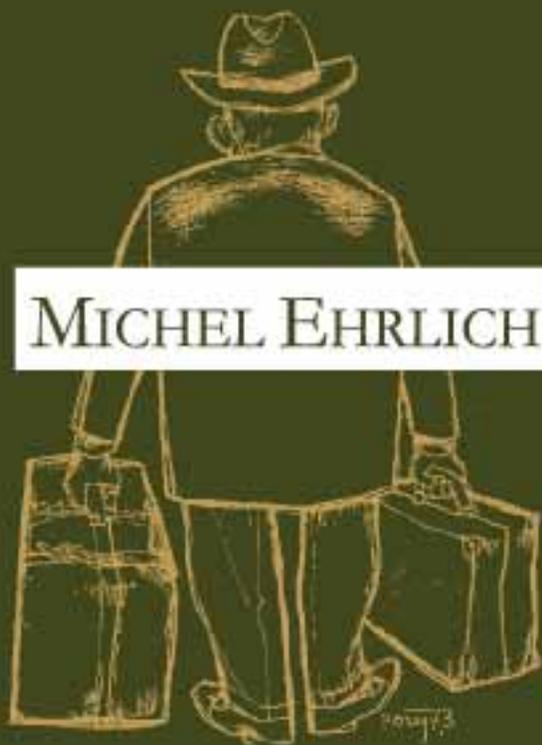


O MACABEU

Imigração e identidade judaica no Paraná

MICHEL EHRLICH



HISTÓRIAS DO PARANÁ



MUSEU PARANAENSE

MICHEL EHRLICH

É nascido em Karlsruhe (Alemanha) em 1991, filho de pais brasileiros, e vive no Brasil desde os 7 anos de idade. Historiador pela UFPR, é também graduado em Engenharia de Produção pela mesma instituição. Tendo realizado pesquisas nas áreas de identidade judaica, educação e regimes autoritários, é professor de História Judaica na Escola Israelita Brasileira Salomão Guelmann e mediador educativo no Museu do Holocausto de Curitiba

MUSEU PARANAENSE

Sendo uma das mais antigas instituições museológicas em funcionamento no Brasil, o Museu Paranaense tem se mantido no cenário cultural e científico brasileiro como promotor de importantes contribuições à história, à antropologia e à arqueologia do Paraná, desde sua fundação, em 1876. Ao completar mais de 140 anos de existência, o Museu oferece ao público esta nova coleção, Histórias do Paraná, em formato impresso por demanda e eletrônico, apresentando estudos selecionados por nós e pelo Departamento de História da Universidade Federal do Paraná para sua divulgação pela Sociedade de Amigos do Museu Paranaense.





IMAGEM DA CAPA

Capa da revista *O Macabeu* n.71,
com ilustração de Poty Lazzarotto



MICHEL EHRlich

O MACABEU

Imigração e identidade judaica no Paraná

MICHEL EHRLICH

HISTÓRIAS DO PARANÁ



MUSEU PARANAENSE

Depósito legal junto à Biblioteca Nacional,
conforme Lei nº 10.994 de 14 de dezembro de 2004

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária responsável: Luzia G. Kintopp - CRB/9-1535
Index Consultoria em Informação e Serviços Ltda.
Curitiba - PR

E33 Ehrlich, Michel
O Macabeu [recurso eletrônico] : imigração e
identidade judaica no Paraná (1954 – 1970) / Michel
Ehrlich. — Curitiba : SAMP, 2017.
Recurso on-line : PDF. — (Coleção Histórias do
Paraná, do Museu Paranaense).

ISBN 978-85-67310-30-5

1. Judeus - Curitiba (PR). 2. Imigração judaica -
Paraná. 3. Judeus - Identidade. 4. Judeus - Usos e
costumes. 5. Paraná - Relações étnicas. I. Título. II.
Série.

CDD: 305.8924

IMPRESSO NO BRASIL/PRINTED IN BRAZIL



Este livro foi produzido pela EDIÇÃO POR DEMANDA,
por encomenda de seu autor, que detém todos os direitos
de conteúdo, comercialização e distribuição desta obra.

DIAGRAMAÇÃO: EQUIPE EDIÇÃO POR DEMANDA

www.edicaopordemanda.com.br

O MACABEU

Imigração e identidade judaica no Paraná

MICHEL EHRLICH

HISTÓRIAS DO PARANÁ  MUSEU PARANAENSE

Primeira Edição

CURITIBA
2017

Créditos

Governador do Paraná

Beto Richa

Secretário de Estado da Cultura

João Luiz Fiani

Diretora-Geral da SEEC

Jader Alves

Coordenador do Sistema

Estadual de Museus e

Diretor do Museu Paranaense

Renato Augusto Carneiro Junior

Capa

Raquel Cristina Dzierva

Editoração

Roberto Guiraud – Designer

Revisão

André Braga Carneiro

Foto da capa

Capa da Revista: O Macabeu nº71

Ilustração: Poty Lazzarotto

Acervo do autor

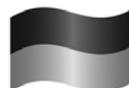
Sociedade de Amigos do

Museu Paranaense – SAMP

Marionilde Dias Brephohl de Magalhães

Presidente

LEI DE
INCENTIVO
À CULTURA



Apoio



Apresentação da Coleção

Histórias do Paraná é uma coleção que reúne livros com diversos temas, diferentes métodos e diferentes abordagens. Seus autores narram acontecimentos e personagens que compuseram capítulos de uma história compartilhada, mas nem sempre harmoniosa, cujo cenário é o estado, embora não seja uma história do estado.

Nosso objetivo é apresentar os múltiplos olhares com que se pode ler os acontecimentos e, de modo igual, como a história pode ser entendida em sua diversidade; de visões de mundo, ações, sentimentos, ideias, interações recíprocas. Histórias que até podem ter um começo, mas que não se acabam, porque interferem em outra e mais outra.

Esta iniciativa visa difundir o conhecimento de fatos que afetaram o cotidiano dos paranaenses e também de novas propostas historiográficas, afastando-se da noção de que uma história única seja possível; na *Coleção Histórias do Paraná*, o leitor poderá dialogar com autores que debatem e, por vezes, confrontam experiências que carecem ser compreendidas em sua pluralidade.

O Museu Paranaense cumpre, com mais esta iniciativa, o objetivo de ampliar e dotar de visibilidade fragmentos do nosso patrimônio imaterial, esperando com isto atrair a atenção de pesquisadores e educadores dedicados à memória histórica e cultural do Paraná. Oferece ainda, instrumentos que subsidiem a educação informal e a formação acadêmica complementar, ao mesmo tempo em que promove o conhecimento científico do patrimônio sob sua guarda.

Agradecemos à Sociedade de Amigos do Museu Paranaense, à Fundação Araucária e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq, pelos recursos destinados a estas publicações, a partir, respectivamente, da Lei Rouanet, do Ministério da Cultura do Governo Federal e do Programa Núcleo de Excelência – PRONEX, da Secretaria de Ciência e Tecnologia do Estado do Paraná em parceria com o Ministério de Ciência e Tecnologia do governo federal.

Ao leitor, nosso convite para adentrar no mundo do pensamento tornado ação.

Marion Brepohl de Magalhães

Presidente da SAMP

Renato Carneiro Jr.

Coordenador do
Sistema Estadual
de Museus e
Diretor do
Museu Paranaense

Sumário

Apresentação do autor	13
Introdução	17
CAPÍTULO 1 - ANTECEDENTES	23
1.1 Antissemitismo	24
1.2 Sionismo	29
CAPÍTULO 2 - A CHEGADA DOS JUDEUS NO BRASIL E EM CURITIBA	34
2.1 Judeus no Brasil	34
2.2 Judeus em Curitiba	39
2.3 A imprensa comunitária	49
CAPÍTULO 3 - A REVISTA O MACABEU	52
3.1 Antissemitismo e holocausto	59
3.2 Imagem e relação com o Brasil	75
3.3 Cultura judaica	96
3.4 Questões internas	110
3.5 Israel e Sionismo	116
3.6 Cultura geral	126
Conclusão	127
Fontes	138
Referências bibliográficas	139
Anexos	143

Apresentação autor

Nenhum povo é mais difícil de se compreender do que os judeus. [...] Loucos podem falar à vontade sua homogeneidade, mas, quem os conhece, tenderá antes a julgar que entre eles há uma variedade de tipos muito maior do que em qualquer outro povo. A amplitude dessa variedade dos judeus em sua essência e aparência é das coisas mais espantosas do que se pode deparar (CANETTI, 1995, p. 176).

A citação de Elias Canetti serve de ponto de partida para esse estudo. A identidade judaica (melhor seria referir-se a identidades judaicas) é de uma complexidade ímpar. Como defini-los? Cultura, raça, religião, etnia, civilização, povo, nação etc. Diversos são os conceitos utilizados para definir os judeus, mas todos se mostram incompletos e reducionistas. Mesmo com uma população que no mundo todo talvez não ultrapasse 15 milhões de pessoas, para cada conceito no qual se procura enquadrá-los, surgem judeus que nele não se encaixam. Híbrida e mutável, a identidade judaica já praticava essas noções antes de serem definidas pelas Ciências Sociais.

Essa dificuldade de definição é sem dúvida uma motivação para a pesquisa. No entanto, cabe esclarecer, não procuro aqui desenvolver algum novo conceito que pretensamente abarque a totalidade da população judaica. A impossibilidade de utilizar um único conceito para definir os judeus torna de especial interesse analisar as negociações em torno da identidade judaica em um contexto geográfico e temporal específico: o Brasil (e especificamente Curitiba) nas décadas imediatamente posteriores ao Holocausto e a Segunda Guerra Mundial, que além de exterminar grande parte da população judaica e deslocar boa parte da população sobrevivente, também provocou profundas

mudanças na identidade desses sujeitos e nas suas relações com as sociedades circundantes.

Para além disso, acredito que, justamente por esse carácter híbrido e mutável da identidade judaica, tal caso possa provocar reflexões e questões acerca das negociações identitárias no Brasil de modo mais amplo – em especial em relação a grupos minoritários. Até por isso acredito que o trabalho possa responder algumas questões, mas principalmente abrir outras para o futuro.

Antes de realmente iniciar a discussão da pesquisa acredito ser preciso expor alguns aspectos da minha experiência pessoal que motiva e transpassa a trajetória desse estudo.

É de fundamental importância para o estudo minha origem judaica, e especificamente minha condição de neto de sobreviventes do Holocausto. Tive, por vários anos, uma vivência bastante ativa no meio comunitário judaico, ainda que em nenhum momento fosse uma conexão religiosa, e atualmente sigo vinculado principalmente no aspecto profissional. Desse modo, é inegável que meu contato com o objeto de estudo não tenha se dado somente através das fontes históricas diretamente analisadas. Entretanto, minha postura crítica em relação a alguns aspectos dos atuais posicionamentos dominantes da coletividade tornam minha posição mais complexa, como alguém que pertence, mas ao mesmo tempo não se sente completamente confortável nesse meio.

Foi certamente a partir deste lugar que veio a motivação para um estudo mais aprofundado e com o uso de metodologias históricas da identidade judaica, praticamente desde o ingresso na graduação em História na UFPR.

Essa posição de pertencimento e conflito descrita também provocou uma série de desafios. Para abordar o objeto de pesquisa procurei adotar uma postura de observação empática em relação ao objeto de estudo. A empatia aqui não se refere à uma corroboração de toda e qualquer postura, mas sim uma busca por compreender esses sujeitos na sua própria racionalidade.

Finalmente, alguns agradecimentos são precisos, com o pedido antecipado de desculpas àqueles que eu vier a esquecer.

Sem dúvida esse estudo não teria sequer se iniciado sem a orientação e apoio de Marion Brepohl, que orientou a pesquisa desde o início, acreditando na relevância desse trabalho.

Também agradeço imensamente ao Museu Paranaense, em especial ao Renato Carneiro Jr. e ao grupo do Projeto *Mitos de unidade irracionais: sentimentos de pertença e exclusão na era dos nacionalismos* (PRONEX – Fundação Araucária/ CNPq), que proporcionaram essa publicação.

Ainda no âmbito acadêmico, parte imprescindível de minha formação como historiador se deu no grupo PET-História – inclusive este estudo iniciou-se como pesquisa individual desenvolvida como bolsista do grupo – de modo que não posso deixar de agradecer aos meus colegas e em especial a professora Renata Senna Garraffoni, tutora do grupo nesse período e cujos questionamentos e discussões proporcionadas contribuíram substancialmente para minha formação como pesquisador.

Esse trabalho também deve muito ao Instituto Cultural Judaico Brasileiro Bernardo Schulman que guardou e organizou todas as edições da revista *O Macabeu*, cabendo um agradecimento especial a Rosi Tulchinski, que sempre foi muito solícita nos momentos em que estive na biblioteca do Instituto.

Finalmente, há uma dimensão exterior à Academia sem a qual esse trabalho não poderia ser realizado. Por isso agradeço a minha família que me apoiou mesmo diante de opções profissionais não muito convencionais, aos colegas e amigos de faculdade e especialmente a Isabela, companheira, namorada, amiga e colega de profissão cujo apoio, afeto e companheirismo sempre foi fundamental.

Introdução

Os estudos sobre os judeus no Brasil, apesar de crescentes, ainda são bastante escassos. Jeffrey Lesser, na sua obra *O Brasil e a Questão Judaica*, de 1995, afirma que essas pesquisas se encontram no cruzamento entre duas disciplinas acadêmicas que pouco se comunicam: História da América Latina (ou especificamente do Brasil) e História Judaica.

Os historiadores latino-americanos tenderam, ao menos até recentemente, a encarar o estudo sobre os judeus como sendo, na realidade, uma parte da história judaica, relegando-os implicitamente a um espaço onde não eram considerados verdadeiros latino-americanos. Ao mesmo tempo, os historiadores judaicos tenderam a classificar, de forma generalizante, todas as comunidades que não apresentassem grande proporção numérica na categoria “Outros” e, portanto não merecedoras de um estudo cuidadoso (LESSER, 1995, p. 9).

No entanto, como ressalta Lesser, a relação entre o Brasil e os judeus que migraram, habitaram e até hoje constituem parte do país pode contribuir para a compreensão das questões de raça, etnia e religião no Brasil moderno, assim como para o entendimento da imagem que não-judeus e judeus construíram a respeito destes no Brasil.

Lesser completa que o estudo dos judeus no Brasil implica em ir além do paradigma estabelecido para as relações raciais, organizado num sistema polarizado entre negros e brancos. Por isso, Lesser

propõe que enquadrar o judeu em alguma dessas categorias é limitante, sendo mais adequado olhá-lo como “não-branco” e “não-negro” (LESSER, 1995; p. 26-27).

Antes de poder iniciar as discussões acerca dos judeus no Brasil e especificamente em Curitiba, é necessário esclarecer de que modo este grupo será estudado neste trabalho. Uma opção seria abordar os judeus como grupo religioso. No entanto, ainda que a religião possa ser um elemento agregador desses indivíduos, a partir da modernidade observamos o surgimento de uma nova figura: o judeu laico (TOPEL, 2005). Grande parte dos judeus, não somente no Brasil, não se liga ao judaísmo e as comunidades judaicas através de fé, nem mesmo de participação nas instituições religiosas, sem que deixem de considerar-se judeus, tampouco deixarem de ser ativos em suas comunidades ou não serem reconhecidos pelas mesmas. A definição religiosa de quem seria judeu é igualmente problemática. De acordo com a lei religiosa judaica (*Halachá*), judeu seria aquele nascido de ventre judaico. Contudo, esta definição enquadra como judeu diversos indivíduos que sequer se consideram judeus nem são vistos como tais e exclui aqueles que são fruto dos chamados “casamentos mistos” no qual a mãe não é judia, mas a pessoa frequenta instituições judaicas, é reconhecida pelas mesmas e se define como judeu. A definição da *Halachá* também se aproxima da opção de definirmos os judeus como grupo étnico. Porém, além das problemáticas raciais que podem surgir dessa definição, retoma as falhas já apresentadas.

O movimento sionista e o advento do Estado de Israel fizeram com que a categoria de nação fosse muito utilizada para caracterizar os judeus. Ainda que mais abrangente, consideramos esta ainda limitada, pois desconsidera os judeus que não estejam de acordo com as transformações identitárias decorrentes dessa definição. Em *Massa e Poder*, Elias Canetti exprime a dificuldade em definir os judeus:

Nenhum povo é mais difícil de se compreender do que os judeus. [...] Loucos podem fabular à vontade sua homogeneidade, mas, quem os conhece, tenderá antes a julgar que entre eles há uma variedade de tipos muito maior do que em qualquer outro povo. A amplitude dessa variedade dos judeus em sua essência e aparência é das coisas mais espantosas do que se pode deparar (CANETTI, 1995, p. 176).

Para este mesmo autor, a condição de constante peregrinação é o que caracteriza os judeus, sendo em última instância o vínculo que os une o êxodo do Egito, independente dos próprios indivíduos acreditarem na narrativa bíblica desse evento ou não.

Portanto, evidencia-se que ao abordar os judeus como grupo é preciso levar em conta toda essa diversidade. A definição que apresentaremos a seguir se aproxima muito daquela de nação conforme foi interpretada por Benedict Anderson (2008) em *Comunidades Imaginadas*, que consideramos abranger também a alguns outros grupos não-nacionais.

Benedict Anderson argumenta que tanto o arcabouço liberal como o do marxismo mais ortodoxo não dão conta de explicar o fenômeno dos nacionalismos e sua permanência. Além disso, aponta que parte da dificuldade de compreender esse fenômeno reside na insistência em entender os nacionalismos como ideologias, quando para Anderson estes se aproximam mais de categorias analíticas como parentesco ou religião, do que de ideologias como liberalismo ou fascismo – até por isso aproximaremos a definição dos judeus à de nação para Anderson. Assim, ele define nação como “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2008, p. 32).

Para Anderson, “ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou nem

sequer ouvirão falar da maioria dos seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles” (ANDERSON, 2008, p. 32) – destacando que imaginada não é aqui sinônimo de fabricada artificialmente e intencionalmente como se fosse uma falsidade. Anderson prossegue explicando seu conceito, afirmando que “Imagina-se a nação limitada porque mesmo a maior delas, que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações. Nenhuma delas imagina ter a mesma extensão da humanidade” (ANDERSON, 2008, p. 33). Mais adiante, afirma que a nação se imagina “soberana, porque o conceito nasceu na época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico de ordem divina [...] A garantia e o emblema dessa liberdade é o Estado Soberano” (ANDERSON, 2008, p. 34). “E por último, ela é imaginada como uma comunidade porque, independente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal” (ANDERSON, 2008, p. 34).

Definiremos os judeus tomando como base a nação de Anderson, mas ainda assim não integralmente. Tomaremos os judeus como uma “comunidade imaginada como inerentemente limitada”. Retiramos da definição de Anderson para as nações o caráter político e soberano – que ele associa ao Estado – que é possível, mas não necessário ao definir os judeus (apesar de que, como será discutido, o judaísmo moderno sentiu a necessidade, como tantas outras nações, de criar seu próprio Estado nacional, mas como essa primeira definição procura ser o mais abrangente possível, não considerarmos o caráter soberano como essencial, já que nem todos os judeus aderiram ao sionismo). Assim, os judeus se caracterizam aqui como uma comunidade pela fraternidade que há entre seus membros; imaginada, pois mesmo sendo impossível a um membro conhecer todos os demais, há uma

imagem construída daqueles membros desconhecidos, derivada do fato de serem judeus; e limitada, pois ainda que os limites não sejam claros, não há a intenção de que toda a humanidade pertença ao seu grupo – pelo contrário, a identidade da comunidade se define em grande parte pela diferenciação em relação aos *de fora*. Nesse sentido, a definição aqui adotada é semelhante àquela de Frederick Barth, quando este afirma a etnicidade como uma forma de organização social.

A partir dos estudos de Barth (1998), torna-se possível definir grupo étnico como uma forma de organização social, que expressa uma identidade diferencial nas relações com outros grupos e com a sociedade mais ampla. A identidade étnica é utilizada como forma de estabelecer os limites do grupo e de reforçar sua solidariedade. Nessa concepção, a continuidade dos grupos étnicos não é explicada em termos de manutenção de sua cultura tradicional, mas depende da manutenção dos limites do grupo, da contínua dicotomização entre membros e não membros (nós/eles). Os traços culturais que demarcam os limites do grupo podem mudar, e a cultura pode ser objeto de transformações, sem que isso implique o esvaziamento da solidariedade étnica (LUVIZOTTO, 2009, p. 31).

O aspecto mais relevante para esse estudo ao adotar a definição mencionada é que não estamos pré-estabelecendo um número limitado de atributos centrais para a comunidade, os quais podem variar no espaço e no tempo. Não há nenhum vínculo específico em torno do qual os elementos do grupo devem se concentrar. O que une a comunidade é a manutenção do próprio grupo, ou seja, os próprios indivíduos da comunidade são a razão de existência da mesma.

Nas páginas que seguem, procuraremos traçar alguns dos mais importantes antecedentes para a construção da identidade judaica moderna. Em um segundo momento, discorreremos sobre a chegada,

adaptação e possível integração dos judeus no Brasil, suas relações com a sociedade em geral e as transformações ocorridas em suas identidades. Finalmente, abordaremos o caso específico da comunidade judaica de Curitiba, constituída principalmente por judeus do Leste Europeu vindos na década de 1920 e por sobreviventes do Holocausto (a maioria também da Europa Oriental, mas em menor número também de outras partes da Europa). Essas experiências influenciariam os conteúdos de uma revista de circulação interna nas décadas de 1950 e 1960 chamada *O Macabeu*, principal fonte para o estudo aqui apresentado. Dessa forma, abordaremos brevemente o papel da imprensa entre pequenas comunidades de imigrantes e seus descendentes, para então analisar com mais cuidado a maneira como a identidade judaica e as relações desses indivíduos, entre si e com a sociedade brasileira maior, se manifestam em *O Macabeu*, revista editada por jovens da coletividade. Ou seja, poderemos observar como esses elementos são expressos não pela geração migrante, mas sim por uma mais jovem, já nascida (ou ao menos crescida) no Brasil, que dialoga tanto com a geração migrante quanto com as novas tendências de seu tempo.

CAPÍTULO 1

ANTECEDENTES

A imigração judaica para o Brasil pode ser remontada até o século XVII, com a chegada de cristãos-novos fugindo da Inquisição e de judeus acompanhando a presença holandesa no Nordeste brasileiro. No entanto, o primeiro grupo se assimilou praticamente que por completo enquanto o segundo contingente deixou o Brasil juntamente com seus conterrâneos. Topel (2005) destaca ainda a imigração de judeus do norte da África para a região amazônica do Brasil, atraídos pela exploração da borracha. As comunidades judaicas do centro-sul brasileiro, porém, somente se formaram no final do século XIX, com judeus vindos principalmente do Leste Europeu e mais tarde da Europa Central e Ocidental.

Esta imigração judaica tem particularidades desde suas origens. A maioria dos judeus imigrantes a partir do final do século XIX deixou a Europa fugindo de perseguições (desde *pogroms* no Leste Europeu até o Holocausto). O antissemitismo enfrentado por essas populações marcou profundamente a identidade judaica e as relações com as sociedades não-judaicas, não somente na geração migrante mas também nas posteriores. Em função disso, consideramos relevante abordar brevemente o antissemitismo na Europa na segunda metade do século XIX e primeira metade do XX.

Outro fator identitário trazido da Europa foi o sionismo. Organizado como movimento político na Europa no final do século XIX, via a

imigração para a Palestina e a (re)construção lá de um Estado Judeu como a solução para as perseguições antissemitas e a “normalização” do povo judeu. Por isso, também consideramos necessário discorrer um pouco sobre esse tópico, não em termos geopolíticos, mas sim focando na sua influência sobre a identidade judaica.

1.1 Antissemitismo

Ao abordar o tema antissemitismo, intelectuais e pesquisadores se dividem, basicamente, em duas correntes: aqueles que abordam a história do antissemitismo como continuidade e aqueles que a vêem como uma sucessão de rupturas – essas correntes podem ser entendidas mais como polos, não necessariamente estando as pesquisas localizadas completamente em um ou outro. Essas duas teses são explanadas no primeiro capítulo de *Nem Rotschild nem Trotsky: o pensamento anti-semita de Gustavo Barroso*, de Marcos Chor Maio (1992).

A ideia de continuidade, de acordo com este autor, defende a hipótese de um antissemitismo cíclico, imutável e atemporal, variando na aparência, mas sendo essencialmente o mesmo fenômeno ao longo da história e sendo tratado praticamente como uma característica inata da sociedade cristã (ou até mundial). Por isso, Maio criticamente define essa corrente como “uma concepção apriorística da relação judeu/não-judeu” (MAIO, 1992, p.42), em função de seu caráter a-histórico. Esta corrente de pensamento foi adotada por intelectuais de renome, como Sartre e Norman Cohn, e é também a visão predominante nas comunidades judaicas no pós-guerra, até os dias de hoje.

Em contraponto a essa visão surge, principalmente através da filósofa Hannah Arendt, a tese de que o antissemitismo não pode ser considerado pela lógica da continuidade ou de uma história cíclica, mas de rupturas. Maio (1992), seguindo Arendt, destaca como essa

corrente propõe uma análise dialética do antissemitismo, estudando não somente as ideologias, preconceitos, ideias e ações dos antissemitas, mas também a dos judeus como participantes da história do antissemitismo.

Essa concepção do judeu como ator responsável na história do antissemitismo provocou muitas críticas entre aqueles que viam em tal análise uma culpabilização da vítima pela perseguição que sofria. No entanto, é preciso esclarecer que atribuir agência é diferente de culpa – esta cabendo sempre aos opressores. A visão proposta por Hannah Arendt não culpa os judeus pelo Holocausto nem pelo antissemitismo, pelo contrário, aponta o judeu como protagonista de sua própria história e não como elemento passivo de uma história dos antissemitas.

Já no prefácio da parte I-Antissemitismo de *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt contesta a visão tradicional da continuidade do antissemitismo como um fenômeno único:

Entre o antissemitismo como ideologia leiga do século XIX [...] e o antissemitismo como ódio religioso aos judeus, inspirado no antagonismo de duas crenças em conflito, obviamente há profunda diferença. Pode-se discutir até que ponto o primeiro deve ao segundo seus argumentos e a sua atração emocional. A noção de que foram ininterruptamente contínuas [...], frequentemente conjugada com a ideia de que o antissemitismo moderno nada mais é senão uma versão secularizada de populares superstições medievais, não é menos preconceituosa [...] que a noção antissemita de uma secreta sociedade judaica, que dominou ou procurou dominar o mundo desde a Antiguidade (ARENDR, 2012, p. 17).

Hannah Arendt, ao traçar as origens do antissemitismo racial moderno, percebe que os judeus nunca tiveram meios institucionais próprios de defesa, dependendo sempre da proteção de poderosos não-judeus. Até por isso, os integrantes mais proeminentes das comunidades

judaicas se aproximaram desses poderosos para prestar serviços (destaque ao crédito) em troca de proteção. Porém, ao contrário do que pregava o mito antisemita, nessa aproximação jamais houve a intenção de influenciar politicamente aquele a quem servia, mas somente garantir sua própria segurança. Assim, cada grupo social que se voltasse contra o Estado acabava se voltando contra os judeus por serem, erroneamente, que estes dominavam o poder. Esse afastamento dos judeus dos rumos políticos, apesar de estarem ligados economicamente ao poder (inicialmente aos nobres, mais tarde ao próprio Estado), é chave para compreender como os judeus puderam tão facilmente canalizar a revolta geral e se viram indefesos quando o antisemitismo político tomou dimensões antes inimagináveis a partir da década de 1870, transformando-se numa ideologia supranacional. O momento de inflexão, para Hannah Arendt, se dá quando, a partir da segunda metade do século XIX, os judeus deixam de ser necessários como financiadores do Estado, pois a expansão imperialista fez com que a burguesia ascendente, antes desinteressada nos negócios do Estado, se dispusesse a financiá-lo (a imagem do judeu ligado ao Estado, todavia, permanece). Essa condição do judeu como detentor de capital econômico, mas sem uma “função” na sociedade, gera a ideia de que seria um parasita, que, sem a proteção ou simpatia de ninguém (pois o Estado que os protegia já não necessita deles), pode ou deve ser eliminado.

A partir da segunda metade do século XIX surge, paralelo ao antisemitismo político, um antisemitismo social (ainda que possam se misturar em termos discursivos e de legitimação, tratam-se de fenômenos distintos para Hannah Arendt). Arendt afirma que com a emancipação legal, muitos judeus desejaram a inserção social (em especial a segunda geração de emancipados, muitos dos quais abandonam as profissões dos pais e se dedicam a profissões liberais e intelectuais), mas encontraram resistência. Para tal, buscaram interagir com a alta sociedade local (em especial na Alemanha), empreitada na qual

obtiveram, individualmente, relativo sucesso. No entanto, tal integração estava ligada ao aspecto “exótico” do judeu e não em uma aceitação real, muito menos se deu a nível coletivo. Assim:

Durante os 150 anos em que os judeus realmente viveram entre os povos da Europa Ocidental e não apenas à margem deles, tiveram de pagar a glória social com o sofrimento político e o sucesso político com o insulto social (ARENDRT, 2012, p. 95).

No entanto, os judeus da Europa – até em função de nunca terem se envolvido nas questões políticas – de modo geral não perceberam a diferença entre o antissemitismo político e social. “A questão judaica era vista como um problema de educação” (ARENDRT, 2012, p. 100), portanto, somente enxergavam o aspecto social, ignorando o político. O antissemitismo social, segundo Hannah Arendt, pouco influenciou na ascensão do antissemitismo político (como visto, frequentemente o aumento de um inclusive se relacionava à diminuição do outro), entretanto, apesar do nazismo mais tarde ser um expoente do antissemitismo político, o antissemitismo efetivamente percebido pelos judeus era o social. Por isso, nossa atenção se volta também para este, pois ainda que não seja a causa direta da emigração de muitos dos judeus, é aquele que mais influenciou na identidade judaica desses migrantes e na relação com as sociedades para as quais se mudaram.

A esses fatores levantados por Hannah Arendt, podemos juntar mais alguns aspectos desenvolvidos no século XIX que teriam consequências drásticas no século seguinte. Ao longo do século XIX, a categoria de nação (e de Estado-nação) ganha enorme importância (ANDERSON, 2008). Porém, a medida que as modernas nações europeias vão sendo elaboradas, os judeus ficam excluídos de todas elas. Contribuem para isso a dispersão territorial dos judeus e o antissemitismo histórico. Ao mesmo tempo, não se constituem nesse momento como uma

nação própria. Assim, os judeus, que por séculos constituíram uma comunidade religiosa à parte – quando a religião era a grande definidora identitária – são excluídos agora das definições nacionais. Contudo, ao contrário de quando constituíam uma *outra* comunidade religiosa (mesmo que tratada como não merecedora dos mesmos direitos que a “verdadeira fé”, no caso o cristianismo) os judeus agora não são pertencentes a nação alguma. O discurso racial se utiliza desse isolamento para justificar as distinções entre judeus e não-judeus também a nível racial, provendo ao antissemitismo um arcabouço pretensamente científico.

Esse caráter de “estrangeiro sem pátria” favorece que se crie em torno dos judeus o que Girardet (1987) chama de “mito da conspiração”, o que torna possível que judeus possam ser associados tanto ao “comunismo internacional” como ao “capitalismo internacional” (KELSON, 2013), associação que terá como ápice a propaganda nazista. Os judeus passam nesse sentido a ser simultaneamente inimigos internos e externos, inimigos cuja criação é fundamental para construir aquilo que Anderson (2008) chama de “camaradagem horizontal” interna às comunidades imaginadas e para quem deve ser direcionada a hostilidade para que seja possível o amor fraterno entre os membros de uma organização de massa (ENRIQUEZ, 1990).

Finalmente, em análise da obra de Hannah Arendt, Brepohl de Magalhães (2001a) destaca que, como reação às experiências de rejeição e exclusão social, os judeus desenvolveram três formas de se relacionar com o mundo, as quais não necessariamente são totalmente separáveis: a fuga, caracterizada por aquele judeu que assume – até com certo orgulho – a condição de pária e se isola da sociedade que o circunda; o arrivismo, que prega a negação da diferença e procura meios para, mesmo que a custo dos demais judeus, obter sucesso na sociedade que rejeita sua diferença; a rebeldia, que se manifesta através daqueles judeus que acreditam e buscam uma real mudança no mundo, se voltando

não somente contra a exclusão sofrida por eles, mas contra as condições que geram esta opressão. Procuraremos observar de que modo essas três reações influenciaram na formação de uma identidade judaica em Curitiba e se alguma dessas três formas se sobressai às demais.

1.2 Sionismo

A ligação do povo judeu com a terra de Israel (*Eretz Israel*) é milenar e já presente nos livros considerados sagrados pela religião judaica. A narrativa bíblica judaica relata a conquista de Canaã, a construção do primeiro templo de Jerusalém, a divisão do reino, o do norte conquistado pelos assírios e o do sul (com capital em Jerusalém) conquistado pelos babilônios (acarretando na destruição do primeiro templo). Retornando do exílio da Babilônia, os hebreus teriam reconstruído o templo, o qual seria destruído no ano 70 E.C. pelas tropas romanas, ocasionando a dispersão dos judeus pelo Oriente Médio, Ásia Menor, norte da África, Balcãs, Rússia e mais tarde Europa Ocidental (SNYDER, 1984). Esse laço permanece pelos séculos seguintes e é observável em diversos ritos e costumes judaicos.

Em seu livro *Macro-Nationalisms*, Louis Snyder (1984) afirma, contudo, que essa ligação era, até o terço final do século XIX, essencialmente espiritual e, nos casos isolados em que culminava em movimentos de deslocamento de pessoas para a região, essa migração tinha motivações essencialmente religiosas e não se configurava como um movimento de massas. A comunidade judaica na terra de Israel, que em nenhum momento deixou de existir, também não reivindicava, até então, uma soberania política.

A transformação dessa ligação de caráter espiritual em um movimento político somente poderia ter ocorrido no contexto europeu do século XIX. Durante a primeira metade do século, acreditava-se

que os judeus seriam gradualmente (primeiramente na Europa Central e Ocidental e mais tarde no restante) emancipados politicamente e assimilados à vida social e cultural dos Estados nacionais europeus. No entanto, com algumas exceções, a assimilação judaica na Europa Ocidental foi rejeitada e não resolveu por completo a “questão judaica”, enquanto as perseguições aos judeus na Rússia czarista tornavam insustentável sua situação nessas regiões (SNYDER, 1984). Tais perseguições fizeram nascer um movimento político em prol da migração dos judeus para a região da Palestina e a fundação lá de um Estado nacional para esse povo como solução para as recorrentes perseguições que sofriam (no caso da Rússia czarista, os judeus também eram marginalizados economicamente, o que colocava a maioria dos judeus dessa região em situação de miséria).

Portanto, à histórica ligação do povo judeu com a terra de Israel somaram-se fatores conjunturais do último terço do século XIX, mais precisamente a atmosfera antissemita. Como descreve Hannah Arendt:

A única consequência direta e não adulterada dos movimentos antissemitas do século XIX não foi o nazismo mas, ao contrário, o sionismo, que, pelo menos em sua forma ideológica ocidental, assumiu o aspecto de consciente contraideologia, de “resposta ao” antissemitismo. Isso não significa que a autoconsciência grupal dos judeus resultasse do antissemitismo; até mesmo o conhecimento superficial da história judaica, cuja preocupação central, desde o exílio babilônico, sempre foi a sobrevivência do povo a despeito da dispersão, seria suficiente para destruir esse mito sobre o assunto (ARENDR, 2012, p. 23).

O sionismo nasce como movimento político já no final do século XIX, sob a liderança do jornalista Theodor Herzl, judeu nascido em Budapeste, em 1860, mas radicado em Viena, que após cobrir o caso Dreyfus¹ se convence de que o antissemitismo sempre existirá, abandona suas convicções assimilacionistas e se dedica à causa sionista em busca de apoio diplomático internacional. As ideias de Herzl não eram originais, sendo inclusive pouco elaboradas comparadas a predecessores seus como Moses Hess e Leo Pinsker. Contudo, teve uma capacidade de articulação política até então ausente. O ápice de sua trajetória se deu na realização do 1º Congresso Sionista, em Basel, Suíça, em 1897 (SNYDER, 1984). Herzl morreria poucos anos depois, porém o movimento que fundou culminou na fundação do Estado de Israel em 1948 e em uma transformação na identidade judaica.

É importante ressaltar que, ainda que a espiritualidade religiosa seja imprescindível para o surgimento do sionismo, este não é em si um movimento religioso (muito menos composto por pessoas religiosas), mas sim um movimento político nos moldes dos nacionalismos europeus do século XIX – ou na definição de Snyder (1984), um macronacionalismo, dado o paradigma supranacional.

O sionismo surge em reação ao pensamento europeu de então, mas também no seio deste. Assim, o sionismo simultaneamente em que reage contra também é influenciado pelo nacionalismo e pelo liberalismo da época. Por isso, Snyder (1984) afirma o objetivo do sionismo como sendo normalizar a condição do povo judeu (afinal, a “norma” da época era cada nação ter ou almejar ter seu Estado). Carl

¹ Alfred Dreyfus era um capitão do exército francês. Foi condenado por traição no que mais tarde se descobriu ser um complô pelo qual sua condição como judeu foi determinante para a condenação injusta do inocente. O caso gerou grande repercussão na França da época, dividindo a sociedade francesa entre os favoráveis e contrários à Dreyfus.

Schorske (1988), em *Viena Fin-de-Siècle*, ao mesmo tempo em que coloca o sionismo de Theodor Herzl como uma resposta radical ao liberalismo e uma decepção com seus resultados (que, no caso judaico, não solucionaram o problema do antissemitismo) – ao lado do pan-germanismo de Georg Von Schöner e do socialismo cristão de Karl Lueger (ironicamente, ambos, o primeiro por convicção, o segundo mais por interesse político, alimentaram o antissemitismo) – afirma que Theodor Herzl apregoava “resolver o problema liberal através de um novo Estado judaico, e de resolver o problema judaico através de um Estado liberal” (SCHORSKE, 1988, p. 153). Portanto, a saída para os problemas enfrentados pelos judeus na Europa seria a fundação de um Estado próprio, mas este mesmo um Estado aos moldes do Estado-nação liberal europeu que os repelia.

Snyder (1984) destaca que o sionismo, desde sua concepção, enfrentou tanto divergências internas no movimento, como oposição de setores não sionistas ou antisionistas dentro das comunidades judaicas. Internamente, o sionismo se dividia em diversas correntes: sionismo político, socialista, revisionista, cultural, etc., os quais divergiam quanto aos meios para incentivar a imigração, como obter apoio político internacional, a configuração do futuro Estado e, mais tarde, como solucionar o nascente conflito com a população árabe que já habitava a região, cujas necessidades pouco eram consideradas.² Entre os judeus, de modo geral, o sionismo também jamais foi unanimidade – mais tarde o Holocausto alçaria o sionismo, antes mais uma entre outras “soluções” à condição judaica, à corrente hegemônica, mas não unânime –, enfrentando oposição principalmente de religiosos ultra-ortodoxos, os quais viam o

² As diversas correntes do pensamento sionista são desenvolvidas em: AVINERI, Shlomo. *La Idea Sionista: Notas sobre el pensamiento nacional judío*. La Semana Publicaciones Ltda. Jerusalém, 1983.

sionismo como um falso messianismo, de assimilacionistas, que pregavam o judaísmo como somente uma religião ou como cultura não-nacional, e de judeus socialistas internacionalistas, que viam a solução da questão judaica não através de mais um nacionalismo, mas sim na luta anticapitalista.

Snyder (1984) afirma que, por um lado, o sionismo foi bem sucedido, pois o Estado de Israel foi criado, o idioma hebraico revivido, a cultura judaica floresceu e, para grande parte dos judeus, Israel é a garantia de segurança para aqueles que permanecem na diáspora (além de ter sido de fato o único refúgio para muitos fugitivos de perseguições). Por outro lado, o sionismo fracassou como macronacionalismo por não agregar a totalidade dos judeus, não acabou com o antissemitismo e ainda não concretizou uma solução para o conflito com os árabes (em especial os palestinos) surgido a partir do projeto nacional judeu.

Finalmente, o sionismo marcou profundamente a identidade judaica dos judeus no pós-Segunda Guerra Mundial. Mesmo para aqueles judeus bem estabelecidos em seus novos países e sem intenções de emigrar para Israel, este país representa um marco identitário, no qual a espiritualidade, a cultura e a política não são totalmente distinguíveis.

CAPÍTULO 2

A CHEGADA DOS JUDEUS NO BRASIL E EM CURITIBA

2.1 Judeus no Brasil

Como já explicitado, a imigração judaica anterior ao século XIX pouco influenciou a constituição da comunidade judaica posterior, ao menos no que se refere ao Centro-Sul do Brasil. A presença judaica foi formalmente aceita na constituição de 1824, que instituiu a liberdade religiosa no país (DECOL, 2001). O mesmo autor, porém, destaca que a imigração judaica somente teria volume significativo quando da imposição de leis restritivas à tal imigração nos EUA e Argentina – até então destinos mais procurados do que o Brasil – na década de 1920. Assim, a partir desse momento, um contingente significativo de judeus, vindos principalmente do Império Russo, dos Balcãs e da Europa Centro-oriental chegaram no Brasil. Lesser (1995) acrescenta que o fortalecimento da economia brasileira e a imagem de tolerância tornaram o país um destino atrativo:

À medida que os judeus prosperavam em pequenas e grandes cidades espalhadas pelos estados do Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná, eles enviavam uma nova mensagem para a Europa. O Brasil não era mais a *land fun di mahlpes* (terra dos macacos), mas uma terra de prosperidade e poucos conflitos religiosos. O substancial crescimento econômico e industrial ocorrido após a Primeira Guerra Mundial gerava

empregos e, para os judeus que encontravam restrições econômicas no Leste Europeu, a economia brasileira em desenvolvimento funcionava como um imã (LESSER, 1995, p. 61).

Decol (2001) cita que alguns dos principais estudos demográficos a respeito estimam o número de judeus chegados ao Brasil entre 1920 e o início da Segunda Guerra Mundial em 50 mil pessoas. Comparado ao contingente geral de imigrantes nesse período o número é muito pequeno. Porém, de acordo com Decol (2001), judeus e alguns outros grupos minoritários como os sírios e libaneses se diferenciavam dos demais por serem essencialmente urbanos (enquanto a maior parte dos imigrantes alemães e italianos, por exemplo, se dirigiam, ao menos em um primeiro momento, à zona rural), de tal forma que um grupo relativamente pequeno de pessoas – as tabelas do artigo de Decol (2001) com base em dados dos censos brasileiros apontam para cerca de 56.000 judeus no Brasil em 1940, 70.000 em 1950, atingindo 90.000 em 1980, apresentando estabilidade desde então,³ concentrados principalmente em São Paulo e Rio de Janeiro – pôde receber uma atenção especial. A população atual de judeus no Brasil, de acordo com o censo de 2010 é de 107.329 pessoas (IBGE, 2010).

A postura do Estado e da sociedade brasileira em relação a esses judeus foi bastante ambígua. Já em 1921, conforme afirma Lesser, o governo brasileiro iniciou uma política de restrição – mesmo que muito mais branda do que em outros países – da imigração, exigindo dos imigrantes provas de que tinham condições de sobreviver financeiramente. Em reação a isso, diversas organizações judaicas, entre elas a *Jewish Colonization Association* (ICA), passaram a se

³ O número total de judeus pode variar bastante de acordo com a metodologia empregada na pesquisa, em especial o critério utilizado para definir alguém como judeu.

movimentar junto às autoridades brasileiras para contornar tais leis restritivas. Apesar das crescentes restrições, o Brasil continuava a ser um destino razoavelmente atrativo para os judeus que pretendiam deixar a Europa.

Ainda assim, Lesser (1995) destaca diversos fatores que contribuíram para um sentimento antisemita em meio à sociedade brasileira ainda na década de 1920, entre os quais: a culpabilização de imigrantes urbanos por conflitos sociais; a associação dos judeus do Leste Europeu ao comunismo após a Revolução Russa de 1917; a existência, ainda que em baixíssimo número, de judias prostitutas (as chamadas *polacas*).

Com o governo Getúlio Vargas, as políticas anti-imigração se fortalecem, numa perspectiva ideologicamente contra a imigração, em especial de elementos que não se assimilavam a uma suposta “brasiliidade”. No que diz respeito aos setores da sociedade:

[...]os imigrantes judeus que chegavam ao Brasil raramente provinham de áreas rurais e, não sendo lavradores, não contavam com o apoio dos grandes proprietários de terra. Os nativistas urbanos, em geral em desacordo com os fazendeiros acerca da política de imigração, também encaravam os judeus de forma negativa, considerando-os uma pérfida raça não-branca cujas diferenças raciais eram perigosamente indistinguíveis. A rejeição aos judeus tornou-se uma das poucas áreas de consenso entre os políticos urbanos e rurais (LESSER, 1995, p. 99).

Desta maneira, a partir da década de 30 é possível falar de uma questão judaica no Brasil. A política anti-imigração judaica teve seu apogeu em junho de 1937, quando da emissão da Circular Secreta 1127 do Ministério das Relações Exteriores. “Essa circular proibia a concessão de vistos para pessoas de ‘origem semítica’” (LESSER, 1995, p. 170).

Esse conjunto de políticas fez com que muitos autores concluíssem que o período Vargas se caracterizara por intenso antissemitismo, com destaque para o livro *Antissemitismo na era Vargas*, de Maria Luiza Tucci Carneiro (1988). Por outro lado, estudiosos como o sociólogo Bernardo Sorj, no seu capítulo intitulado *Sociabilidade brasileira e identidade judaica: as origens de uma cultura não anti-semita* (2008) afirma que na prática esse antissemitismo pouco se manifestaria, sendo, de acordo com o autor, o judeu considerado branco no quadro racial brasileiro e portanto bem-vindo como um imigrante modernizador. Lesser, contudo, questiona ambas as teses, preferindo afirmar a questão como bem mais complexa e com diversos embates internos no governo e na sociedade. Um dado que corrobora sua tese é que, ainda que o número de imigrantes tenha caído em 1938 – após a lei que impedia a entrada de número significativo de judeus –, o ano seguinte tenha sido o de maior número de imigrantes em toda a década, com mais de quatro mil judeus entrando no Brasil em 1939 (LESSER, 1995, p. 217).

A partir de 1938, argumenta Lesser, a imagem do judeu no Brasil começou a se modificar – paradoxalmente logo após o decreto proibitivo à imigração. Politicamente, a gestão de Oswaldo Aranha no Ministério das Relações Exteriores passou a ser bem mais simpática à imigração judaica. Contribuíram para isso questões diplomáticas (o alívio à restrição da imigração judaica aproximava o Brasil dos EUA – este o objetivo de Oswaldo Aranha – que queriam que o Brasil absorvesse parte dos judeus que desejavam entrar nos EUA) e também uma reconceituação dos estereótipos. Os mesmos preconceitos que geravam uma imagem negativa dos judeus passaram a ser usados a seu favor, numa espécie de filossemitismo (não menos delirante, mas que agora favorecia os judeus). Assim, acreditavam, a suposta riqueza judaica os tornaria úteis ao desenvolvimento econômico do Brasil e a supervalorização da influência judaica sobre o governo norteamericano faria com que uma política menos restritiva aos judeus no Brasil provocasse a simpatia dos judeus dos EUA. Finalmente, a chegada de

judeus da Europa Central e Ocidental – especialmente Alemanha – a partir de 1933, em média mais ricos e cultos (dentro de uma concepção ocidental de cultura) em comparação aos do leste europeu, além de mais assimilados, modificou a imagem dos judeus junto ao Brasil.

Tanto em nível social como político, havia um intenso conflito sobre a imagem dos judeus, frequentemente utilizando os mesmos estereótipos a favor e contra os mesmos. De modo geral, os judeus eram vistos como culturalmente indesejáveis (por serem pouco assimiláveis) mas economicamente interessantes. Além disso, havia uma clara diferenciação entre judeus que já viviam no Brasil – aceitos por não atenderem plenamente aos estereótipos negativos – e os estrangeiros, que, desconhecidos, continuavam tendo a imagem negativa.

[...] os judeus que viviam no Brasil eram aceitos como “não-negros”, representando assim um componente privilegiado da hierarquia social, ao mesmo tempo que os judeus que desejavam imigrar eram considerados “não-brancos” e, portanto, um perigo social (LESSER, 1995, p. 27).

Durante a Segunda Guerra Mundial, especialmente a partir de 1941, as condições na Europa, mais do que restrições no Brasil, reduziram a imigração, que voltou a crescer em 1946. Lesser (1995) afirma que a partir desse momento não é mais possível formular uma questão judaica no Brasil. Porém, a preocupação com o antisemitismo – seja com base em casos reais ou inflados pela memória anterior – permaneceu como parte do cotidiano das comunidades judaicas.

Em relação às instituições judaicas formadas no Brasil, “o judaísmo recriado pelos imigrantes foi quase uma réplica do judaísmo que tinham conhecido em seus lugares de origem, e que tentaram reconstruir no novo destino” (TOPEL, 2005). Porém, com a chegada de um contingente maior na década de 1920, as atividades que atribuem prestígio ao judeu dentro de sua comunidade deixaram de ser de ordem religiosa, abrindo espaço para atuação em clubes, organizações

de assistência social (voltada para necessitados internos ou externos), movimentos juvenis e instituições educativas. Além disso, as divergências políticas definiam em muitos casos a fundação e filiação a esta ou aquela instituição judaica – como destaca Lesser (1995) ao discorrer sobre a fundação de escolas e jornais de diversas tendências políticas (sionistas, religiosas, *idishistas*,⁴ socialistas...).

Acentuadamente a partir da década de 1950, as referências identitárias passam a se concentrar em torno de dois eixos principais (laicos): a memória do Holocausto e o relacionamento com o recém-criado Estado de Israel. Dois dos indicadores dessa laicização da identidade judaica apontados por Topel (2005) são a adoção da língua portuguesa – não somente o aprendizado do idioma, mas seu uso nas famílias e nos meios comunitários – e o deslocamento de grande número de judeus, saindo de bairros nos quais os judeus imigrados se concentravam (no caso de São Paulo, o bairro do Bom Retiro) para bairros de classe média-alta, inserindo-se tanto ou mais em meios burgueses brasileiros do que judaicos propriamente ditos. Topel (2005) ainda destaca que houve absorção da cultura local com o passar do tempo, demonstrando a capacidade de assimilação dessas pessoas ao Brasil (mesmo que essa assimilação não implique em abandono das raízes judaicas).

2.2 Judeus em Curitiba

Os primeiros judeus a se instalarem no Paraná, em 1889, vieram da Galícia Austríaca numa leva de imigrantes não-judeus daquela região. Eram os cinco homens e as três mulheres da família Flaks e os dois irmãos Rosenmann, que se

⁴ Refere-se ao idioma *idish* e à cultura (literatura, teatro, música) produzida nessa língua, derivada do alemão medieval mas escrita em caracteres hebraicos. Era falada principalmente pelos judeus do Leste Europeu.

estabeleceram na recém-criada colônia agrícola polonesa de Tomás Coelho, atual Barigüi (GOUVEA, 1980, p. 44).

Esses primeiros imigrantes, apesar de se dirigirem a áreas rurais, já desde o início se dedicaram àquelas atividades que conheciam na sua terra natal, portanto ao armazenamento e comercialização da produção agrícola. Lentamente, outras poucas famílias vinham estabelecer-se em Curitiba, contando geralmente com a ajuda do já estabelecido Max Rosenmann (cuja residência também servia de local para prática cultural e religiosa desses poucos judeus). O mais comum era a vinda primeiramente apenas de homens, os quais uma vez estabilizados traziam então o restante da família (GOUVEA, 1980).

Ainda de acordo com essa autora, em 1913 é fundada a *União Israelita do Paraná*, primeira instituição judaica do estado, que neste momento contava com 12 famílias e mais 17 homens solteiros ou que ainda não haviam trazido suas famílias. Gouvea (1980) ressalta que nesse primeiro momento a religião era o elemento central dessa comunidade, até por tratar-se de judeus vindo da Europa Oriental, na qual o processo de emancipação ainda estava muito atrasado. Havia também projetos de auxílio aos membros recém-imigrados. Em 1917 é fundada uma nova organização paralela a União, o *Shelom Sion*, ligada ao movimento sionista, a qual a maioria dos judeus de Curitiba era até então indiferente. Essas instituições, junto com outras formadas nos anos seguintes, se juntam em 1920 para formar o *Centro Israelita do Paraná* (GOUVEA, 1980).

O período entreguerras presenciou um aumento expressivo na imigração judaica. O aumento do número de judeus em Curitiba fez a comunidade sentir a necessidade de construir um cemitério, viabilizado no bairro Água Verde em 1926, e a Escola Israelita Brasileira Salomão Guelmann, aberta em 1927 e oficializada em 1935 (GOUVEA, 1980).

A metodologia educacional adotada na escola evidencia algumas das transformações ocorridas na coletividade judaica. Já na sua fundação, a escola adotou o modelo então praticado na Europa Oriental, onde, ainda que timidamente, a *Haskalá*⁵ se tornava mais presente. Assim, ao invés de adotar na sua escola o modelo da *Yeshiva* – escola religiosa – adotou, de acordo com o momento, o modelo da *Tarbut* ou da *Zischa*. Estas se diferenciam pela ênfase na língua hebraica na primeira e no *idish* na segunda (refletindo o embate entre correntes sionistas e *idishistas*, da qual a vertente sionista saiu preponderante mais tarde). Ambas porém, priorizavam o ensino das disciplinas comuns do sistema escolar, visando preparar seus alunos para a vida prática na sociedade geral (GOUVEA, 1980).

A comunidade judaica de Curitiba efetivamente se formou, então, a partir da década de 1920. É, portanto, um grupo imigrante distinto daqueles mais estudados no que concerne ao tema “Imigração para o Paraná”, tanto no que se refere ao período temporal, como em termos de suas características. Nadalin (2001) insere o grande fluxo migratório para o Paraná (e, com certas generalizações, para o Brasil) no período 1850-1930, quando teriam se instalado no Paraná, em sua estimativa, cerca de 116 mil imigrantes. A partir desse momento, ainda de acordo com o autor, as migrações internas entre regiões do Brasil ou entre áreas rurais e urbanas torna-se mais importante do que a imigração estrangeira – inclusive com fomento governamental (IPARDES, 2006). A imigração judaica, portanto, ganha força (ainda que quantitativamente pequena em comparação a outros grupos) no período final desse grande período estabelecido

⁵ Traduzido como iluminismo judaico. É a corrente de pensamento surgida nos meios judaicos que procurava aliar a cultura judaica com os valores iluministas, incentivando a integração dos judeus à sociedade europeia e à cultura secular.

por Sérgio Nadalin, e se estende um pouco além dele, até a década de 1950. Outras diferenças importantes se referem às motivações de saída e estabelecimento no Brasil. A maioria dos imigrantes vindos para o Brasil entre o final do século XIX e início do século XX era proveniente de áreas rurais na Europa e procuravam escapar de condições materialmente ruins de vida ocasionadas por problemas econômicos, guerras e crises de abastecimento. Já os imigrantes judeus, ainda que as condições materiais também colaborassem no caso daqueles provenientes do Leste Europeu, vinham principalmente fugindo de perseguições antissemitas (e carregariam essa experiência consigo, conforme será analisado mais adiante). A maioria dos imigrantes descritos em Nadalin (2001) também se dirigia, ao menos em um primeiro momento, às zonas rurais ou às redondezas de grandes cidades (mas ainda assim dedicando-se prioritariamente à agricultura, abastecendo esses núcleos urbanos). Enquanto alguns se dirigiam para trabalhar nos grandes latifúndios (principalmente cafeeiros e no Oeste paulista), frequentemente em condições degradantes de trabalho, havia, principalmente na região Sul do país (no que, portanto inclui o Paraná), incentivo para que imigrantes se estabelecessem em pequenas propriedades que lhes eram concedidas ou vendidas a custos subsidiados por políticas públicas federais ou regionais de atração de imigrantes. Nadalin (2001) destaca que essa política era voltada para que se produzissem alimentos (já que os grandes latifúndios produziam prioritariamente café para exportação), mas que também visava o povoamento das regiões mais distantes e, dentro de uma lógica liberal que ganhava força, desenvolver novas formas de trabalho, livres do sistema escravista e que auxiliassem na construção de uma “nova nação”, mais próxima das potências europeias, vistas como modelo para um Brasil considerado atrasado, atraso cujo grande símbolo seria o trabalho escravo – não somente pelo regime forçado, mas também, dentro de uma concepção racista, por ser executado por negros, índios e mestiços, que carregariam “vícios de

origem”, em contraposição aos “colonos morigerados e laboriosos” (NADALIN, 2001, p. 73). Já os judeus se dirigiram quase exclusivamente para os grandes centros urbanos – até por isso, dentro do Paraná, nossa análise pode praticamente se ater exclusivamente à Curitiba –, voltando-se principalmente para as atividades comerciais, e não se inseriam em nenhuma política pública de imigração (quando estas existiam, era para limitar ou proibir a imigração judaica, não para incentivar ou organizá-la no território brasileiro).

Feldman (2010) destaca como os judeus imigrantes se dedicaram às ocupações profissionais que já conheciam das suas regiões de origem no Leste Europeu. Assim, grande parte dos judeus se dirigiu ao comércio, em especial de tecidos e roupas. Sem capital para ter sua própria loja, frequentemente se tornavam mascates. As redes de solidariedade interna exerciam um importante papel nesse momento: em entrevista, um dos fundadores da revista *O Macabeu* (CHAMECKI, 2016) ressalta a ajuda que muitos da geração de seu pai receberam do *Hilfsverein* (literalmente associação de ajuda) quando chegaram a Curitiba, na década de 1920. Com o tempo, diversos desses judeus tiveram sucesso econômico, ascendendo não somente economicamente, mas também socialmente. Essa ascensão se insere em um momento de intenso desenvolvimento econômico no Brasil e no Paraná a partir da década de 1950, e, no caso paranaense, a gradual substituição do foco agrícola pelo urbano (BREPOHL DE MAGALHÃES, 2001b), simbolizado, em termos políticos, pela transição, no início da década de 1960, dos governos Moyses Lupion e Bento Munhoz da Rocha (ligados a grupos oligárquicos das primeiras décadas do século) para Ney Braga e Paulo Pimentel, que, ainda que provenientes de famílias tradicionais, simbolizavam uma imagem “nova”, ligada ao moderno, ao urbano e ao industrial (IPARDES, 2006). Duas expressões dessa ascensão social observadas por Gouvea (1980, p. 107) são a mudança para bairros de classe média alta e a maior frequência de casamentos

mistos. A geração imigrante praticamente somente convivia entre si. No final da década de 1920 e décadas de 1930-40, a segunda geração já expande seu círculo social, principalmente através da inserção em profissões universitárias (FELDMAN, 2010) – Hannah Arendt já observara esse fenômeno entre os filhos de comerciantes emancipados na Europa –, porém casamentos com não-judeus permaneciam raríssimos. A partir da segunda e terceira geração de judeus nascidos em Curitiba, os casamentos mistos começam a se tornar mais frequentes, aponta Feldman (2010), ainda que encontrassem geralmente resistência dos membros mais velhos e das lideranças comunitárias, temerosas que a diminuição dos casamentos endogâmicos diluísse a identidade judaica da comunidade.

Regina Gouvea (1980) observa, através de dados quantitativos entre 1930 e 1970, como o elemento religioso perdeu a centralidade. Essas informações demonstram que a frequência à sinagoga caiu consideravelmente, bem como o hábito de acender velas no *Shabat*⁶ e de seguir a dieta *kasher*.⁷ Porém, a autora observa que aspectos mais exteriores e ligados mais à tradição do que a religião, tais como a realização do *seder de Pessach*⁸ e ter uma *mezuzá*⁹ na porta de casa são mantidos. Por isso, não é correto afirmar que há um processo de perda de identidade judaica propriamente dita, mas

⁶ Sábado, dia de descanso, que se inicia com o acender de velas na noite de sexta-feira.

⁷ Leis que determinam alimentos permitidos e formas de obtenção, armazenamento e preparo dos mesmos. Proíbe, por exemplo, a carne de porco e a mistura de carnes com derivados de leite.

⁸ Celebração que marca a libertação dos hebreus da escravidão no Egito, liderados por Moisés. Cai no mês de março ou abril do calendário gregoriano.

⁹ Pequeno rolo de pergaminho contendo trechos específicos da Torá, fixado no umbral direito das portas de casas judaicas.

mais uma mudança em relação à quais são os eixos centrais dessa identidade.

Assim, o Centro Israelita do Paraná se tornou uma espécie de clube, elevando as atividades sociais, culturais, esportivas e de lazer ao mesmo patamar do religioso. Essa perda de centralidade do aspecto religioso já era perceptível na década de 1950, e consolidou-se nas duas décadas posteriores com a construção da sinagoga em um espaço à parte do centro. (GOUVEA, 1980). Mais tarde, na década de 1990, foi criada a *Kehilá* (comunidade), congregando todas as instituições judaicas (sinagoga, clube, movimento juvenil, escola...), exceto o *Beit Chabad* (sinagoga ultra-ortodoxa), em um mesmo espaço físico (FELDMAN, 2010), mas não necessariamente tendo a sinagoga como grande ponto referencial.

Ainda que Hannah Arendt tenha destacado o pouco poder político dos judeus como grupo na Europa e sua falta de percepção do desenvolvimento do antissemitismo político, não é correto afirmar que os judeus europeus fossem totalmente despolitizados, seja em termos do seu próprio destino como da sociedade em geral. Assim, trouxeram da Europa as diversas correntes que já os influenciavam lá. As principais discussões se relacionavam ao apoio e da forma desse, caso positivo, ao movimento sionista. Paralelo a um conflito entre as vertentes de esquerda e direita do sionismo, a comunidade judaica observa um conflito entre sionistas e *bundistas*.¹⁰ O ápice desse conflito em Curitiba ocorre em 1954, quando em uma cisão formal entre estes dois grupos, os socialistas não-sionistas, expulsos, já bastante minoritários,

¹⁰ Refere-se ao Bund – partido operário judaico surgido no Leste Europeu. Se opunha ao sionismo, acreditando que o combate ao antissemitismo deveria dar-se através do socialismo. Porém, não defendiam a dissolução da identidade judaica, valorizando a cultura *idish* e advogando por uma autonomia cultural dentro da nova ordem.

fundam a SOCIB (Sociedade Cultural Israelita Brasileira do Paraná), a qual dura formalmente até 1964 (FELDMAN, 2010). De acordo com Feldman (2001), já havia em Curitiba grupos judeus de tendência socialista internacionalista desde a década de 1930, críticos à postura da comunidade em relação ao sionismo e à apatia da mesma frente aos problemas políticos e sociais do Brasil (até porque muitos membros da coletividade tinham medo que as autoridades brasileiras estabelecessem uma relação entre judeus e o comunismo). Assim, já havia uma divisão informal entre o CIP e os *Roite* (vermelhos, em *idish*). A cisão formal ocorreu quando o CIP rejeitou abrigar em seu espaço uma palestra de um jornalista judeu uruguaio simpatizante do comunismo. A SOCIB passou a abrigar esses dissidentes, que, com algumas exceções, pouco se misturavam com os membros do CIP, abrigando algumas atividades políticas (havia integrantes ligados ao PCB), mas principalmente culturais, na perspectiva de valorização da cultura *idish* e não do sionismo – Feldman (2001) destaca que boa parte dos frequentadores da SOCIB o faziam mais por identificação com a cultura *idish* do que com o socialismo. Mesmo após o fim da SOCIB como entidade, continuou havendo certa dose de preconceito contra aqueles que a constituíram e questionaram a narrativa que se pretendia hegemônica na sociedade, de adesão ao sionismo e de evitar choques com o poder local constituído (FELDMAN, 2001).

Com o tempo, o sionismo se torna ideologia hegemônica na coletividade judaica. Feldman (2010) observa que em comunidades maiores, como as do Rio de Janeiro e de São Paulo, o conflito entre sionistas de esquerda e de direita permanece de forma mais explícita, havendo nesses casos vozes expressivas dentro das comunidades judaicas críticas às políticas do Estado de Israel: um exemplo seria a reação crítica que houve ao episódio de *Sabra e Shatila* em 1982. Naquela ocasião, durante a guerra do Líbano, em vingança ao assassinato do presidente eleito do Líbano Bashir Gemayel, tropas falangistas cristãs

libanesas pediram autorização do exército israelense, que ocupava então a região de Beirute, para entrar no campo de refugiados palestinos de Sabra e Shatila, supostamente atrás dos assassinos de Gemayel (não havia nenhuma prova de que o atentado partira desse campo). Nos três dias seguintes, as tropas falangistas massacraram a população civil do campo. O número de mortos é estimado em cerca de 3000 pessoas. Mais tarde, provou-se que o exército de Israel tinha ciência do que estava ocorrendo, mas optou por não agir, gerando revolta na opinião pública internacional e em Israel, cuja Suprema Corte considerou o então Ministro da Defesa Ariel Sharon corresponsável pelo massacre. Ariel Sharon foi demitido do cargo, o que não o impediu de quase 20 anos mais tarde se tornar Primeiro Ministro de Israel. Feldman (2010) relata que setores da comunidade carioca e paulistana manifestaram publicamente sua condenação e o desconforto em relação à atitude do governo israelense. As comunidades menores, no entanto, se mantiveram receosas de expor Israel e ficaram omissas, ou então mantiveram suas críticas fechadas internamente.

Em Curitiba, possivelmente por tratar-se de uma comunidade menor e por isso se sentir mais vulnerável, a crítica ao Estado de Israel e ainda mais ao sionismo geralmente não são muito bem vindas. Quando toleradas, é esperado que se mantivessem no foro íntimo e não divulgadas para fora da comunidade.

Portanto, o que observamos é que, já um pouco perceptível na década de 1920 e principalmente a partir das décadas de 1950 e 1960, novos pilares se constituem como base da identidade judaica dessas pessoas. Dois eventos são essenciais para compreender essa “nova” identidade judaica: o Holocausto e a criação do Estado de Israel. A partir da década de 1950, a identidade judaica de grande parte dos judeus curitibanos e a forma como procuram evitar a perda do seu sentimento de “judeidade” passa a gravitar em torno desses dois eixos.

Assim, Feldman (2010) elenca algumas práticas através das quais essa identidade passa a se manifestar: frequentar o CIP como sede social e recreativa; matricular os filhos na escola israelita; integrar os filhos em movimentos juvenis (no caso de Curitiba, a única opção é o *Habonim Dror*);¹¹ visitar Israel uma ou mais vezes na vida e manter vínculo com o país; frequentar a sinagoga em datas específicas (grandes festas, maioridades religiosas, casamentos...); celebrar em família o *Pessach*; manter o ciclo da vida judaica na família (*Brit Milá*, *Bar/Bat Mitzvá*;¹² casamento religiosos, sepultamento em cemitério judaico).

Finalmente, cabe elucidar brevemente a composição demográfica da comunidade judaica de Curitiba, com base na dissertação já referida de Regina Rotenberg Gouvea. De acordo com sua análise (cujos dados terminam em 1970), a comunidade teve um crescimento populacional até a década de 1960, passando de 914 pessoas em 1930 para 1567 em 1965. A partir de então a quantidade de judeus em Curitiba apresentou estabilidade, em função do fim dos grandes fluxos migratórios e das taxas de natalidade e mortalidade dos judeus de Curitiba. De acordo com o censo de 2010, há no Paraná 4122 judeus (IBGE, 2010), a maioria deles residentes em Curitiba. Acreditamos que as diferenças na quantidade não se deva à um aumento grande na população judaica local no período, mas a diferenças nos critérios para definir os indivíduos como judeus.

¹¹ Movimento juvenil judaico sionista socialista. Existe em diversos países no mundo, tendo sua primeira sede no Brasil em Porto Alegre em 1945 e logo se espalhado por outras capitais. De início visava a ida de seus membros para *kibbutzim* – fazendas coletivistas – em Israel. Hoje em dia segue em teoria com os mesmos ideais sionistas e de esquerda, porém é na prática bastante ligado a comunidade e as opiniões hegemônicas desta, sendo muito mais um movimento educativo comunitário.

¹² Rito de passagem para a fase adulta. O Bar Mitzvá ocorre geralmente aos 13 anos para os meninos e o Bat Mitzvá aos 12 anos para as meninas.

2.3 A imprensa comunitária

Entre comunidades de imigrantes relativamente intelectualizadas e fechadas é comum observar a criação de veículos de imprensa própria. Marion Brepohl de Magalhães (2014), ao analisar as comunidades alemãs na região Sul do Brasil, relata tal fenômeno:

[...] se dedicavam a discorrer sobre um universo restrito regionalmente, com uma temática que não ultrapassava os limites da própria comunidade local. Eram pequenas tiragens, que variavam de região para região, e, se houve alguma circulação desses conteúdos, isto se deveu muito mais ao público leitor, em seus contatos com amigos e parentes de outras localidades, do que à intenção de seus autores. Tratava-se de um conjunto de textos de caráter dileitante, patrocinados por associações recreativas e de caráter religioso, ou de noticiosos com informações práticas para os colonos. Segundo Kuder (1937) tratava-se de uma literatura mercenária e de baixa qualidade, fabricada como um pequeno negócio semi-artesanal.

Detecta-se nela um certo patriotismo citadino, que se nutria da história comemorativa local. [...] seus autores eram filhos e netos de imigrantes, que reproduziam as memórias e relatos de seus ascendentes, vistos como desbravadores deste novo mundo, pioneiros que exerciam sobre o passado uma autoridade inquestionável (BREPOHL DE MAGALHÃES, 2014, p. 83-84).

Se por um lado essa imprensa produzia “um efeito psicológico de distanciamento com relação ao passado” (BREPOHL DE MAGALHÃES, 2014, p. 84), também se apresentava, neste caso, a imprensa da coletividade alemã, como uma “defesa da germanidade como forma privilegiada de se fazer frente a um adversário que passa a

lhe ser comum, a saber, a denominada cultura luso-brasileira” (BRE-POHL DE MAGALHÃES, 2014; p. 98). Portanto, observamos que a imprensa tem, para esses grupos, a função de ao mesmo tempo auxiliar na integração desses imigrantes ao novo lar e de preservar a coesão da comunidade contra a assimilação à cultura desse novo lar.

Nas comunidades judaicas no Brasil o processo não foi muito diferente. Até aproximadamente a década de 1940, a maioria dos jornais judaicos eram publicados em *idish*, língua de origem da maior parte da colônia – ainda que houvessem jornais escritos em alemão, como o informativo *Mitteilung* da Congregação Israelita Paulista (fundada por judeus alemães em 1937) e aos poucos aumentasse o número de jornais em português.

O primeiro jornal brasileiro em *idish* do qual se tem registro é o *Di Menscheit* (Humanidade), que começou a ser publicado em Porto Alegre, em 1915. De acordo com Lesser (1995, p. 80), “A criação de jornais judaicos indica que os migrantes estavam aceitando o Brasil como ‘lar’”. Ainda de acordo com o mesmo autor, o primeiro jornal judaico em português, *A Columna*, data de 1916, fundado por um intelectual carioca em Belém do Pará (comunidade de origem marroquina que, portanto, não falava *idish*).

Com a chegada de um contingente maior de judeus ao Brasil a partir de 1920, a imprensa judaica também se expande. Nesse período se destaca um dos mais bem-sucedidos jornais em *idish*: o *Dos Idische Vochenblatt* (O Semanário Judaico), semanário pró-sionista fundado por Aron Kaufman, em 1923, no Rio de Janeiro (LESSER, 1995). Contudo, apesar do apoio aos movimentos de imigração para a Palestina (então sob mandato britânico), o jornal, de acordo com Lesser, estimulava e procurava auxiliar a imigração judaica para o Brasil (introduzindo inclusive anúncios de passagens em português, além do *idish*).

Os diversos veículos de imprensa das comunidades também refletiam os embates políticos das mesmas. Lesser (1995) inclusive relata as preocupações da ICA que o viés pró-sionista e esquerdista (nesse momento a corrente dominante do sionismo tinha tendências socialistas) de muitos desses jornais prejudicasse seus esforços junto ao governo brasileiro. Por isso, o ICA fundou em 1923 a revista *Ilustração Israelita*, em português e *idish*, “de interesse geral para os judeus brasileiros, passando ao largo de quaisquer opiniões políticas que pudessem ‘ofender os sentimentos nacionais brasileiros’” (LESSER, 1995, p. 82). Dessa forma, observa-se que, com o tempo, o português se tornou o principal idioma da imprensa judaica, visando e refletindo uma crescente adaptação desses judeus à sociedade a sua volta, ainda que com claro objetivo de manter a união e as tradições judaicas.

Em Curitiba não encontramos trabalhos versando sobre imprensa judaica local. Há indícios de informativos comunitários em *idish* e português, no entanto, aparentemente nenhum deles teve circulação relativamente maior ou durabilidade, até o surgimento da revista *O Macabeu*, em maio de 1954.

CAPÍTULO 3

A REVISTA MACABEU

O Macabeu foi uma revista publicada pelo Grêmio Esportivo do Centro Israelita do Paraná (a partir de 1965 pelo próprio Centro Israelita do Paraná) e distribuído gratuitamente para todos os interessados, dentro da comunidade ou até em outras cidades. No início da publicação, o centro tinha a denominação de *Centro Mosaico do Paraná*. Esta denominação era referente a uma imposição do regime Getúlio Vargas (de modo ao centro ser uma associação religiosa – permitida – e não nacional não-brasileira). O nome original com a palavra “israelita” seria retomado pouco mais tarde. A primeira edição de *O Macabeu* referindo-se como órgão do Grêmio Esportivo do CIP (Centro Israelita do Paraná) é a de número 14, de julho-agosto de 1955 (vide imagens 1 e 2 do anexo).

O nome *O Macabeu* se refere aos macabeus e especialmente seu líder Yehuda Macabi, integrantes de um exército rebelde judeu que entre 167 A.E.C. e 164 A.E.C. se revoltou contra o domínio selêucida na terra de Israel, em especial após o governante selêucida Antíoco IV ter introduzido o culto a Zeus no templo de Jerusalém. Durante essa revolta, teria ocorrido o milagre lembrado na festividade de *Chanuca*, quando, já com o templo retomado, o óleo que mantinha a *menorá* (candelabro de sete braços) acesa, que seria suficiente para somente um dia, durou oito. A revolta, bem sucedida, inaugurou a dinastia hasmoneia, que governou a região até 63 A.E.C., quando foram subjulgados pelos romanos. Em termos religiosos, *Chanuca* é uma festa secundária, mas que ganhou relevância nas comunidades judaicas no século XX. Um dos motivos está atrelado a sua data, que, ocorrendo em

dezembro, é próxima ao natal cristão. Outro motivo, talvez mais significativo neste caso, é que a vitória dos macabeus foi retomada com vigor pelo movimento sionista, que via nesta narrativa um caso exemplar para inspirar sua própria luta por soberania judaica na região. A escolha do nome da revista, portanto, se insere numa retomada geral da memória dos macabeus pelo movimento sionista, que, como já visto, era muito influente na comunidade (e seria na revista), sinalizando um orgulho da identidade judaica atrelada ao Estado de Israel e a independência e força do povo judeu. Retomada na qual também podemos inserir outros exemplos, como a fundação de diversos clubes e associações judaicas (principalmente esportivas) com o nome Macabi, e as Macabíadas, espécie de Olimpíadas judaicas, criada em 1932 e realizadas de quatro em quatro anos em Israel (mesmo antes da criação do Estado), reunindo competidores judeus de todo o mundo e israelenses (podendo ser israelenses não-judeus).

O Grêmio foi uma entidade formada por jovens, principalmente estudantes universitários e recém-formados, da coletividade e ligada à diretoria do CIP, mas conservando certo grau de autonomia. Com base nas informações da própria *O Macabeu*, o Grêmio foi fundado em dezembro de 1934,¹³ tendo realizado de início atividades principalmente de cunho esportivo para os jovens da coletividade. Com o tempo, passou a se dedicar também a outras atividades sociais e culturais, voltadas principalmente para o público jovem, mas por vezes para toda a comunidade, ao ponto de, quando da fundação da *O Macabeu*, já contar, além de um departamento esportivo, com um departamento cultural e um social. Os jovens associados do Grêmio deviam pagar uma taxa para manutenção das atividades. Esses

¹³ Infere-se essa informação a partir dos editoriais dos números 8 (dezembro de 1954) e 18 (dezembro de 1955), os quais celebram respectivamente, os 20 e 21 anos de fundação do Grêmio.

mesmos sócios elegiam anualmente uma nova diretoria (e também uma diretoria para *O Macabeu*), já que, ainda que ligados oficialmente ao CIP, o Grêmio operava autonomamente. Assim, o Grêmio representava um espaço de realização de atividades e socialização dos jovens judeus de Curitiba, constituindo-se, pelo seu aspecto mais despolitizado e formalmente ligado ao CIP, como uma organização alternativa – mas por muitas vezes também complementar (já que muitos jovens frequentavam as duas entidades) – ao socialista e chalutziano¹⁴ Dror (o Grêmio também representava um espaço aberto a jovens um pouco mais velhos, já que no Dror dificilmente permaneciam após os estudos universitários ou a entrada no mercado de trabalho).

De acordo com a entrevista de Zalmen Chamecki (2016), um dos fundadores da revista, esta foi criada por sete ou oito jovens na faixa dos vinte anos de idade, a maioria já nascida no Brasil, filhos de imigrantes vindos da Polônia e outros países do Leste Europeu. De acordo com ele, “chegamos à conclusão, por que não montamos algo mais útil do que ficar simplesmente jogando baralho ou conversando? Aí resolvemos montar a *O Macabeu*” (CHAMECKI, 2016).

O Macabeu se definia como fiel no “sentido apartidário e espírito sionista, que sempre caracterizaram essa revista” (número 34, fevereiro-março 1958, p. 3). Essa definição deixa claro que, para os editores do jornal, o sionismo não era uma ideologia política, mas sim

¹⁴ Essa denominação aos movimentos sionistas como o Dror refere-se aos *chalutzim* (pioneiros, em hebraico), pessoas que foram para a “terra de Israel” antes do estabelecimento do Estado de Israel. Nesse caso, refere-se ao fato do sionismo do Habonim Dror pregar o fim da diáspora com a emigração de todos judeus para Israel, enquanto que o Grêmio, ainda que na prática pregasse uma espécie de “amor a Israel”, não era uma instituição chalutziana por não ter como finalidade a ida de seus membros para Israel.

parte essencial da identidade judaica e, supostamente, consensual entre os membros da coletividade. “com a finalidade de comentar principalmente, especificamente ou basicamente assuntos da comunidade judaica de Curitiba” (CHAMECKI, 2016), *O Macabeu* era redigido por voluntários e os custos de impressão e entrega eram pagos pelos anúncios nas páginas do mesmo (realizado, em geral, por empreendimentos comerciais cujos donos eram judeus). Aproximadamente entre um quarto e um terço das páginas eram ocupadas por anúncios (que poderiam ocupar uma página sozinha ou dividi-la com outros) ou com páginas sociais, para a qual os membros que desejassem nela constar também contribuía financeiramente (vide imagens 3, 4 e 5 anexas). O tamanho de cada publicação também variava bastante, desde 25 até 90 páginas de tamanho A5. A publicação pretendia-se mensal, porém em diversos momentos a frequência foi mais intermitente. Nos primeiros anos, a publicação era mais frequente, tendo de abril de 1954 (primeira edição), até o final de 1961, 50 números. Os 40 anos seguintes tiveram somente mais 68 edições, até o último número, em 2001 (a última edição é a de número 120, porém foram publicadas somente 118 edições ao total).

Em 1965, a revista deixa de ser um órgão oficial do Grêmio e passa a ser vinculada diretamente ao Centro Israelita do Paraná (a primeira edição com essa denominação é a de número 63, de maio-junho de 1965). Porém, já antes a participação da direção do Centro na revista era crescente e o teor da publicação pouco era alterado. Em função disso, acreditamos que a análise pode ser continuada sem prejuízos. O Grêmio deixaria de existir como entidade autônoma alguns anos mais tarde, ainda que não tenha sido encontrada uma data precisa. De acordo com Sara Schulman, ativa na comunidade na época (chegou a escrever artigos para a *O Macabeu*, embora não tenha sido do corpo editorial da revista), em entrevista, o Grêmio não foi exatamente extinto, mas incorporado ao CIP como um departamento de

juventude: “realmente foi integrado à comunidade [...] o grêmio aos poucos foi se dissolvendo. [...] *O Macabeu* foi sempre ligado ao grêmio e à comunidade judaica em geral, por exemplo, eu não fazia parte do grêmio, mas eu também escrevia” (entrevista com SCHULMAN, 2015).

Após a edição 70 (de março-abril de 1970), a revista deixa de ser publicada. A partir de 1975, ela retorna sob novo formato e direção e completamente desvinculada do período anterior, mantendo somente o nome (os redatores da “nova *O Macabeu*”, na primeira edição de 1975, sequer sabem quantos anos a revista ficou sem ser publicada e qual seria seu número atual – a numeração retorna a partir da edição 77, mas que deveria ser o número 75). Consideramos que este evento, mais do que a mudança da entidade redatora, constitui uma ruptura na trajetória da revista de modo a estabelecermos na edição 70 o marco final de nosso recorte temporal.

Sendo o objetivo da revista abranger toda a coletividade judaica curitibana como público sem gerar controvérsias muito sérias, é razoável supor que as opiniões expressas em *O Macabeu* refletissem pontos de vista próximos do que se esperava hegemônico e não somente de um pequeno grupo dentro da comunidade. Zalmen Chamecki (2016), um dos fundadores da revista, inclusive chama a revista de “órgão representativo da comunidade israelita do Paraná”. Por isso, polêmicas maiores eram evitadas a todo custo, especialmente sobre questões que não fossem internas à comunidade (como a construção de uma sede nova, a escola, etc.). Essa necessidade tem fundamentação inclusive material, pois alguns dos patrocinadores da revista poderiam retirar seu apoio caso a revista se envolvesse em controvérsias, como chegou a acontecer de acordo com Léo Kriger no texto “Sem censura” da edição 62 (março-abril 1962, p. 21), após a publicação de um texto polêmico, ainda que sobre temas internos da coletividade.

Devemos, contudo, problematizar esse suposto consenso. A coletividade judaica de Curitiba era bastante diversa, tendo no período inclusive uma dissidência interna de esquerda não-sionista (SOCIB), além de diversas formas de interpretação e vivência de questões religiosas, políticas e culturais internamente. Mais preciso do que supor que a *O Macabeu* refletisse um consenso comunitário, a revista procurava produzir um consenso.

Além disso, é relevante notar que a revista era editada por uma organização de jovens (ainda que o conteúdo da revista não seja exclusivamente juvenil), portanto, ainda que a busca seja por posições consensuais na coletividade, acreditamos que seja possível identificar as preocupações e interesses principalmente dessa parcela – essa diferenciação talvez seja especialmente importante nos primeiros anos da revista, quando os jovens eram quase todos já nascidos ou crescidos no Brasil, enquanto boa parte das gerações mais velhas haviam vindo como imigrantes. De acordo com Sara Schulman (2015), em entrevista, “eram elementos da primeira geração já no Brasil [...] muitos que tinham vindo crianças ainda de outros países antes da segunda guerra”.

De modo geral, as seções da *O Macabeu* variavam bastante, sendo constantes ou muito frequentes somente o editorial e as seções “O Grêmio em Marcha”, a qual faz um relato sobre as atividades do momento nos diversos departamentos do grêmio; a página social, que incluía felicitações por casamentos, nascimentos, formaturas, bar/bat mitzvas, entre outras; e as seções de humor, “Don Liberman” e “Maca Shut’s”. Portanto, optamos por analisar a revista não dividida por seção, mas por temática (com a ressalva clara que um artigo pode abranger mais de um tema, acreditamos que, não seguida de forma ortodoxa, essa sistematização pode ser útil na análise proposta).

Optamos por dividir as reportagens e artigos em seis temáticas, sobre as quais será realizada uma reflexão individual: *Antissemitismo e*

Holocausto; Imagem e relação com o Brasil (inclui artigos sobre o Brasil, Paraná ou Curitiba de modo geral, sua sociedade, panorama político, relação com judeus...); *Cultura judaica* (não somente artigos de âmbito religioso, mas de cultura judaica de modo geral); *Questões internas* (desde relatos de atividades do grêmio até discussões internas sobre os problemas da coletividade, incluindo também as contribuições de outras instituições da comunidade); *Israel e sionismo; Cultura geral* (inclui seções de humor, produções de literatura interna, resenhas literárias...). Os 70 números, referentes aos anos de 1954 até 1970, totalizam 1.358 artigos e reportagens, além de um editorial e uma capa (geralmente uma imagem reproduzida de forma semi-amadora) por publicação e das peças publicitárias, os quais também são analisados dentro das categorias definidas.

Cada um dos 1.358 artigos foi classificado em uma dessas categorias e o resultado se encontra na tabela abaixo. Ressalvamos novamente que tal categorização é certamente limitada, porém a consideramos útil para uma impressão preliminar que será melhor analisada nas reflexões qualitativas a seguir.

Categoria	Quantidade de artigos	Quantidade relativa ao total
Antissemitismo e Holocausto	43	3,17%
Imagem e Relação com o Brasil	52	3,83%
Cultura judaica	117	8,62%
Questões internas	673	49,56%
Israel e sionismo	214	15,76%
Cultura geral	259	19,07%

Tabela 1: Distribuição dos artigos da revista *O Macabeu*.

3.1 Antissemitismo e holocausto

Os estudos sobre judeus no Brasil indicam a memória do Holocausto e o sentimento de rejeição em virtude do antissemitismo, seja ele real ou inflado pela lembrança do passado, como um dos pilares essenciais da identidade judaica contemporânea. Tais trabalhos, no entanto, são, em sua maioria, focados em um passado muito recente. No período abarcado, ainda que grande parte da coletividade tenha vindo para o Brasil fugindo de perseguições antissemitas e a lembrança do Holocausto ainda esteja viva, o tema, ainda que não possa ser ignorado, não é tão presente nas publicações da *O Macabeu* – em especial nas primeiras edições, ainda na década de 1950 – como seria de se esperar caso fosse tão importante para a identidade desses indivíduos.

Uma possibilidade de explicação para a surpreendente escassa presença do Holocausto nos artigos de *O Macabeu* reside no próprio período. Seguindo a linha de raciocínio de Maurice Halbwachs (1990) em *A Memória Coletiva*, a mera lembrança de um acontecimento não a transforma automaticamente em memória coletiva, pois, conforme já indica o nome, esta somente se dá no ambiente de um grupo e a transformação e reconstrução dessa lembrança individual em memória coletiva é um processo social. Portanto, não basta haver a lembrança individual, esta precisa ser reconhecida pelo grupo como parte da memória coletiva.

Primeiramente, portanto, o tempo transcorrido dos eventos do Holocausto ainda era relativamente curto. Dentro desse curto período, muitos dos sobreviventes ainda nutriam certa vergonha de relatar seus testemunhos misturada a um sentimento de culpa por terem sobrevivido, além de, após a tragédia, muitos somente quererem “misturar-se a multidão, tornar-se cidadãos normais, e acima de tudo aspiravam o anonimato” (LECOMTE, 2007, p. 206). Paralelo a isso, a versão que o

movimento sionista (como já visto, outra grande influência identitária e com forte presença na *O Macabeu*) tentava criar da história judaica ainda não incluía o cultivo da memória do Holocausto (com exceção dos casos de resistência armada) nesse momento. De acordo com Avraham Milgram, em entrevista a Michel Gherman, tal panorama só começou a se alterar na década de 70:

Na década de 50 e 60 havia aquela ideia, um estereótipo negativo de que o sobrevivente foi passivo, de que os judeus se deixaram assassinar como gado no matadouro. Havia uma grande incompreensão do que ocorrera. O sobrevivente era objeto de crítica, de vergonha. O oposto dele era o cidadão israelense que lutou, venceu, foi combativo, corajoso, altivo, que dizia: nós quando fomos ameaçados, olha como lutamos, vocês são o produto de tudo o que há de errado na Diáspora, vocês são uma aberração da Diáspora (GHERMAN, 2011, p.11).

Um aspecto que corrobora essa argumentação é a própria data escolhida para a memória do Holocausto em Israel, que se institucionalizou também nas comunidades da diáspora. O dia 27 de Nissán pelo calendário judaico (geralmente em abril) marca a data do levante do Gueto de Varsóvia, ressaltando assim muito mais a bravura dos que resistiram (mais tarde a concepção de resistência no Holocausto se alargaria, mas neste momento se referia à luta armada) do que a memória dos que pereceram ou sobreviveram.

Outro fato que aponta nesse sentido é que o livro de Primo Levi *É isto um homem*, que mais tarde se tornaria obra referencial em termos de testemunhos do Holocausto, foi, primeiramente, aceito somente por uma editora pequena, em 1947, tendo somente 1500 cópias vendidas de um total de 2000 publicadas (apenas em 1958, o livro seria relançado por uma editora de maior expressão). O livro de Levi é

paradigmático, pois além das reflexões acerca do poder concentracionário do nazismo, é um marco de valorização do testemunho do sobrevivente do Holocausto. A partir desta obra (que não foi a primeira literatura de testemunho do Holocausto, mas a que teve maior impacto) diversos outros sobreviventes também sentiram que não tinham mais que ter vergonha e que tinham o direito (e para alguns, mais tarde, até o dever), de relatar publicamente suas experiências. Isso, contudo, só ocorreria em maior escala a partir da década de 1960 e principalmente 1970. Quando das primeiras edições da *O Macabeu*, a obra de Levi ainda era pouco conhecida, e o testemunho pouco valorizado.

Portanto, a memória do Holocausto como pilar identitário ainda não estava totalmente corroborada pela comunidade judaica. Talvez por isso o tema não esteja tão presente nos primeiros anos da revista *O Macabeu*.

Quanto ao antissemitismo de modo geral, as poucas menções se devem possivelmente ao fato do passado recente do Holocausto poder gerar certa simpatia de alguns setores da população em relação aos sobreviventes judeus, à relativamente boa adaptação (ou percepção de que fora boa) dos judeus aos meios brasileiros (especialmente levando em conta que boa parte desses judeus carregava lembranças muito negativas da Europa, assim em termos comparativos, o Brasil claramente aparentava ser um local receptivo), à relativa simpatia que havia no Brasil nesse momento com o recém-criado Estado de Israel (situação que se alteraria principalmente após a Guerra dos Seis Dias, em 1967) e à visão já apontada por Jeffrey Lesser do judeu radicado como não-negro. A partir da década de 1960, a revista começa a divulgar alguns eventos de antissemitismo no Brasil e na América Latina. É possível que o distanciamento temporal com relação à Segunda Guerra Mundial tenha contribuído para um efetivo aumento dessas agressões. Porém, é também provável que, à medida que a memória do

Holocausto estivesse se consolidando e que a geração vinda da Europa e maravilhada com o pouco antissemitismo do Brasil (em especial após o fim do Estado Novo) quando comparado à Europa fosse dando espaço à geração já nascida ou crescida no Brasil, com uma visão menos idealizada do país, aumentasse a sensibilidade com relação ao antissemitismo. Assim, eventos que já ocorriam, antes interpretados como agressões pontuais ou de menor porte (ainda mais quando comparadas aos pogroms ou ao antissemitismo nazista) podiam ser vistos agora como um alerta contra um recrudescimento do antissemitismo e um retorno da *Questão Judaica* no Brasil.

Ao longo das 70 edições da revista *O Macabeu* analisadas observa-se que o tema era, no início, ainda menos presente do que a tabela aparenta. Os primeiros 45 números da *O Macabeu* compreendem somente 13 artigos diretamente dedicados ao tema. Os 5 números seguintes (de 1960 e 1961) contém, sozinhos, 9 artigos, alguns dos quais dedicados à repercussão da captura e julgamento de Adolf Eichmann, respectivamente em 1960 e 1961 (julgamento este que também alteraria de forma significativa a memória coletiva do Holocausto). É em função disso que, se considerados somente os três números publicados em 1961, a porcentagem de artigos relacionados a Antissemitismo e Holocausto sobe para mais de 10% do conteúdo da revista. O julgamento de Eichmann aparece como marco divisor dessa perspectiva, conforme será analisado mais adiante. Se antes o tema aparecia com raras menções, a partir de 1961 a memória do Holocausto se torna aspecto de grande importância na identidade judaica desses indivíduos – ainda que os artigos sobre o tema não superem aqueles sobre cultura judaica ou Israel.

Nos artigos sobre o tema, as menções ao Holocausto são variadas. De fato, já há, desde as primeiras edições, alguns textos enfocando o aspecto de memória de sofrimento e martírio (um artigo

condensado da *Time* na edição 3, de julho de 1954; o artigo de Guita Fuks sobre o diário de Anne Frank no número 23, de março de 1956; um texto sobre o Memorial ao Mártir Judeu Desconhecido em Paris, no número 41, de maio/junho de 1959; e um artigo extraído do Jornal do Brasil intitulado “O menino e a Morte” publicado no número 47 de abril-julho de 1960). Mas o tema mais frequente é, conforme seria de se esperar para o período, a resistência armada, especialmente o levante do Gueto de Varsóvia. Um caso é o do artigo de José Knopfholz de título “Luta no Gueto”, do número 12 de *O Macabeu* (Abril-Maio 1955, p. 11), o qual ainda transparece a influência da narrativa sionista de que não somente a resistência armada teria sido a única atitude digna de memória, como haveria sido realizada pelos grupos sionistas na Europa.¹⁵

Demonstraram os judeus seu valor espiritual e combativo ao desfraldarem, sozinhos, a bandeira azul e branca [cores da bandeira de Israel], num brado de revolta.

[...]

Enquanto os que, antes da guerra, ansiavam pela perpetuidade da Diáspora judaica, não se puseram depois à frente de sua defesa na hora da crise, foram exatamente aqueles outros, que não desejavam a Diáspora judaica e não acreditavam em sua sobrevivência, que despertaram e iniciaram sua defesa. E estes últimos só poderiam surgir entre os homens que realizaram a revolução em prol da pátria na vida judaica, que organizaram e educaram conquistadores e graças aos quais culminou o movimento sionista, com a libertação do Estado de Israel.

¹⁵ Hannah Arendt, em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, contesta essa ideia: “as testemunhas eram sinceras e disseram à corte que todas as organizações e partidos judaicos haviam desempenhado seu papel na resistência, de forma que a verdadeira distinção não devia ser entre sionistas e não-sionistas...” (ARENDR, 1999, p. 139).

A mesma linha de raciocínio está presente também no artigo de Calmon Knopfholz “O verdadeiro significado da rebelião dos Gueetos”, do número 47 de abril-julho de 1960 (p. 12):

Este espírito de heroísmo legaram-no os combatentes nos guetos aos que conquistaram o Estado de Israel, àqueles que constroem e defendem-no em nossos dias.

Podemos assim observar que a memória coletiva do Holocausto ainda estava em construção e mesclava elementos do sofrimento das vítimas com a narrativa sionista heroica da resistência.

O tema Holocausto voltaria à tona com o julgamento de Eichmann em 1961 (ano com três edições de *O Macabeu*). O caso Eichmann gerou grande repercussão mundial, mas, além disso, os intermináveis testemunhos apresentados no julgamento foram essenciais para que o sofrimento do Holocausto e a injustiça da situação (e não somente a resistência) se tornassem marcos na identidade judaica. Como destaca Norbert Elias (1997, p. 269) em *Os Alemães*:

Antes do julgamento de Eichmann, a enorme capacidade humana para esquecer coisas dolorosas, sobretudo se aconteceram a outras pessoas relativamente impotentes, já tinha começado a fazer seu trabalho. [...] O julgamento de Jerusalém reativou a memória, colocando uma vez mais em foco, de modo abrupto, os crimes nazistas.

O julgamento de Eichmann, até pelo local em que ocorre, também marca uma reconciliação da narrativa sionista com a memória do Holocausto. Finalmente, essa memória pôde ser incorporada e ampliada nessa narrativa – e é isso que possibilita que meios fortemente influenciados pelo sionismo, como a revista *O Macabeu*, dessem mais atenção a essa memória. Elias também destaca a importância do Estado (nesse caso Israel) para a preservação ou construção dessa memória:

De um modo geral, as vítimas da história, os grupos menos poderosos que foram derrotados, têm tido apenas uma pequena oportunidade de serem recordados. O principal quadro de referência do que é recordado como história continua sendo até hoje um Estado, e os livros de história ainda são, sobretudo, crônicas de Estados. O que temos aqui é um exemplo vivo. A lembrança dos judeus assassinados foi reacendida graças ao novo Estado judaico e a seus recursos de potência (ELIAS, 1997, p. 269-270).

Por isso, o primeiro aspecto observável deste caso é a corroboração da narrativa que o movimento sionista e agora o Estado de Israel construíam do julgamento. No número 48 de *O Macabeu* (janeiro-fevereiro 1961, portanto entre a captura e o início do julgamento), no artigo de José Cukiert “O Vesúvio Anti-semita”, é dito claramente: “O julgamento de Adolf Eichman é o julgamento do nazismo e não só dele, mas de todo aquele que deseja levar o homem a um novo cataclisma” (p. 29), enquanto na edição 49, de março-abril do mesmo ano, a seção “um fato em foco” afirma “nenhum castigo poderia ser mais refinado do que o fato de ele ser julgado em Israel” (p. 7).

O outro aspecto é que a partir desse momento (depois da captura, mas antes do julgamento e seu desfecho), se tornam mais frequentes os artigos sobre o Holocausto (nos 3 números de 1961 a quantidade quase se iguala às 47 edições anteriores) e agora enfocando aspectos além da resistência, em especial o sofrimento e a injustiça, como os relatos de Berl Brick “Era Sábado, Princípio do mês”, o texto “Uma simples judia”, de José Cukiert sobre Anne Frank, o qual se inicia com “Não pode haver pior crime que a eliminação dos jovens” (p. 51), uma forma bem diferente de abordagem, enfocando o sofrimento e o extermínio, ambos do número 49 (março-abril 1961) e “Críticas à Ciranda”, de Carlos Stein (*O Macabeu* 50, julho-agosto 1961), que trata o sobrevivente de um campo de concentração, não como um covarde passivo, mas como uma espécie de mártir:

Distingue-se Isaac Levi do trivial por seu braço e coração. Explico-lhes: foi ele prisioneiro (sem ser convicto) de um campo de morte. No antebraço esquerdo marcaram-lhe um número: 256.345 e o calor dos instrumentos foi tão poderoso que a alma também se estigmatizou (p. 15).

Portanto, o caso Eichmann indica uma mudança de paradigma, de modo que aos poucos o sofrimento geral do Holocausto se torne um marco identitário para esses judeus.

A partir de 1961, os artigos enfocando a memória do Holocausto são tema constante na revista, com especial destaque para as publicações em torno do mês de Abril devido ao *Yom Hashoá*, o dia da lembrança do Holocausto no calendário judaico.

A edição 54, de setembro-outubro de 1962, traz uma reportagem sobre o Museu do Holocausto de Jerusalém (*Yad Vashem*). Esse artigo é um exemplo da gradual mudança de paradigma para um maior enfoque na situação de todos os judeus vítimas do Holocausto e não somente na resistência armada. Outro caso é o artigo de Manhe Mendelson na edição 58 (março-abril 1963) de título “20º Aniversário do Levante do Gheto”, o qual valoriza outras formas de resistência além da luta armada, ao citar o orfanato de Ianus Kortshak¹⁶ e “outro exemplo de heroísmo foi o da professora Mira, que continuou dando aulas enquanto o número de seus alunos se ia reduzindo de 130 até os sete últimos” (p. 56).

¹⁶ Janusz Korczak (no corpo do texto optou-se por manter a grafia utilizada na revista), pseudônimo de Henryk Goldszmit, foi um médico e pedagogo judeu polonês. Já sendo diretor de um orfanato em Varsóvia, reabriu-o para crianças judias quando foi enviado para o gueto. Tendo recusado oportunidades de escapar para permanecer dirigindo seu orfanato, acabou deportado e morto no campo de extermínio de Treblinka, em 1942.

Outro aspecto novo que começa a aparecer é o de uma mensagem mais universal do Holocausto, não focada somente no caso judeu. Um exemplo está na mesma edição 58, no texto “O Levante da Dignidade” de Henrique Knopfholz, que afirma:

Declaramos guerra sem quartel e sem descanso ao nazismo Internacional, e nazista, meus senhores, é todo aquele que discrimina o seu semelhante, que persegue, que ultraja o seu semelhante, seja por motivo de cor, de raça ou religião. Nazista é todo aquele, que considera outro cidadão inferior a si, que atenta contra a vida de qualquer cidadão livre, seja ele preto, amarelo, turco ou japonês (p. 72).

O mesmo autor, na edição 68 (maio-junho 1968, p. 11), no texto “Relembrando”, afirma que “A mesma mão que matou Kennedy, matou o pastor Luther King [...] representam apenas a outra face do nazismo, embora seus slogans sejam diferentes”.

Contudo, mesmo na década de 1960 ainda prevalece a valorização do heroísmo da resistência armada e sua conexão com o movimento sionista, como na seção “Um fato em foco” do número 57 (março-abril 1963, p. 9), que afirma: “O povo judeu, que resignadamente aceitava a morte como desígnio de Deus resolveu contrariar esta ideia lutando por uma libertação de um cativo que já durava não só cinco ou seis anos, mas dois mil anos”. Outro exemplo está no já citado texto de Manhe Mendelson da edição 58 (março-abril, 1963, p. 55), quando afirma que “A finalidade dos defensores do gheto era modificar a teoria dos inimigos do judaísmo de que o judeu era medroso e covarde”.

Em suma, a memória do Holocausto, se pouco frequente até o julgamento de Eichmann, começa aos poucos a se constituir como um pilar identitário dos judeus curitibanos a partir de 1961, enfatizando-o como um momento de virada, simbolizado pelo levante do gueto de

Varsóvia, do judeu diaspórico passivo e resignado para o judeu sionista valente, independente e sempre alerta para um possível retorno do horror nazista.

Com relação à temática do antissemitismo em geral (não relacionado ao Holocausto), as menções não são tão frequentes como se poderia imaginar – o que não exclui a possibilidade de outras ocorrências que não figuraram na revista por desconhecimento dos editores ou por opção dos responsáveis pela segurança da comunidade.

Em três números há repúdio a situações de antissemitismo na URSS: “Protesto e Pesar contra o aniquilamento da Cultura Judaica e seus expoentes na Rússia” (número 24, julho 1956); “Anti-Semitismo Dialético” (número 40, abril 1959); seção “Fatos” do número 48 (janeiro-fevereiro 1961) critica a ausência de cientistas judeus nas estatísticas de “Realizações do Regime Soviético em 40 anos”, de 1957, além de outras menções pontuais. Também casos de antissemitismo em outros países da América do Sul receberam alguma atenção.

Outro caso concreto com alguma recorrência, em especial após a captura de Eichmann na Argentina, são as capturas de ex-oficiais nazistas na América do Sul, como Franz Paul Stangl e as suspeitas sobre o paradeiro de Joseph Mengele (que mais tarde vir-se-ia a descobrir ser o Brasil). Também há comentários críticos sobre a presença de ex-oficiais nazistas em cargos no governo alemão, como o embaixador em Londres Herbert Blankenhorn (edição 63, maio-junho de 1965). Casos como este último demonstram uma mudança na sensibilidade dessas pessoas com relação ao tema. A presença de ex-membros do partido nazista em altos cargos do governo alemão não era uma novidade. Em *Eichmann em Jerusalém*, Hannah Arendt cita diversos exemplos, desde o final da Segunda Guerra Mundial. Porém, é somente a partir da década de 1960 que esses casos recebem atenção na revista *O Macabeu*. Conforme já explanado, o afastamento temporal em

relação ao Holocausto e a mudança de gerações (para uma já nascida ou crescida no Brasil, e portanto com uma visão menos idealizada do país) tornam os judeus curitibanos mais sensíveis às questões relacionadas ao antissemitismo. Mais do que um aumento nos incidentes antissemitas, que pode de fato ter ocorrido mas não em grande proporção, o que parece ser observável é que para essas pessoas começa a ser desconstruída uma visão idílica do Brasil e da América que os permitia relevar casos pontuais de antissemitismo, passando a se sentirem mais ameaçadas.

Em relação ao antissemitismo no Brasil, há alguns artigos alarmistas, porém somente três casos concretos (novamente, não significa que esses tenham sido os únicos casos de antissemitismo no período). O primeiro, o qual rende alguns artigos, é a campanha pela retirada de verbetes antissemitas dos dicionários, encabeçada pelo secretário do Instituto Judaico-Brasileiro de Pesquisa Histórica Fernando Levisky.¹⁷ No artigo “O Expurgo dos Dicionários” (*O Macabeu* 26, fevereiro-março de 1957, p. 4), o artigo do próprio Levisky é publicado:

As velhas lendas, o fabulário antigo, os preceitos arcaicos, toda a gama de fantasmagóricas invencionices anti-semitas, ainda perduram nos dicionários modernos, envenenando a geração hodierna, com injuriosa e caluniosa referência ao Judeu.

O tema também é discutido no número seguinte (número 27, abril 1957). Na edição 36 (maio-junho 1958, p. 32), mais um texto sobre o

¹⁷ De acordo com Alfredo Rodriguez (2000), a campanha iniciada por Levisky envolveu grande parte da intelectualidade da época em um movimento conhecido como “A campanha dos dicionários”. Esse movimento pretendia retirar definições preconceituosas não somente do verbete “judeu”, mas também de outros casos semelhantes de verbetes como negro, baiano ou favela. O pesquisador afirma que a campanha foi longa, mas vitoriosa.

assunto, ressaltando a repercussão positiva que a campanha estava tendo. Transmitindo clara satisfação com o Brasil, a reportagem cita:

E arremata o Dr. Leviski: - Tudo que conseguimos foi graças à liberalidade, à compreensão e ao espírito de justiça do povo brasileiro que, através de seus mais ilustres representantes, onde quer que se manifeste, é plenamente favorável à tese apresentada, o que só é possível num clima democrático, num clima onde se respeita a dignidade humana. E isto se deve, indubitavelmente, a esta fase maravilhosa que vivemos, através da direção suprema do Presidente Juscelino Kubitschek.

No entanto, reportagem da edição 46 de *O Macabeu* (março de 1960, p. 62), lamenta a decisão de uma comissão de filólogos de autorizar verbetes preconceituosos (não somente contra judeus, mas também contra negros) no “Dicionário Escolar da Língua Portuguesa”, mas complementa: “O parecer da comissão contraria, pois, frontalmente o pensamento coletivo”, dando a entender que a população em geral não seria antissemita.

O segundo caso é o mais próximo a esses indivíduos: a depredação de túmulos do cemitério israelita de Curitiba, no bairro Água Verde, em 1961,¹⁸ caracterizado na edição 51 (janeiro-fevereiro 1962, p. 16) como o ressurgimento de “fênix odioso do nazismo” (vide imagem 6 no anexo). O mesmo artigo, porém, completa: “Resta-nos no entanto um grande consôlo. O total apoio das entidades brasileiras é o nosso maior triunfo contra esses vândalos”. No mesmo tom, esse

¹⁸ O jornal *Diário do Paraná*, no seu número 1966, de 29 de outubro de 1961, traz na sua primeira página a manchete “Violento surto anti-semita em Curitiba: Depredado cemitério israelita”. A nota no jornal afirma não ter havido furto, somente depredação com prejuízo estimado de dois milhões de cruzeiros. O acontecimento também é descrito como “a maior manifestação anti-judaica até hoje verificada no sul do país”.

número da *O Macabeu* também traz um editorial do jornal *Diário do Paraná*, que reafirma que o Brasil seria uma democracia racial. A mesma ideia é transmitida na seção “um fato em foco” da edição 53 (agosto de 1962, p. 9): “O Brasil é um dos poucos países do mundo onde existem realmente as liberdades democráticas e, portanto, há a necessidade de manter estas liberdades impedindo que haja aqui movimentos semelhantes aos da Argentina e do Uruguai.”

Finalmente, um último caso concreto de antissemitismo no Brasil é citado brevemente na seção “Fatos” da edição 58 (março-abril 1963, p. 29): a distribuição de um panfleto antissemita impresso por um sindicato em Belo Horizonte. A nota cita ainda que “O governo e o povo mineiro deram seu repúdio a este ato de extremistas”.

Durante entrevista concedida, Zalmen Chamecki (2016) corrobora essa visão, afirmando que ainda que sempre tenha havido um antissemitismo velado, “o relacionamento nosso, de *O Macabeu* e da comunidade em geral com a comunidade curitibana, brasileira, era muito boa, inclusive tínhamos gente trabalhando no governo [se refere a órgãos públicos]”. Contudo, essas menções elogiosas ao Brasil devem ser, em algum grau, relativizadas. Schulman, em entrevista (2015) afirma que “nós da comunidade judaica tínhamos muitas restrições e medos; medo de não sermos bem recebidos.” Também diz que “existia a memória [do Estado Novo] e existia a preocupação. Eles tinham vindo de países onde tinham sido perseguidos por serem judeus. Aqui, quando eles chegaram era uma maravilha, mas têm que se comportar.” Assim, paralela à admiração pelo Brasil havia um temor do retorno do antissemitismo e, portanto, uma preocupação em não se indispor de forma alguma com as autoridades locais. Os elogios às autoridades e à sociedade brasileira, ainda que não haja indícios de serem efetivamente mentirosos, devem ter seu teor relativizado.

Ainda em relação ao antissemitismo, a edição 12 de *O Macabeu* (abril-maio 1956, p. 19) publicou um curto texto de Érico Veríssimo que corrobora a ideia do Brasil como um *melting pot* no qual a questão sobre o pertencimento a uma determinada raça “nunca havia me preocupado no Brasil”, dando a entender uma ausência de racismo no Brasil. Já no número 44 (outubro-dezembro de 1959, p. 39) é publicado um conto de Elias Aisengart chamado “Dois Mundos” que critica a assimilação, a perda da identidade judaica e casamentos fora do judaísmo, mas dá a entender ser o Brasil um país sem antissemitismo: “Onde encontraria eu, porém, um país no mundo onde o antissemitismo ainda não houvesse penetrado? [...] Escolhi o Brasil”. Evidentemente, a percepção de antissemitismo (ou a quase ausência dele) não pode ser deslocada da comparação com o momento passado. A memória do antissemitismo europeu da primeira metade do século (que, de fato, nunca teve paralelo no Brasil) ainda estava viva. Além disso, o Brasil da segunda metade da década de 1950 deixava para trás o nacionalismo varguista – com alto potencial antissemita devido à propaganda explicitamente antissemita do integralismo – e, parcialmente pela realidade, mas também pelo trabalho da propaganda, se nutria de esperanças com o nacional-desenvolvimentismo, em relação ao qual muitos dos judeus de uma ascendente classe média podiam ou esperavam se beneficiar. Na esteira do modelo político a nível nacional adotado principalmente nos governos Juscelino Kubitschek e João Goulart, o Paraná se inseriu na conjuntura da chamada “era desenvolvimentista”: “Nesse período, a sociedade brasileira experimentou um momento que não seria reeditado até os dias de hoje – experiência de prosperidade aliada à democracia e “ampliação da participação popular” (BREPOHL DE MAGALHÃES, 2001b, p. 64). Especificamente no caso paranaense, o discurso da vocação agrícola era substituído nessa época pelo da industrialização (BREPOHL DE MAGALHÃES, 2001b), o que fortalecia os setores urbanos. Assim, esse período permitiu à boa parcela das camadas médias urbanas – na qual se situava a

maior parte dos judeus – uma ascensão social relativamente rápida até então sem precedentes. Era, portanto, um momento de otimismo para a maior parte dos setores médios urbanos.

Conforme já visto, a memória do Holocausto é nesse momento intimamente associada ao orgulho sionista. O Estado de Israel seria o símbolo desse renascimento judaico após os horrores do nazismo. Em relação ao antissemitismo, Israel também surge como um elemento importante – principalmente, no sentido de ser um “porto seguro” contra possíveis perseguições no futuro. Ao mesmo tempo, uma vez que a identidade judaica é para a maioria dessas pessoas indissociável da identidade sionista, ataques à última são interpretados muitas vezes como ataques também à primeira. Porém, geralmente isso não é explicitado. Na maioria dos casos, a mensagem que é transmitida é que as críticas às políticas de Israel ou ao sionismo são fruto da ignorância. Somente em um caso a oposição às políticas de Israel é associada ao antissemitismo, na edição 66 (maio-junho de 1967), em artigo transcrito do *Jornal do Brasil* de autoria de José Carlos Oliveira, no qual o apoio à “causa árabe”, neste caso de setores da esquerda, é acusada de ser antissemita.

Curiosamente, o antissemitismo aparece por vezes em textos não explicitamente sobre o tema, mas sobre festividades judaicas. Na *O Macabeu* 15 (setembro 1955, p. 6) há uma mensagem de *Rosh Hashaná*¹⁹ escrita por Samuel Teig que ressalta que “viveu o povo judeu sob um regime de perseguições constantes” e recorda como exemplo de uma suposta perseguição atual “a teimosia dos países árabes, que não demonstram a mínima vontade em realizar negociações com o Estado de Israel”. Já no número 21 (março de 1956, p. 32), por

¹⁹ Ano novo judaico (costuma cair em setembro).

ocasião do Purim,²⁰ o texto sobre o “Baile de Purim” afirma: “os judeus sempre encontraram, em seu penoso caminhar, homens perversos e mal intencionados”. Finalmente, o número 40 (abril de 1959, p. 24), em artigo também por ocasião do Purim, de título “Purim Festa Tradicional”, de Esther Guelmann, afirma, além do mesmo tom do artigo de 1956, o Estado de Israel como um baluarte na luta contra o anti-semitismo:

Os judeus, desde os primeiros dias de seu exílio, tiveram que lutar contra forças anti-semitas. [...]E nos tempos modernos, também temos anti-semitas, que acusam os judeus de traição e deslealdade. Só o sionismo pode combater, em forma efetiva, tal anti-semitismo.

A mesma tônica também é observável no texto “Convite a meditação”, de Ben Yoseph, no número 11 da *O Macabeu* (março de 1955).

A própria busca por posicionamentos de consenso (especialmente em relação a questões além da dinâmica interna da coletividade) é um sinal de certa insegurança. A necessidade de manter-se unidos perante o olhar externo (já que em relação a decisões internas o debate não é sempre mal-visto) demonstra uma dose de temor de que divisões na comunidade a enfraqueceriam diante de alguma ameaça sempre latente, tanto é que agressões antisemitas do passado são constantemente relacionadas à assimilação e à falta de solidariedade interna. Esse pensamento é explicitado na seção “Um fato em foco” do número 55 (novembro-dezembro de 1962, p. 11):

²⁰ Festividade judaica (geralmente acontece em março) que marca a salvação dos judeus de um extermínio sob jugo persa graças à rainha Ester e seu irmão Mordechai, contada no livro de Ester.

Nossa opinião é de que ao invés de combaterem-se uns aos outros, culparem-se mutuamente, deveriam os líderes das comunidades israelitas unir-se e formar grupos de defesa e de esclarecimento popular, para que se possa evitar o quanto possível o anti-semitismo, que tem atormentado as populações judaicas, não só da América Latina, como de todo o mundo.

A partir das fontes analisadas, podemos concluir que, ao menos até o julgamento de Eichmann, a memória do Holocausto ainda não era um elemento central na identidade judaica expressa na revista *O Macabeu*. A partir do julgamento, este quadro começa a mudar rapidamente e na década de 1960 já é possível afirmar que a memória do Holocausto, ainda que muito ligada ao heroísmo dos levantes armados e à narrativa sionista, é um pilar central da identidade judaica dos judeus curitibanos. Já o antissemitismo, ainda que com frequência bem menor do que alguns autores da revisão bibliográfica poderiam sugerir, é um elemento da identidade judaica. No entanto, parece ser mais um fator da memória coletiva do que um fenômeno percebido com grande intensidade na prática, tanto é que é mencionado mais em artigos sobre festividades judaicas do que relacionadas ao cotidiano (salvo alguns eventos pontuais). Entretanto, é inegável, que, em especial a partir da década de 1960, existe um temor de que o antissemitismo mais intenso possa ressurgir no Brasil, o que por sua vez influencia as atitudes da comunidade judaica.

3.2 Imagem e relação com o Brasil

A revisão bibliográfica realizada aponta que os judeus foram capazes de se inserir relativamente bem em seu novo país, em especial após a segunda geração.

Lesser (1995) aponta que, ainda que o judeu estrangeiro (e candidato a imigrante) fosse olhado com bastante desconfiança (como

não-branco, não-cristão de difícil assimilação), paradoxalmente o mesmo não se aplicava ao judeu já estabelecido (este visto como branco e economicamente interessante). Os estudos de Gouvea (1980) e Topel (2005) apontam para uma crescente inserção do judeu na sociedade brasileira, cujas manifestações mais marcantes seriam a entrada de jovens judeus nas universidades, a adoção da língua portuguesa como idioma inclusive doméstico e a mudança de bairros “étnicos” para os de classe média e média-alta. É possível somar a isso a presença nada desprezível de judeus nos círculos empresariais e políticos (em um primeiro momento principalmente nos partidos de esquerda e mais recentemente em todas as posições do espectro político). Nas propagandas da revista *O Macabeu* fica claro que muitos judeus eram empreendedores de sucesso crescente, ainda que o sucesso econômico de alguns indivíduos não signifique necessariamente uma ascensão social geral.

Contudo, essa inserção de indivíduos judeus, ainda que possa ser um sintoma, não necessariamente atesta a inserção dos judeus como grupo na sociedade brasileira – basta para tal retomar as observações de Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*, sobre a aceitação do judeu “exótico” em certos meios sociais mas não do grupo como um todo.

Em *A negociação da identidade nacional*, Jeffrey Lesser (2001) destaca que diversos dos grupos de imigrantes adotaram uma identidade hifenizada, como nipo-brasileiros, sírio-brasileiros..., nas quais as duas (ou mais) partes dessa identidade não se anulam uma a outra, tampouco convivem em plena harmonia, mas negociam constantemente a formação de uma nova identidade que agrega e conflita elementos de ambas e que se diferencia tanto de uma como da outra. Seguindo essa linha de raciocínio é possível conjecturar a respeito de uma identidade judaico-brasileira e de que modo esses dois eixos se relacionam.

Na revista *O Macabeu*, a temática Brasil não é um assunto central de publicação. Ainda assim, o tema transparece em diversos momentos (e, de certa forma surpreendentemente, é mais frequente do que antissemitismo e Holocausto – ainda que exista uma tendência de inversão, se considerada somente a década de 1960, artigos sobre antissemitismo e Holocausto sendo mais frequentes). Os artigos dessa área congregam publicações sobre uma temática bastante ampla, variando desde artigos diretamente relacionados à relação entre os judeus e o Brasil até textos sobre algum aspecto cultural ou político do Brasil (ou especificamente sobre o Paraná ou a cidade de Curitiba), mas dos quais é possível inferir uma imagem de Brasil construída por esses judeus (certamente influenciada pelo grau de acolhimento que sentiam ou não da sociedade).

Na classificação dos artigos já explicada, 52 artigos foram incluídos na categoria “Brasil”, o que significa uma média um pouco inferior a um artigo por edição. No entanto, a distribuição desses textos não é regular. Os primeiros 33 números da *O Macabeu* (dos anos de 1954,55,56,57) concentram 33 artigos com o tema principal “Brasil” (incluindo Paraná ou Curitiba), enquanto os 37 seguintes têm somente 19 (ou seja, a média de artigos por revista cai pela metade). É possível observar, portanto, que o interesse, na *O Macabeu*, pelo país, estado ou cidade em que vivem vai decaindo ao longo do período.

Um motivo são as mudanças na constituição da própria comunidade. A primeira metade da década de 1950 ainda pode ser designada como sendo o final de um período de absorção. Ainda estão chegando imigrantes vindos, a grande maioria como sobreviventes do Holocausto (nesse momento, provavelmente não diretamente, mas em muitos casos houve um país ou cidade de passagem antes do estabelecimento em Curitiba – nas décadas de 1950 e 60 a maioria dos judeus chegados em Curitiba vinha de outras cidades do Brasil, não mais do exterior). Uma mostra disso é uma propaganda no número 4 da *O Macabeu*

(agosto, 1954) de aulas de português para *Grine*²¹ patrocinadas pelo Grêmio. A presença de uma propaganda como essa demonstra que ainda havia judeus chegados recentemente no Brasil entre os leitores da *O Macabeu*. No número 9 da *O Macabeu* (janeiro 1955), consta que poucos se interessaram pelo curso, que não volta a ser citado mais em nenhuma edição posterior. Além disso, nesse momento, a maior parte das lideranças comunitárias ainda é formada por pessoas nascidas fora do Brasil, as quais, mesmo que já estabelecidas (possivelmente inclusive naturalizadas legalmente) e inseridas, ao menos economicamente, provavelmente ainda se sentiam estrangeiras. Para esse público, o Brasil ainda é relativamente desconhecido e apreciariam conhecê-lo sob um olhar judaico, o que a *O Macabeu* é capaz de fornecer. Por isso, a *O Macabeu* inclusive tem uma seção nos seus primeiros oito números (todos de 1954) de título “Assim é o Brasil”, e outra que aparece nas edições 3, 4 e 6 da revista chamada “Assim é o Paraná”. O tom contido nesses textos é bastante variado, contendo desde textos com severas críticas culturais ao Brasil, como na edição 2 “Causas da Delinquência Infantil”, até textos exaltando o Brasil (“Brasil, Esperança do Mundo”, *O Macabeu* nº 3) e o Paraná (“Norte do Paraná – Falsa Interpretação”, *O Macabeu* nº 6). O ponto crucial é que são textos destinados a um público que pouco conhece o país e o estado e que tinha intenções de se fixar, pois não havia a possibilidade real de retorno à Europa e a ligação com Israel dificilmente se concretizava em mudança para lá.²²

²¹ Grine, literalmente a cor verde em *idish*, era o termo utilizado para designar os judeus recém-chegados (verdes, ainda não maduros) no Brasil.

²² Isso é uma particularidade que não é observada em diversos outros grupos, nos quais muitos indivíduos ainda viam o Brasil como um local de passagem – mesmo que a maioria dos membros acabasse se fixando. Em *A negociação da Identidade nacional* (2001), Jeffrey Lesser destaca esse aspecto, por exemplo, nos imigrantes libaneses, os quais, quando enriqueciam, costumavam mandar parte de seus lucros para a terra natal e em alguns casos conseguiram concretizar o retorno deles próprios.

Em pouco tempo, porém, o Brasil e o Paraná já não serão mais desconhecidos para o público leitor da *O Macabeu* e publicações como essas perdem sentido. Com isso, as duas seções em questão não reaparecem mais em 1955 e depois, e a quantidade de artigos destinados ao tema, de modo geral, se reduz. O início da publicação de *O Macabeu* aparentemente se situa no final de um período de absorção e adaptação de judeus imigrantes.

O outro motivo é aparentemente paradoxal: justamente a inserção na sociedade brasileira gera uma perda de interesse nas questões nacionais na *O Macabeu* – mas não necessariamente por parte dos indivíduos. Com o relativo sucesso na integração à sociedade maior, as instituições comunitárias deixam de ser um elo de ligação entre o judeu e o “Brasil”, pois ele é capaz de fazer isso por conta própria. Em alguns casos isso implica em um afastamento da comunidade (caso de muitos judeus que se envolveram em grupos políticos brasileiros de esquerda ou mesmo dos integrantes da SOCIB, que, apesar de instituição judaica, não era ligada ao restante da coletividade), em muitos outros não, pois ocorre uma separação entre a vida pública em meio à sociedade brasileira, como empresários, comerciantes, profissionais liberais, etc. e a vida em comunidade. Assim, as instituições comunitárias, inclusive a revista *O Macabeu*, se voltam para dentro, enfatizando cada vez mais assuntos de interesse dessa “vida comunitária” (na qual se inclui o vínculo com Israel). A exceção, em que esses aspectos cada vez mais separados se juntam, fica para a seção de anúncios de “Indicador Profissional” e as próprias publicidades de “empresas judaicas” (vide imagens 3 e 4 do anexo). Ou seja, os vínculos pessoais intracomunitários continuam relevantes para a vida profissional e pública em meio à sociedade maior – como clientes, sócios, financiadores, etc. – mas as entidades em si já não cumprem esse papel, por isso o declínio do assunto “Brasil” na *O Macabeu*.

O número 4 da revista (agosto, 1954) traz na seção “Assim é o Brasil” uma discussão sobre o divórcio (com pontos a favor e contra), debate que ocorria no momento na sociedade – no texto “Conversa e Cultura”, Moisés Kornin faz um apanhado das atividades culturais do Grêmio e cita uma conferência com Dr. Salvador de Maio sobre o divórcio na *O Macabeu* (10, de fevereiro de 1955). Um texto do gênero em uma edição do início da década de 1960 seria muito improvável e destoaria com a tônica da revista, não porque os judeus de Curitiba tivessem perdido o interesse pelos debates que ocorriam na sociedade maior, mas porque agora tinham outras instâncias nas quais podiam ter esse tipo de discussão, deixando a *O Macabeu* para assuntos especificamente judaicos (ou que no entender deles fosse). Novamente, o início da publicação da *O Macabeu* parece coincidir com os momentos finais de um período e o início de um novo.

Finalmente, o período analisado também percebe uma transformação na forma de encarar a etnicidade no Brasil, processo que se estende aos dias de hoje. Jeffrey Lesser, em *A negociação da Identidade Nacional* (2001), traz dois exemplos interessantes nesse sentido (ainda que posteriores ao período analisado aqui, podemos afirmar que o princípio começava a se transformar justamente a partir do fim do Estado Novo).

O primeiro diz respeito a um monumento em homenagem à imigração síria em São Paulo. Instalado em 1928 inicialmente no parque Dom Pedro II, região central da cidade, ressaltando a contribuição dos sírio-brasileiros para o seu novo país, foi transferido em 1988 para um parque próximo à Rua 25 de março, região de comércio associada aos imigrantes sírio-libaneses. “Em meio século, a afirmação da etnicidade sírio-libanesa assistiu a uma mudança espacial: da nação brasileira (o Parque Dom Pedro II) a seu próprio bairro étnico” (LESSER, 2001, p. 109).

Outro exemplo trata do então deputado Luiz Gushiken. Leser nota que, em sua campanha eleitoral pelo Partido dos Trabalhadores na década de 1990, Gushiken realça sua origem japonesa. No entanto, não se tratava de uma tentativa de atrair o “voto étnico”. O próprio Gushiken “me explicou que seu parentesco com pessoas oriundas de Okinawa²³ e sua linha esquerdista significavam que eleitores nipo-brasileiros raramente o apoiariam” (LESSER, 2014). O aspecto japonês da identidade do deputado serviria como característica positiva, portanto, para o eleitorado brasileiro geral.

Seu material de propaganda usa qualquer coisa, desde um sol nascente até fotografias com diplomatas japoneses e letras em falso estilo japonês. Centrando-se nas virtudes “japonesas” de trabalho duro, honestidade e frugalidade, Gushiken anuncia sua etnicidade como algo que faz dele um brasileiro melhor (LESSER, 2001, p. 299).

Os dois exemplos demonstram que, ao contrário do que ocorria durante o regime varguista e mesmo antes, sob um caráter mais nacionalista ou nativista, o imigrante e seus descendentes – para aqueles grupos que podem se colocar como não-negros – não precisam mais de alguma forma negar características e valores culturais da sua origem étnica ou mostrar como, apesar de sua origem, contribuíram para o Brasil, como no caso do monumento sírio original, para serem aceitos como “brasileiros” (ao ponto de Gushiken transmitir a ideia de que seria um bom político não apesar de sua origem japonesa, mas justamente por causa dela). Assim, não há mais a necessidade de uma

²³ Okinawa é uma província formada por ilhas no sul do Japão. Porém, historicamente viveu vários séculos de independência em relação ao Japão. Após a 2ª Guerra Mundial, Okinawa ficou sob administração dos EUA, sendo devolvida ao Japão somente em 1972. Por isso, os nipo-brasileiros oriundos de Okinawa nem sempre foram vistos pelos demais imigrantes japoneses como parte de uma mesma comunidade.

busca pela adaptação ao Brasil e ao “ser brasileiro” para ser aceito (não devemos confundir isso com a negação de uma identidade brasileira, mas sim como uma afirmação de uma nova identidade hifenizada). Acreditamos que essa transformação já começava a dar sinais nas décadas de 1950 e 1960, e contribuiu para que a *O Macabeu* paulatinamente não se preocupasse mais em ajudar seus membros a se “abracileirarem” (pelo contrário, a luta contra a assimilação é uma bandeira cada vez mais importante da revista), pois o fechamento do grupo étnico em si mesmo (tal qual simbolizado pela mudança de local do monumento da imigração síria) já não o deslegitimava como brasileiro também. Há que se salientar que esse aspecto positivo atribuído à grupos imigrantes não deixa de ser preconceituoso, pois continua a agrupar indivíduos em estereótipos pré-fixados. O que Lesser observa não é uma amenização do preconceito, mas sim uma renegociação dos estereótipos e, conseqüentemente, das maneiras pelas quais esses grupos negociam suas identidades no Brasil. No caso aqui destacado, a revista não está mais tão preocupada em demonstrar quão brasileiros os judeus seriam, mas em mostrar como suas identidades judaicas contribuiriam para o Brasil – sem necessariamente, nessa operação, escapar dos estereótipos preconceituosos.

Uma seção da *O Macabeu* que durou pelas onze primeiras edições (com exceção da 10) ilustra muito bem esse fenômeno. Com o título de “Considerações sobre... O Movimento Artístico em Curitiba”, Moisés Kornin escreve artigos sobre a arte (música, teatro...) em Curitiba. Nos quatro primeiros números o tema é efetivamente este. No entanto, a partir do quinto artigo, o foco passa a serem as artes dentro do CIP (exceto o texto do número 8, de dezembro de 1954, sobre as radioemissoras de Curitiba), ou seja, uma seção inicialmente destinada a discutir um aspecto da cidade de Curitiba se volta para dentro da comunidade.

Há que se destacar, porém, que esse processo descrito por Lesser é bastante gradual e não-linear. Ao mesmo tempo em que a revista trabalha em prol de reforçar o orgulho e a identidade judaica (inclusive nacional, através do sionismo), também há esforços no sentido de aclarar a lealdade e a contribuição desses judeus ao Brasil, em sinal de que persiste certo temor de que setores da sociedade brasileira que questionam a “brasilidade” desses judeus voltassem a se fortalecer.

Realizada a análise da frequência de aparição do tema na *O Macabeu* e os motivos da sua tendência de declínio, cabe refletir sobre o conteúdo em si desses artigos.

De modo geral, as opiniões expressas sobre o Brasil são positivas, denotando a imagem de um país aberto, sem muitos preconceitos e um povo hospitaleiro. Um dos poucos artigos com tom negativo sobre o país aparece no número 2 (junho de 1954, p. 6), sob o título “Causas da Delinquência Juvenil” (na seção Assim é o Brasil...), de Julio Zeigelboim.

Ao notarmos o baixo, ou mesmo nenhum, nível de cultura na maioria do povo brasileiro, quando em comparação com outros povos, a diferença cultural e social é tão intensa que só faz com que nos sintamos deprimidos e envergonhados. Deve-se isso a inépcia por parte de nossos poderes competentes.

Apesar do tom crítico, o povo brasileiro não é o “culpado” em si. Além disso, não há no texto menção a antissemitismo ou que isso de alguma forma crie um obstáculo para o desenvolvimento dos judeus no Brasil.

A opinião mais comum na *O Macabeu*, entretanto, é positiva. Na mesma seção “Assim é o Brasil...”, no número seguinte (3, de julho de 1954, p. 5), é reproduzido um texto de Oscar Mendes que abre com a seguinte frase. “Terra fecunda e maternal, que abriga e dá pão a

gentes de todas as latitudes e de todos os climas, sem preconceitos de cor e sem ódios de raça”.

O número 8 da *O Macabeu* (dezembro de 1954, p. 59) copia um texto de Erico Veríssimo de título “Milagres do Brasil”. Neste, o famoso escritor descreve o Brasil como uma harmoniosa torre de Babel. O texto finaliza com:

No mundo, não há mais guerra nem diferenças de raça. O alemão está de braços dados com o judeu e com o inglês. E a um canto do salão, um sujeito, em cujas veias corre provavelmente o sangue dos bugres charruas, diz com certo orgulho, abrangendo a turba com o olhar:
- Milagres do Brasil!

Um detalhe que certamente não deve ter passado despercebido pelos editores da *O Macabeu* é a menção ao elemento judaico como parte desse caldo cultural que seria o Brasil, não somente no final, mas também em um trecho do início: “E a moça solitária, de feições levemente orientais. É descendente de judeus russos, nasceu no Brasil e acaba de se formar em medicina” (*O Macabeu* 8, dezembro 1954, p. 5).

Zalmen Chamecki (2016), um dos fundadores da revista, mesmo muitos anos depois ainda demonstra esse maravilhamento com o Brasil, especialmente se tomado em comparação com o passado de seu pai na Polônia:

Meu pai não teria condições de cursar qualquer escola polonesa dentro da Polônia, e ele era cidadão polonês, ele nasceu na Polônia. Aqui não, a grande maioria dos judeus de Curitiba frequenta a escola israelita, mas têm judeus que não frequentam, que estão fora [e não há problemas para eles frequentarem outras escolas].

Conforme também já ressaltado na seção sobre antissemitismo, a ideia do Brasil como uma democracia racial sem preconceitos é muito reforçada, em parte por ao menos uma parcela dos membros da coletividade efetivamente acreditarem nisso, mas também em parte por temor de que uma comunidade excessivamente crítica ao Brasil pudesse gerar hostilidades de sua sociedade e governo em relação aos judeus como grupo.

Curitiba também é mencionada positivamente. Moisés Korin, em “A vida na ‘Cidade Grande’”, na *O Macabeu* 20 (fevereiro de 1956), rebate as supostas acusações de que a vida em Curitiba seria “insípida” comparada ao Rio de Janeiro ou São Paulo. Ainda sobre o Brasil, outras cidades também são exaltadas, como é o caso do Rio de Janeiro e a figura do “malandro”, em “Recado do Rio”, de Moyses Akerman, na edição 46 (março de 1960).

Mais uma amostra da visão positiva do Brasil é observável no número 17 (novembro de 1955, p. 33), na seção Nosso Cantinho (seção infantil que durou poucas edições). Em um texto sobre o folclore brasileiro é possível perceber como o Brasil, ao contrário dos textos da seção “Assim é o Brasil” já é parte do cotidiano das crianças:

O folclore do Brasil é muito rico de coisas belas e interessantes. Vocês todos sabem do quanto o elemento negro, representado pelos escravos, e o elemento indígena, representado por todos os grupos aborígenes aqui existentes, influenciaram a nossa língua, as tradições, contos, danças, canções e a própria alimentação do Brasil. Eles tiveram um grande papel na formação do nosso Folclore.

Ainda que a forma como a presença negra e indígena nesse folclore seja em grande medida estereotipada, fica demonstrada a familiaridade desses indivíduos com esses conteúdos (afinal, esses

estereótipos não eram uma invenção da coletividade judaica, circulavam pela sociedade brasileira, inclusive nas escolas).

As atrações culturais também são tema da *O Macabeu*. Além da já citada seção “Considerações sobre... O Movimento Artístico em Curitiba”, o tema é razoavelmente recorrente. O mesmo Moisés Korinin escreve na edição 13 (junho de 1955, p. 19) um texto de título “Cinema e Filmes”, afirmando que, em Curitiba “não estamos totalmente mal servidos em matéria de cinemas”. Por outro lado, o mesmo componente da equipe da *O Macabeu* escreve no número 16 (outubro de 1955) uma crítica bastante dura em relação ao cinema brasileiro de então, no texto “‘Um Domingo de Verão’ e o Cinema Nacional”. O assunto volta à tona em textos de Sérgio Rubens Sossela sobre a literatura paranaense (edição 53, agosto 1962) e de Leonel Moro sobre “O cinema brasileiro” (número 57, março-abril 1963). Positivas ou negativas, o tema ser debatido (ainda que não com muita frequência) na *O Macabeu* demonstra que a comunidade (e em especial os jovens, afinal são estes que editam a revista) frequenta a vida cultural curitibana.

Não muito frequentes nos números iniciais, mas recorrentes na década de 1960, são algumas tentativas de expor a participação judaica (e também do Estado de Israel) no “desenvolvimento” local. Um exemplo é o texto “Um plano de que faltava nas transações imobiliárias” (*O Macabeu* 14, julho-agosto de 1955), a respeito de um plano de construção de casas com financiamento de uma construtora local. A abordagem do tema, aparentemente sem muito sentido na *O Macabeu*, se explica pela reportagem ter procurado para maiores detalhes um dos engenheiros responsáveis pelo projeto: Saul Raiz, membro da

coletividade.²⁴ Outro é quando, em artigo de Moisés Fuks sobre o grupo de teatro do CIP (número 67, julho-agosto de 1967, p. 25), este cita com um dos objetivos do grupo “Provar à sociedade brasileira que a coletividade israelita do Paraná participa do esforço comum em prol da cultura do povo paranaense”. A partir da década de 1960 surgem outros exemplos, mas mostrando não somente a participação de indivíduos judeus, mas do Estado de Israel, por exemplo, prestando consultoria para resolver o problema de erosão no noroeste do Paraná (edição 54, outubro de 1962) e ajudando flagelados em hospitais de Ponta Grossa (edição 59, outubro-dezembro de 1963, p. 46), quando afirma: “Foi mais uma pedra agregada à consolidação de uma paz eterna para os dois povos, que tanto a desejam. A medida serviu para derrotar todas as mentes retrógradas que pensam em contrário”. Portanto, denota-se um esforço em demonstrar que os judeus contribuem para o desenvolvimento local, inclusive através de sua identificação com Israel.

Outras edições também apontam para indícios de integração social. No artigo “Minhas caras crianças...”, de Francisco Frischman²⁵ em resposta a cartas de agradecimento pela construção da sinagoga, enviadas por crianças da escola israelita, afirma:

Vós, crianças, nascidas no Brasil, não deveis ter tal sentimento como algo estranho. Não deveis permanecer na encruzilhada, pois sois brasileiro-judeus, da mesma forma que se pode ser brasileiro protestante. [...]

há pessoas, entre o povo brasileiro, com profundas ligações, provenientes de sua origem, de sua ascendência, com a religião judaica. No que se refere a ritos religiosos e questões tradicionais,

²⁴ Saul Raiz mais tarde seria prefeito de Curitiba de 1975 a 1979.

²⁵ Francisco Frischman estava na época realizando a doação da nova sinagoga, que receberia seu nome, localizada na Praça Santos Dumont, região central da cidade. Seria desativada somente em 2011.

eles se conservam fiéis à sua congregação, à sua vizinhança, a seu grupo. No que diz respeito, entretanto, ao país em que nasceram e ao seu governo, são patriotas e cidadãos valorosos, da mesma forma como outros, seguidores de religiões várias (*O Macabeu* 44, outubro-dezembro 1959, p. 64 -65).

Neste fragmento se denota uma interessante reivindicação de uma identidade religiosa. É questionável, no entanto, se estes indivíduos realmente se viam somente como uma comunidade religiosa (a própria sinagoga, tema desse artigo é, conforme já visto, mais um espaço de sociabilidade do que de devoção religiosa). Uma hipótese é de que, ao mesmo tempo em que aponta a uma integração social, há um temor por parte desses judeus de não serem vistos efetivamente como brasileiros. Por isso, enfatizar que sua filiação judaica é religiosa, e não nacional. Moisés Fuks em “A Escola por Dentro” (edição 52, junho-julho 1962, p. 15) enfatiza esse aspecto ao salientar que “resta aos judeus que permanecem fora de Israel a alternativa de se integrar na sociedade em que vivem, como bons patriotas mas, ao mesmo tempo, como bons judeus”.

Além dessa integração social, há outros sinais que apontam para uma integração à cultura brasileira. Na edição 14 (julho-agosto 1955, p. 33), há uma nota sobre um evento realizado no Grêmio, a festa de São João (não só uma festa típica brasileira, mas também com origem católica), destacada no texto como “Dentre as festas tradicionais brasileiras, é a de São João uma das mais bonitas” e “Também o Grêmio não podia deixar de participar desses festejos, mais artísticos e regionais do que rituais ou religiosos”. A justificativa é bastante interessante, ou seja, fosse uma festa religiosa católica não deveria ser festejada no Grêmio, mas sendo uma expressão brasileira ou regional, não há problemas. Observamos aqui uma busca por um equilíbrio entre a manutenção da coesão do grupo (afinal o evento ocorre no Grêmio) e uma assimilação inevitável a aspectos da cultura local atrativos

para os jovens, criando assim um evento que efetivamente poderíamos chamar de judaico-brasileiro. Novamente, parece ser retomada a noção do texto de Francisco Frischman, na qual a identidade judaica parece algo mais religioso, ao menos no discurso, mas principalmente não conflitante com a identidade nacional brasileira. Ainda que aqui apareça o elemento comunitário acima do religioso, os jovens judeus curitibanos parecem procurar um equilíbrio entre essas duas identidades. Análise semelhante pode ser feita com relação ao “Carnaval Bossa Nova”, destacado na edição 45 (fevereiro 1960), que se assemelha bastante aos bailes da época, com o detalhe de ser realizado na instituição judaica.

Um indício adicional dessa integração está na edição 55 (novembro-dezembro 1962), que destaca um projeto conjunto de integração entre a escola israelita e o colégio Sion (católico).

A integração no Brasil, no entanto, dá mostras de não ocorrer plenamente para todos. Na edição 37 (julho-agosto de 1958, p. 49), Moisés Kornin publica “Brasil Campeão Mundial de Futebol”, sobre a conquista recente da Copa do Mundo daquele ano pela seleção brasileira. O texto se destina àqueles que não conhecem muito o esporte, o que o autor dá a entender ser a maioria – ainda que cite a existência de um time do Grêmio, de péssima qualidade. O aspecto que chama a atenção é que o autor trata “os brasileiros” de uma forma separada dele próprio e dos demais membros da coletividade, especialmente no parágrafo final, através do uso da palavra “radicados”: “Radicados neste Brasil, onde o futebol é a atração esportiva máxima”. Já em “O significado de Israel para a Diáspora” (*O Macabeu* 21, março de 1956, p. 33) Isaac Faiguemblum afirma que “até o judeu descrito acima conhece a diferença entre morada habitual e pátria” – a primeira seria o Brasil e a segunda Israel.

Em alguns momentos chega a haver certo sinal de alerta contra uma integração total. Em artigo de título “Pagar ou não pagar”

(*O Macabeu* 10, fevereiro de 1955, p. 44), Moisés Fuks se queixa da inadimplência no pagamento da mensalidade do Grêmio e rebate o argumento de que o preço seria muito caro com: “Quanto vale para o Sr. um ambiente convenientemente ‘*idish*’, que evite que, no futuro, o Sr. tenha problemas com seus filhos, quanto a relações sentimentais como *personas non gratas*? O tom um tanto agressivo não deve ser interpretado como um sinal de fechamento da comunidade. Pelo contrário, é mais provável que seja uma reação contra um fato concreto: a presença de jovens judeus em outros espaços sociais e os relacionamentos de amizade e amorosos com pessoas não-júdas (reação esta de próprios membros da juventude, afinal o artigo em questão trata da inadimplência com o próprio Grêmio).

A política brasileira não é tema explícito da *O Macabeu*, não havendo artigos específicos para tratar sobre o tema. No entanto, esta surge em alguns momentos nas entrelinhas, como no já citado louvor ao presidente Juscelino Kubitschek em artigo sobre a “questão dos dicionários”.

O evento político local com maior destaque foi o suicídio de Getúlio Vargas na edição 5 (setembro de 1954), cujo editorial cita como “trágico desaparecimento lamentado por todos nós”. Na página seguinte há uma nota sobre o ocorrido:

Estamos muito próximos das ocorrências para podermos julgar a obra, a administração e os próprios acontecimentos, que culminaram com a trágica decisão do Presidente Vargas.

Um fato, porém, é inegável: a nação chorou.

[...]

Ao pesar do povo brasileiro, associamo-nos também (*O Macabeu* 5, setembro 1954, p. 4).

Na edição 16 (outubro de 1955, p. 45), Zalmen Chamecki escreve em “É triste”:

Não fosse essa secção dedicada exclusivamente a aspectos da coletividade, poderíamos, por exemplo, analisar as últimas eleições no Brasil e a dupla alegria que elas nos proporcionaram: o alto espírito de ordem, progresso e confiança nas instituições democráticas demonstrado pelo povo brasileiro, e a derrota implacável, contundente e definitiva de certo candidato, que aqui pretendia implantar uma ideologia estranha aos princípios que devem nortear uma nação livre e civilizada.

O candidato derrotado nas eleições de 1955 (o vencedor foi Juscelino Kubitschek) provavelmente se refere ao líder integralista Plínio Salgado.²⁶ Rafael Athaides (2012) demonstra a força que o integralismo teve no Paraná e seu discurso antisemita, no qual os judeus eram retratados ao mesmo tempo como capitalistas selvagens, mas que utilizariam seu capital para financiar a expansão do comunismo internacional. Curiosamente, não há mais menções diretas na *O Macabeu* à força do integralismo que, mesmo sem a Ação Integralista Brasileira (AIB) formalmente existente, continuava atuante no Paraná, vide a popularidade de Plínio Salgado.

Outro exemplo, na seção “Gente” do número 45 (fevereiro 1960) um tópico brinca com a divisão – aproximadamente metade para cada um – na redação da *O Macabeu* entre “Pró-Lott” e

²⁶ Ainda que tenha ficado longe da vitória na contagem total de votos, Plínio Salgado (que concorria então pelo Partido de Representação Popular) tinha muitos apoiadores no Paraná e foi o candidato mais votado na cidade de Curitiba (GOMES, 2006).

“Pró-Jânio”,²⁷ denotando que, ainda que não seja tema para a *O Macabeu*, esses indivíduos se interessavam pela política nacional e a discutiam inclusive nos espaços comunitários.

Já na edição 52 (junho-julho de 1962) aparece um raro exemplo de envolvimento direto com a congratulação pela inauguração da nova sede do CIP por parte de um candidato a deputado estadual pelo PTB, Pérez Kreichtmann, possivelmente integrante da comunidade. A comunidade também procurava associar temas discutidos na sociedade mais ampla com suas próprias preocupações. Por isso, em uma entrevista com o senador judeu pelo PTB do Rio de Janeiro Aarão Steimbruck na edição 55 (novembro-dezembro de 1962), este discorre também sobre sua visita a Cuba, que levantava muita curiosidade pela sua ainda recente revolução, afirmando não haver qualquer perseguição aos judeus cubanos.

Finalmente, o período aqui analisado também é o do início da ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985). Os últimos números analisados são inclusive posteriores ao AI-5, em 1968. Como já seria de se esperar, dada a linha editorial da revista, o assunto não é abordado diretamente. Se antes já havia o temor de que manifestações políticas por parte de um órgão oficial da comunidade pudessem desunir a comunidade e atrair hostilidades, esse medo torna-se muito mais intenso após o golpe de 1964 e as consequentes perseguições políticas. Por isso, em entrevista, Sara Schulman (2015) destaca que “*O Macabeu* escrevia coisas mais leves, eram algumas opiniões, mas não eram opiniões levadas muito a sério, e poucos da geração mais velha escreviam na *O Macabeu*”. E prossegue que:

²⁷ Refere-se ao marechal Henrique Teixeira Lott (PSD) e a Jânio Quadros (PTN), candidatos a presidência do Brasil nas eleições de 1960, vencidas pelo último.

Se eles criassem alguma polêmica, os mais velhos não permitiriam. E eles dependiam também financeiramente, pra manter *O Macabeu*, de conseguir o dinheiro. De quem eles iriam conseguir? Eles eram todos estudantes! Era dos mais velhos! Mas o pessoal relutava em dar dinheiro, não era fácil.

Ainda que Chamecki (2016), um dos fundadores da revista, afirmasse que “nós tínhamos praticamente autonomia”, mesmo que em constante diálogo com os órgãos diretores da comunidade, é provável que os redatores, mesmo jovens, representassem as opiniões já hegemônicas da coletividade, de modo que os conflitos fossem raros.

Mesmo assim, transparecem algumas opiniões sutis e somente nas entrelinhas, não havendo artigos dedicados ao tema. Na coluna de humor (escrita anonimamente) intitulada “Don Liberman” da edição 61 (setembro-outubro de 1964, p. 33), o autor, após se ausentar na edição anterior da revista escreve: “Porque desapareci? Evidente. Ligado como eu sempre estive com os altos figurões do regime, até me admiro não ter sido um dos primeiros da lista. [...] pois como me falou Nikita: ‘No Brasil, eles cassam. Nós aqui, caçamos...’”, em uma sutil crítica as cassações de mandatos de opositores logo após o golpe de 1964. Na edição seguinte da revista, de março-abril de 1965, há duas menções politicamente opostas. No texto “CIP – 1975”, Zalmen Chamecki projeta em um futuro otimista a diminuição das mensalidades “graças a deflação iniciada no país durante o Governo do honrado Marechal Castelo Branco” (*O Macabeu* 62, março-abril 1965, p. 12). Na mesma edição, porém, na seção “Fatos” aparece: “O presidente Felipe Bronfmann, da Escola Israelita Brasileira Salomão Guellman, mostra-se revoltado com a política de ensino, adotada pelas organizações de cúpula do Brasil” (*O Macabeu* 62, março-abril 1965, p. 23). A crítica mais explícita ao regime ditatorial encontra-se na edição 65 (março-abril de 1967, p. 28), na entrevista com Cláudio Corrêa e

Castro, que havia dirigido o grupo de teatro do CIP, quando o entrevistado, ao ser perguntado sobre a importância social do teatro, responde que:

Como os dirigentes, os governantes, os militares, o clero, sabem perfeitamente que o teatro poderia ser uma força popular enorme, eles simplesmente fazem uma censura [...] Não se pode falar nada, fazer nada nem se poder tocar em assunto algum. Tudo é perigoso, esquerdista, subversivo, errado, anti-social.

Portanto, ainda que não seja uma unanimidade, há indícios de que boa parte da coletividade judaica se sentia incomodada com a ditadura. No entanto, havia um medo muito grande de desagradar alguns setores da própria comunidade (e o objetivo da revista *O Macabeu* era ser um espaço de consenso) e mais ainda de provocar uma desconfiança do regime em relação à comunidade – até por isso era frequente de certa forma se distanciar de membros da coletividade envolvidos na resistência à ditadura. De forma geral, ainda que houvesse um número considerável (alto se levado em proporção ao número pequeno de judeus no Brasil) de judeus envolvidos nesses movimentos de resistência, a maioria da comunidade tinha como maior desejo manter-se à parte do debate político de modo a este não poder se voltar contra os judeus, como já havia ocorrido na Europa. Talvez o exemplo mais claro dessas opiniões críticas a ditadura convivendo com um enorme temor de manifestá-las (medo tanto das autoridades como da própria comunidade) se encontra na nota de falecimento do ditador Humberto Castelo Branco, na edição 67 (julho-agosto 1967, p. 39):

Nascido à 20 de setembro de 1900, em Macejana, Ceará, ascendo à Presidência da República em 11 de Abril de 1964, após o movimento revolucionário de 31 de março, por eleição indireta do Congresso Nacional, tendo tomado posse em 15 de abril.

Homem dinâmico, rigoroso, impopular e tolerante, foi um dos baluartes da Revolução. Extinguiu os partidos políticos e cassou

mandatos, inclusive do ex-Presidente Juscelino Kubitschek, causando grande trauma em todo o país, ato pelo qual o Marechal Castelo Branco assumiu inteira responsabilidade.

Regressava à sua terra natal, no dia 18 de julho último quando o destino cortou sua vida, perdendo a nação um autêntico estadista.

Nesta confusa nota, o ditador é criticado como impopular e por ter cassado os mandatos, inclusive do bem-visto (conforme citado em edições anteriores da *O Macabeu*) Juscelino Kubitschek, mas ao mesmo tempo, diante do temor principalmente de provocar polêmicas na própria comunidade, é caracterizado como tolerante e estadista, além do uso do termo revolução para descrever o golpe.

De modo geral, portanto, percebe-se que a política brasileira não era um assunto que deveria ser pauta da *O Macabeu* – até pela preocupação em evitar esse tipo de divergência que poderia desunir a comunidade e atrair hostilidades –, mas transparece que os membros da coletividade judaica não eram alienados em relação aos processos políticos e que aparentemente não havia posicionamentos dominantes na comunidade, salvo no rechaço a figuras como Plínio Salgado, que, por sua inspiração integralista, se relacionavam diretamente ao antisemitismo. Além da preocupação interna, também havia o desejo de “não aparecer” para não gerar novas ondas de antissemitismo.

Realizada a análise do tema da relação com o Brasil na revista *O Macabeu*, é possível concluir que o tema ter frequência decrescente na revista não é um sinal de que os membros da comunidade estivessem se fechando em si próprios. A imagem construída do Brasil nesse momento ainda é de um país aberto e de um povo sem preconceitos, apesar de em certos momentos abalada pela ainda representativa presença de membros integralistas na política brasileira e sua popularidade, sem falar de pontuais atentados antisemitas. A integração, tanto social como cultural, ao Brasil aparece em estágio avançado (ainda que aqui devamos ter o cuidado de lembrar tratar-se de uma revista editada por jovens) e começa a gerar uma reação de parte da comunidade – não

necessariamente só dos membros mais velhos – que vê a identidade e a coesão do grupo ameaçada por essa assimilação. A própria preocupação em evitar divergências além de questões exclusivamente internas também é uma demonstração de certa insegurança e desconfiança em relação às consequências de uma assimilação excessiva ao ambiente brasileiro, não somente em termos de perda de identidade, mas também em relação a um possível retorno futuro do antissemitismo. Há, por fim, ainda, uma necessidade por parte dessas pessoas de demonstrar que sua identidade judaica não entra em conflito com uma “brasilidade”. Isso responde a uma dupla demanda. Por um lado, é importante para eles demonstrar que a integração à cultura brasileira não os afasta da comunidade judaica (por exemplo, na celebração do carnaval, mas dentro na coletividade). Por outro, querem reforçar, especialmente externamente (mesmo que a revista *O Macabeu* não seja divulgada para fora) que seu judaísmo não os impede de serem “bons brasileiros”, afinal, como já demonstrado, permanecia (e crescia a partir da década de 1960) um temor quanto ao antissemitismo. Portanto, as transformações apontadas por Jeffrey Lesser nas relações de etnicidade ainda não estavam completas e o orgulho comunitário ainda coexistia com certo temor da não aceitação como “brasileiros”, remanescente principalmente da experiência no período varguista e no próprio passado europeu.

3.3 Cultura judaica

Os artigos que classificamos aqui contemplam o tema da cultura judaica, envolvendo religião, tradições e personalidades judaicas. Na *O Macabeu*, o sionismo é muitas vezes abordado como parte da cultura judaica, porém, até pelo grande volume de matérias dedicadas ao sionismo e ao Estado de Israel, optamos por separar as categorias.

Em termos quantitativos, 117 artigos têm como assunto principal aspetos ligados à cultura judaica, o que perfaz pouco menos de 9% do total.

Já havíamos apontado para uma perda da centralidade do elemento religioso para a coesão da comunidade – tendo em vista que a maioria dos judeus de Curitiba chegou a partir da década de 1920, é pouco provável que em algum momento o elemento religioso tenha sido efetivamente central. Isso é refletido com bastante clareza. Há de fato alguns casos como o artigo “Aspectos do Tanach”, de Avi Raphaeli (número 15, setembro de 1955) (que, no entanto, aceita leituras não religiosas dos livros considerados sagrados), “Shabat-Sábado”, de Beno Platner (número 27, abril 1957), e Iom Noroim (número 38, setembro de 1958) que trazem uma abordagem mais religiosa. Mesmo nesses casos, porém, o tom é leve e pouco ortodoxo, sinalizando que a religião é presente, mas não é elemento essencial na identidade desses indivíduos. Talvez os únicos artigos que realmente colocam a religião como central estão na “Página do Centro” (portanto escrito por um membro do CIP e não do Grêmio) da edição 10 (fevereiro 1955, p. 12), na defesa da contratação de um guia espiritual (provavelmente um rabino), pois a tradição religiosa “nada mais é do que a tradição do *idishkeit*”²⁸ e em “Pensamentos de *Yom Kippur*”,²⁹ de Isaac Faigenblum (edição 30, agosto de 1957, p. 18): “Me revolto quando atento para a <<religião de uma vez por ano>>, quando vejo o cinismo e o ajoelhar perante Deus”. O elemento religioso tem certa importância também no editorial da edição 57 (março-abril 1963), quando é alardeada uma “autodestruição religiosa”. Porém, de modo geral, são destacados outros elementos e uma atmosfera muito religiosa chega a ser rechaçada. Exemplos estão na entrevista com o representante brasileiro no

²⁸ Termo em *idish* que se refere ao sentimento de ser judeu ou ao próprio judaísmo.

²⁹ Dia do Perdão, celebrado 10 dias após o ano novo judaico, Rosh Hashaná (geralmente entre setembro e outubro). Nesse dia, os preceitos religiosos ordenam que se passe o dia em completo jejum e orações na sinagoga. É tradicionalmente a ocasião de maior comparecimento nas sinagogas – mesmo judeus não religiosos costumam ir ao menos nesta data.

congresso judaico mundial Wojtech Winterstein na *O Macabeu* 65 (março-abril 1967), que afirma estarem havendo transformações na forma como os jovens vivem o judaísmo e não uma assimilação, ou na enquete sobre o perfil para um rabino para Curitiba, na qual é defendido que este deve ser moderno. Um dos entrevistados inclusive cita que na comunidade a “religião se caracteriza por ser essencialmente nacionalista, isto é, exalta Israel e seu povo como nação. [...] um bom sionista poderá ser um perfeito ateu” (*O Macabeu* 70, março-abril 1970, p. 20), sinalizando que um sionista ateu está mais próximo do tipo-ideal do judeu da comunidade do que um religioso não-sionista.

De modo geral, não se pode afirmar que o elemento religioso esteja em processo de desaparecimento, muito menos de que a *O Macabeu* transmita uma identidade judaica que prescindia da religião, mas os espaços religiosos se tornam espaços mais de sociabilidade do que de fé. Zalmen Chamecki (2016) descreve justamente essa transição de uma geração vinda do Leste Europeu, ainda bastante religiosa (ao menos a sua família) para a sua geração, para a qual a lei religiosa não era mais tão central: “na minha época a juventude já não comia *kasher*, eu comia na casa dos meus pais porque lá não entrava [comida não *kasher*], mas [eu] já não era *kasher*.” E completa: “eles próprios [os pais] já foram se amoldando aos tempos modernos [...] Eles foram deixando o judaísmo ortodoxo de lado”.

Já desde os números iniciais da *O Macabeu*, a maioria dos artigos relacionados à cultura judaica, mesmo aqueles dedicados a festas de origem religiosas, não são abordados de maneira religiosa, mas sim enfocando aspectos culturais e principalmente sendo ressignificados para atender às problemáticas, questionamentos, transmissão de valores e motivos de orgulho da comunidade daquele momento. Assim, mais do que convocar os judeus a rezar ou a seguir leis religiosas, os artigos sobre datas de origem religiosas trazem curiosidades, tradições

e mensagens que, muito mais do que dogmáticas, pretendem adicionar elementos de coesão entre os integrantes da coletividade. É o caso do artigo “Lag B’omer” (edição 2, junho de 1954, p. 4-5), que já inicia descrevendo a festa como “um dos feriados folclóricos judeus. Não é feriado decretado pela nossa religião”. E encerra com uma mensagem muito mais nacionalista do que religiosa:

Por conseguinte, essa festividade foi e é um símbolo da forte convicção dos judeus, de que nenhuma derrota ou dificuldade, por que atravessa o povo, é definitiva, e sua celebração implica na renovada dedicação a causa pela qual Bar Kochba e centenas de milhares de judeus lutaram, que é a causa da liberdade e da autonomia do povo judeu em sua pátria - Israel.

Em texto de Ben Yoseph na edição 16 (outubro de 1955) de título *Sucot*, mais de uma interpretação é apresentada para festa, e ele conclui que, independente da versão, tornou-se uma tradição. Um último exemplo está no texto “Brith-Milah”, de Moisés Paciornik (edição 49, março-abril 1961), o qual é uma crônica de humor sobre a circuncisão, contando muito mais casos engraçados de um costume adotado do que transmitindo o valor religioso da ocasião.

As festividades e os costumes religiosos estão, portanto, bastante presentes na *O Macabeu*, que não deixa de publicar artigos acompanhando o calendário de datas importantes para a religião. Porém, esses mesmos artigos, em sua maioria, não podem ser considerados artigos religiosos. De tal forma, a tradição religiosa é, na *O Macabeu*, mais parte da cultura e dos costumes e menos da religião no sentido usual.

Essa cultura judaica, contudo, já não se trata de um bloco monolítico e delimitado, mas de um conjunto cada vez mais fluido de

representações que não engloba qualquer elemento (mantém um caráter que o distingue), mas que permite que cada indivíduo se aproprie de diferentes formas dos diversos itens que compõem essa identidade. Por isso, a religião ora ainda aparece como elemento central, mas em outros momentos é apropriada da maneira que parecer mais útil naquelas circunstâncias. De certa forma, não há mais um núcleo rígido da identidade em torno da qual os indivíduos gravitam, o que gera inovações mais livres, mas também reações conservadoras. Stuart Hall (2005), em *Identidade Cultural na Pós-modernidade*, descreve a fragmentação de identidades antes centradas e coerentes em identidades múltiplas que se misturam e conflitam entre si. Ao mesmo tempo em que possibilita uma maior intensidade nos intercâmbios culturais e no rompimento de barreiras (pois cada indivíduo pode se apropriar dos elementos de diversas culturas que o circundam conforme lhe for mais conveniente), esse fenômeno também gera situações de insegurança por parte de indivíduos que se veem agora sem referenciais. Essas reações podem dar-se através de uma vontade pela volta a uma identidade mais coesa e “pura” de forma romântica e nostálgica, mas também por vezes extremada e até fundamentalista. O livro de Stuart Hall, de 1992, trata de uma realidade que certamente ainda não estava consolidada na década de 1950, mas que vem se desenhando desde o fim da segunda guerra mundial e os processos de descolonização.

Conforme visto, as formas de expressar essa identidade judaica se tornam mais individualizadas e maleáveis ao momento. Porém, para muitos, esta não é uma situação fácil de lidar. Diante de uma realidade de incertezas e transformações, não é de se espantar que ocorra uma intensa busca no passado para, perante essa fluidez identitária, procurar garantir a coesão do grupo também na coletividade judaica. O quanto essa imagem se aproxima de um passado real é, efetivamente, irrelevante para a construção dessa identidade. “Frente às dificuldades de um mundo altamente móvel e em ritmo acelerado de mudança, tende-se a buscar refúgio na imagem de uma ordem social que

nunca se altera e projetá-la num passado que nunca existiu” (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 176). Assim, sem necessariamente negar as inovações de seu presente (em especial o sionismo), muitos membros da coletividade judaica procuram no passado a ordem perdida que garantia (e supostamente pode voltar a assegurar) a unidade do grupo. É interessante notar que o próprio sionismo, uma inovação recente (de finais do século XIX), também procura nessa ordem passada (o antigo reino israelita) sua legitimação.

Parcela considerável dos artigos relacionados à cultura judaica se dedica a evocar o passado como elemento de memória coletiva. Um exemplo é a seção “O dia na história judaica” (publicado nas revistas de 1955), a qual traz eventos relevantes na história judaica ocorridos no mês do ano da publicação daquela edição.

Outra tentativa disso é a publicação de uma seção em idioma *idish*. A iniciativa, no entanto, durou somente 5 edições (27 a 31, todas de 1957). O uso do *idish* pode ser uma tentativa de se ligar ao passado, já que era a língua materna de muitos dos membros mais antigos da coletividade. No entanto, a essa altura, provavelmente já eram poucas as famílias que falavam *idish* em casa e como “língua do povo judeu”³⁰ estava perdendo espaço para o hebraico (também dominado com fluência por somente uma pequena parcela da comunidade).

Mesmo com o idioma aparentemente enfraquecido, a cultura *idish* ainda era bastante utilizada para fornecer meios de ligação

³⁰ O *idish* em nenhum momento pode ser efetivamente considerado a “língua do povo judeu” (como o hebraico ao menos pretende ser), mas sim “uma língua”, uma vez que todo o enorme contingente de judeus que até a primeira metade do século XX morava no norte da África e no Oriente Médio não eram parte da cultura *idish* (alguns, descendentes de judeus expulsos da península ibérica no século XV falavam o ladino), tampouco o eram os judeus da Etiópia. Os judeus de Curitiba, no entanto, vinham em sua grande maioria, do Leste Europeu, área de mais forte presença da cultura *idish*.

dos indivíduos com o grupo, em especial através de contos da literatura *idish*.

A valorização da cultura *idish* de modo geral demonstra, além da busca no passado de uma coesão comunitária, que o sionismo ainda não era totalmente triunfante na coletividade judaica de Curitiba. A narrativa sionista da história judaica pretendia ligar o período “clássico” do judaísmo (até a destruição do segundo templo no ano 70 E.C) diretamente com o movimento sionista. Os 19 séculos de diáspora entre um e outro seriam resumidos a perseguições e “anormalidade” como povo. Não haveria espaço nessa narrativa para a intensa e rica produção da cultura *idish*. A coletividade de Curitiba, ao menos nesse momento, no entanto, procurava congregar essas duas tendências, estabelecendo um forte vínculo com o Estado de Israel e ao mesmo tempo evocando a cultura *idish* como um pilar de coesão comunitária.

A edição 3 da *O Macabeu* (julho 1954), por exemplo, traz o conto “Mas Rezar é Preciso”, de I.L.Peretz.³¹ Do mesmo autor, é publicado o conto “As três prendas” no número 12 (abril-maio de 1955), “Paz Doméstica” na edição 16 (outubro de 1955) e “A Rosa” (*O Macabeu* 50, julho-agosto de 1961, p. 18). Neste último, há uma apresentação do autor que afirma: “Em todos os campos por que andou, deixou a marca de seu gênio e de seu espírito renovador”. A edição 4 (agosto de 1954) também traz um conto da cultura *idish*: “O enviado de Deus”, de Zusman Segalovitch, de acordo com a revista, extraído de “Joias de Conto *Idish*”.

³¹ Isaac Leib Peretz (1852-1915) – escritor *idish* polonês.

Outro conhecido escritor em língua *idish* também teve contos contemplados na *O Macabeu*: Sholem Aleichem.³² Dele, a *O Macabeu* traz dois contos infantis na edição 33 (dezembro de 1957) e o conto “Expropriação em Pessach” no número 42 (julho de 1959). A tradição dos contos judaicos é a tal ponto valorizada, que, ao longo da década de 1960, estes deixam de ser publicados somente esporadicamente para terem uma seção com um conto por revista (a maioria vindo da tradição *idish*) chamada “O povo judeu – seus contos e lendas”.

Outra forma de procurar estabelecer vínculos de coesão comunitária é a evocação à “personalidades judias” do presente ou passado recente como forma de aumentar o “orgulho de ser judeu”.

Albert Einstein é uma figura recorrente na revista, recebendo textos a seu respeito nas edições 3 (julho de 1954), 12 (abril-maio de 1955) e 38 (setembro-outubro, 1958). Na segunda dessa série, em artigo compilado do “Diário de Notícias” em homenagem a sua morte, Einstein é descrito como um “admirável humanista” e “um homem como este honra o seu povo, neste caso o povo judeu” (*O Macabeu* 12, abril-maio 1955, p. 18). Na mesma edição da *O Macabeu*, um artigo de Manfredini Silverspitz em homenagem ao cientista Jonas Salk, inventor da primeira vacina antipólio, inicia com: “É inegável que a contribuição dos judeus à lista dos grandes benfeitores da humanidade é grande” (*O Macabeu* 12, abril-maio 1955, p.20).

Também recorrentemente lembrados são o considerado “pai” do movimento sionista Theodor Herzl e o poeta Chaim Nachman Bialik, considerado o “poeta nacional de Israel” (escreveu a maior

³² Pseudônimo de Schalom Yakov Rabinowitsch (1859-1916), escritor *idish* nascido em Pereyaslav, atual Ucrânia. A personagem mais conhecida de seus contos é Tevye, o leiteiro que inspirou o musical da Broadway e o filme “Um violinista no telhado”.

parte de sua obra em hebraico). Pelo fato de ambos terem morrido no mês de julho (Herzl em 1904 e Bialik em 1934), são geralmente homenageados conjuntamente na *O Macabeu*. É o que ocorre nas edições 14 (julho-agosto de 1955), 29 (junho-julho de 1957) e 37 (julho-agosto de 1958). Nesta última, o subtítulo do artigo de Miriam Mendelson é “Precursores e Visionários da Redenção Nacional”.

Algumas outras “personalidades” as quais a *O Macabeu* dedicou artigos foram: Esther Ruchl Kaminska (edição 27, abril 1957),³³ Chana Szenes (28, maio 1957),³⁴ Emma Lazarus (29, junho-julho de 1957)³⁵ – estas três na seção “Mulheres Famosas” –, Lasar Segall (30, agosto 1957; 43, agosto 1959),³⁶ Sholem Ash (34, fevereiro-março, 1958; 35, abril, 1958),³⁷ Sigmund Freud (36, maio-junho, 1958)³⁸ e Itzhak Ben Zvi (58, março-abril 1963).³⁹

Outro tema frequente é o combate à assimilação. Observamos que existe uma constante necessidade de alertar sobre os perigos que a assimilação à cultura brasileira pode representar, cuja representação

³³ Atriz judia polonesa do teatro *Idish*. Viveu a vida toda na Polônia, entre 1870 e 1925.

³⁴ Nascida na Hungria em 1921, se juntou ao movimento sionista e emigrou para um *kibbutz* na Palestina (sob mandato britânico). Poetisa, também se tornou paraquedista e retornou à Europa durante a Segunda Guerra Mundial para tentar resgatar judeus húngaros. Capturada, foi morta em 1944.

³⁵ Poetisa judia estadunidense (1849-1887). Seu soneto *The New Colossus* foi gravado numa placa de bronze no pedestal da estátua da liberdade, em Nova York.

³⁶ Pintor, gravurista e escultor judeu (1891-1957) nascido na Lituânia que emigrou para o Brasil, onde viveu até sua morte.

³⁷ Jornalista e escritor em *idish*, nasceu na Polônia em 1880 e faleceu na Inglaterra em 1957, mas passou boa parte de sua vida nos EUA.

³⁸ Médico austríaco judeu (1856-1939). Considerado o pai da psicanálise.

³⁹ Nascido na Polônia em 1884 e falecido em Jerusalém em 1963, foi o segundo presidente do Estado de Israel, entre 1952 e 1963.

mais concreta são os casamentos mistos, através dos quais se diminuiria a chance de filhos judeus (até porque os rituais judaicos como o Bar Mitzvah e o casamento religioso – de extrema relevância mesmo para as famílias laicas – estariam vedados aos filhos de mãe não-judia). A integração social era relativamente aceita, mas casamentos com pessoas não judias eram raros (ou então marginalizados de modo a sua visibilidade ser rara) e muito indesejáveis. Em entrevista, Sara Schulman (2015) afirma que

Havia grande preocupação e naquele tempo, alguns casos que houberam de casamentos interreligiosos causavam muito aborrecimento nas pessoas. Eles tinham muito cuidado com isso e era uma grande preocupação, que com o passar do tempo tornou-se quase corriqueira.[...] Era uma coisa rara [casamentos mistos] [...] Era uma coisa muito marcante.

Um exemplo disso pode ser encontrado na edição 9 (janeiro 1955, p. 15) no texto “O caminho da assimilação”, de Donato Kulich, o qual afirma que com o crescente materialismo as coletividades viriam “perdendo o tesouro que lhes foi peculiar e através do qual conseguiram sobreviver até os nossos dias”. Outro caso está na *O Macabeu* 11 (março 1955, p. 6), no artigo “Convite a meditação”, de Ben Yoseph, sobre a festividade de Purim. Para ele há um paralelo entre os judeus de hoje e aqueles que estavam próximos de sofrerem um genocídio na Pérsia: “foi precisamente essa assimilação, por parte dos judeus que habitavam a Pérsia, que lhes trouxe, como consequência direta, a reação de Haman”. O autor portanto traça uma controversa relação causal entre a assimilação, a perda de solidariedade interna e perseguições ao povo judeu, que poderiam se repetir no cenário de assimilação do seu presente. No mesmo tom contundente Berl Brick afirma na edição 61 (setembro-outubro de 1964, p. 51) que é preciso “Imunizar as crianças de todas as influências estranhas em relação de fé ou crença. Zelar para que a criança ignore a existência de outra religião, evitar

qualquer aproximação, qualquer inspiração...” e completa que “o que nos falta é amor próprio, é caráter”. Portanto, nessa perspectiva a assimilação não seria somente uma ameaça à identidade, mas também a segurança dos judeus.

Finalmente, os artigos relacionados à cultura judaica também servem para estreitar os laços com o Estado de Israel. O já citado texto sobre Lag B’Omer na edição 2 e os recorrentes artigos sobre Theodor Herzl são exemplos disso.

As festividades do calendário judaico são frequentemente relacionadas ao movimento sionista, sendo o exemplo mais recorrente *Pessach*. A própria recorrência de *Pessach* com maior destaque do que *Rosh Hashaná* e *Yom Kippur* já denota uma perda de centralidade do elemento religioso e o crescimento do sionismo, uma vez que *Pessach*, a passagem da escravidão no Egito para a liberdade e soberania política na terra de Israel, é mais facilmente relacionado ao movimento sionista (que pretendia realizar uma segunda vez essa passagem, do exílio espalhado pelo mundo para a liberdade e independência em Israel), enquanto *Rosh Hashaná* e *Yom Kippur* são religiosamente mais importantes.

Na edição 12 (abril-maio, 1955, p. 8), o texto “Festividades Judaicas”, de Ben Yoseph não somente relaciona a festa ao Estado de Israel como critica acidamente os judeus que não aderiram ao sionismo, afirmando: “apesar do Estado judeu livre e independente, ainda existem judeus a conservar teimosamente sua mentalidade de Galut”. *Galut* é um termo utilizado para designar a diáspora, porém de maneira depreciativa, uma vez que significa literalmente “exílio” em hebraico, em contraposição a palavra *Tfutzot*,⁴⁰ literalmente diáspora.

⁴⁰ Os termos hebraicos aparecem aqui transliterados.

Portanto, há aqui um exemplo de total corroboração da narrativa sionista, mesmo que de certa forma desqualifique a própria experiência comunitária em Curitiba, uma vez que a grande maioria dos judeus curitibanos, embora tivesse a vida em Israel como uma espécie de ideal místico, não pretendia se mudar para lá.

Outra amostra desse sentimento é dada por Isaac Faigemblum no texto “O Significado Histórico e Atual de Pessach” (*O Macabeu* 34, fevereiro-março 1958, p. 19), no qual é incisivo: “A forma concreta da festa de Pessach começou a embelezar-se somente nos últimos anos, desde que o sionismo se tornou um fator político e começou a penetrar nas almas judaicas, em todo o mundo.” Relação semelhante é realizada no artigo “Pessach”, de Francisco Frishman na edição 40 (abril 1959).

Outras festividades também são relacionados a Israel, mesmo que com menos frequência. No artigo “Rosh Hashaná – 5716” (edição 15, setembro 1955, p. 6), Samuel Teig afirma: “devem os ‘ishuvim’ judaicos continuar demonstrando seu apoio, sua solidariedade ao Estado de Israel, viga mestra da existência judaica, e não interromper, por um momento sequer, sua ajuda moral e material.” Mais uma vez procura-se concretizar a operação de adoção do sionismo como eixo central (“viga mestra”) do judaísmo, que havia ficado sem um grande referencial desde a secularização.

Na edição 36 (maio-junho 1958, p. 19) é a vez de Shavuot.⁴¹ No texto “Pela Primeira Vez no Monte Sinai”, Issac Faigenblum afirma:

⁴¹ Festividade que marca a entrega da Torá à Moisés no Monte Sinai. Costuma ser em maio.

O grandioso ato no Monte Sinai, ocorrido há milênios, deixou, no espírito e na mentalidade judaicos, uma eterna nostalgia por aquele lugar. Por isso, não é de estranhar que os soldados de Israel, homens e mulheres, quando sentiram encontrar-se, pela segunda vez no Monte Sinai, ficaram tão inspirados que praticamente realizaram milagres. [...] Estou certo de que a maior parte deles lembrou-se da primeira vez em que o povo esteve ante o Monte Sinai e, com as bíblias nas mãos, disseram <<Shmá Israel>>⁴². Esta foi a força milagrosa, que iluminou sua fantasia e lhes deu uma vitória inesperada [...] É por esta razão que precisamos agora celebrar em cada ano, por ocasião de Shvuot, o milagre renovado.⁴³

O mesmo processo é realizado por Manhe Mendelson em texto sobre *Chanuca*⁴⁴ na edição 51 (janeiro-fevereiro 1962), quando relaciona os macabeus da narrativa bíblica com os *partisans* que lutaram contra o nazismo e os grupos da *Haganá* que lutaram pela independência de Israel. A *Haganá* é um dos grupos de guerrilhas judaicas que, no período anterior ao estabelecimento do Estado de Israel, protegiam as comunidades judaicas e atacavam principalmente alvos britânicos (que controlavam a região naquele momento), além de auxiliar na imigração ilegal. Portanto, verificamos novamente a ressignificação das datas religiosas judaicas. Já havíamos visto que *Chanuca*, antes uma festa secundária, foi muito utilizada pelo movimento sionista.

⁴² Significa literalmente “Ouça Israel”, é uma oração repetida em diversas partes dos serviços religiosos e uma das mais importantes da religião judaica.

⁴³ A campanha militar se refere a guerra de 1956, no qual o exército tomou a península do Sinai do Egito e se retirou de lá ao final do conflito. Em 1967 a península seria tomada novamente e devolvida somente na década seguinte, em troca do acordo de paz com o Egito.

⁴⁴ Festa que cai geralmente em dezembro. Marca a vitória dos Macabeus, representando os judeus que desejavam mais autonomia sobre os selêucidas helenizados e a retomada do controle do templo de Jerusalém no século II A.E.C. Seu símbolo mais conhecido é o candelabro de 9 velas. Religiosamente é considerada uma festa de menor importância, mas é muito popular entre as crianças e ganhou importância com o movimento sionista.

Assim, a festividade religiosa continua sendo celebrada e suas tradições mantidas, porém, o foco da mensagem já não se concentra mais no milagre do óleo ou na disputa pelo domínio do templo de Jerusalém, mas sim nos “novos macabeus” do presente ou do passado recente que, tal qual os “antigos macabeus” lutam pela sua liberdade e soberania com suas próprias mãos e forças, sem recorrer ao auxílio de terceiros, como apregoa o movimento sionista. Não se trata aqui de discutir qual narrativa de *Chanuca* ou de qualquer outra data é mais verdadeira ou autêntica, até porque seria um exercício impossível, mas de observar de que forma o sionismo forjou novas interpretações para antigas tradições. Sand (2011) já havia atentado para a importância que o sionismo dava a hereditariedade em relação aos antigos israelitas. Para o autor a própria legitimidade do movimento sionista e reivindicação do estabelecimento do Estado nacional judeu na região da Palestina estaria calcada na suposta – e cuja comprovação genética é bastante contestável, ressalta – descendência dos judeus modernos em relação aos antigos, até porque assim estaria em consonância com os nacionalismos europeus do século XIX, que legitimavam seus estados nacionais com base em uma suposta história comum e muitas vezes na noção de raça. Para se legitimar, era necessário que o sionismo fizesse a mesma operação. Sand tem sido muito questionado, não somente por suas conclusões, mas pelo seu método, acusado de ser mais retórico do que historiográfico, além de que suas conclusões seriam aplicáveis também a outras nações cuja legitimidade ele não questiona (PENS-LAR, 2012). É de fato muito duvidoso se a descendência biológica em relação aos antigos israelitas era tão essencial ao sionismo como indica Sand, mas ao menos em termos culturais e de narrativa histórica e memorial, era muito importante para o sionismo se mostrar como continuador não do passado recente da diáspora, mas do passado distante de independência e soberania na terra de Israel. Desta maneira, faziam constantemente essa ponte entre o passado mítico-religioso (para eles histórico) com o presente. Por isso, eles seriam os “novos macabeus” e, no caso do texto de *Shavuot*, teriam “lembrado” da primeira vez que estiveram no monte Sinai.

Finalmente, conforme já exposto anteriormente, as festividades judaicas são também utilizadas como um alerta contra o antisemitismo. Em processo semelhante ao realizado com relação ao sionismo, a tradição é ressignificada e sua mensagem transportada para indagações do presente.

A análise dos artigos com a temática de Cultura Judaica permite confirmar a perda de centralidade – mas não de existência – do elemento religioso. Ainda assim, a cultura judaica permanece como um mecanismo de forte coesão social e é ressignificada para o contexto e os propósitos dos autores, que neste caso giram em torno, principalmente, da manutenção de espaços de sociabilidade, o combate à assimilação, a preservação da memória – ou de uma memória específica escolhida – e o estreitamento de laços com o Estado de Israel.

3.4 Questões internas

Os artigos relacionados à dinâmica interna da comunidade perfazem pouco menos da metade do total de publicações na revista – proporção que se mantém relativamente constante ao longo de todo o período analisado (ainda que com leve queda na década de 1960, devido ao aumento na quantidade e artigos sobre Israel). Conforme já exposto, esse aspecto não sinaliza necessariamente para um isolamento dessas pessoas em relação à sociedade externa. Pelo contrário, a ação e discussão de outras temáticas podem ser realizadas em outros ambientes aos quais os judeus estão se integrando, fazendo com que a *O Macabeu* dedicasse grande parte de seu espaço a questões internas da comunidade israelita.

A temática específica desses artigos é bastante variada. O próprio Grêmio utiliza as páginas da *O Macabeu* para divulgação de suas atividades e prestação de contas. Uma das poucas seções duradouras da revista é “O Grêmio em Marcha”, o qual, com algumas

interrupções, é publicada nos primeiros 32 números da *O Macabeu*. Nesta, é realizado um breve relatório das atividades de cada departamento do Grêmio.

Outra seção que, adotando diversos nomes ao longo do tempo, é praticamente constante na *O Macabeu*, é a coluna social, na qual aparecem fotos de eventos ocorridos na comunidade, como casamentos, nascimentos e formaturas (vide imagem 5 do anexo). Esta seção também representava uma fonte de financiamento para a revista, pois aqueles que apareciam na coluna ou que congratulavam outros por algum acontecimento pagavam uma taxa que auxiliava no sustento da publicação.

À outras entidades também era cedido espaço na revista para divulgação de suas atividades, como fez a diretoria do centro israelita, a Wizo (*Women's International Zionist Organization*, organização partidária feminina sionista que se dedica à arrecadação de fundos e beneficência, especialmente direcionadas a mulheres e crianças, voltada a Israel, mas também com atividades nos países de residência de suas integrantes), a organização das Na'amat Pioneiras (muito semelhante à Wizo, mas ligada à vertente trabalhista do sionismo), o Dror (movimento juvenil judaico sionista socialista), entre outras.

Conforme já explanado, a *O Macabeu* procurava posições supostamente consensuais no que diz respeito a temas externos a comunidade (Brasil, religião, Israel...). Isso fica evidente, por exemplo, na edição 26 (fevereiro-março 1957, p. 20-21), no texto “O retorno de ‘*O Macabeu*’”, escrito por Moisés Kornin, quando afirma:

Também não queremos <<fazer política>>. A linha dos componentes da redação é conhecida: somos pró-Israel. É o suficiente para nos definir. Desiludiremos ambas as facções, a <<de cá>> e a <<de lá>>. Não nos prestaremos de trampolins para política partidária. Não interessa (nestas páginas) se os <<alguemeine>> ou os <<mapainikes>> es-

tão em maioria em Curitiba ou em Jerusalém. Mas nos interessará, e sumamente, se um Nasser enviar seus <<fedayen>> atirar em crianças, mulheres ou soldados de Israel. Interessa-nos, e muito, se o Dr. Leviski move uma campanha para moralizar os dicionários mundiais.

Este fragmento é muito significativo ao denotar explicitamente que a posição “pró-Israel” não é entendida pelos redatores da *O Macabeu* como “fazer política”. Ou seja, para eles, o apoio a Israel era um elemento identitário de seu judaísmo e não uma opção política (a opção política seria a identificação com uma ou outra vertente do sionismo, não com o movimento em si). Sabemos que essa posição não era unânime dentro da comunidade, vide a existência da SOCIB, e muito menos fora. O discurso adotado procura desqualificar esses grupos ao colocar seus argumentos fora da política, ou seja, fora do espaço de discussão, partindo do pressuposto, ou então impondo-o, de que os leitores da *O Macabeu* são todos “pró-Israel”. Assim, ao afirmar que não pretendem “fazer política”, deixam claro que não irão se posicionar sobre as vertentes do sionismo ou a política interna israelense, e que estas discussões que dividiriam e exporiam a comunidade sequer interessam muito à revista, mas que o apoio a Israel contra seus inimigos externos ou aos judeus contra o antissemitismo é, supostamente, consensual.

No que se refere à dinâmica interna da comunidade, contudo, a *O Macabeu* é um espaço aberto ao debate e a posições divergentes. Um exemplo é a seção “Uma enquete por mês”, presente em diversos números. Nesta, diversas figuras da comunidade escreviam um curto texto sobre algum tema discutido nos diferentes momentos na comunidade, muitas vezes divergindo entre si, temas estes invariavelmente sobre questões internas, como o terreno para construção de uma nova sede social (número 7, novembro de 1954), o desempenho da diretoria do Grêmio (edição 18, dezembro 1955), a própria revista *O Macabeu* (número 26, fevereiro-março 1957), entre outros.

Opiniões, por vezes com trocas de artigos bastante agressivos, também podiam ser expostas em artigos assinados, como com relação às eleições para as diretorias (do Grêmio ou do Centro), eventos realizados ou instituições da comunidade – porém nunca em relação a assuntos exteriores a comunidade, seja em Israel ou no Brasil. Dessas instituições, uma com textos recorrentes referentes a ela é a escola israelita Salomão Guelmann. Geralmente, são artigos exaltando a importância de uma escola judaica e criticando o baixo número de alunos. Em entrevista na edição 18 da *O Macabeu* (dezembro 1955, p. 18), o então presidente da escola Manoel Scliar afirma haverem cerca de 100 alunos na escola, expõe as dificuldades financeiras, e afirma que “vivemos numa época de futilidades”, em crítica ao pouco interesse dos pais na escola. Em nova entrevista com diretor da escola, agora o professor Dov Dafnai, na edição 28, de maio de 1957 (quando há 153 alunos na escola do jardim de infância até o final do primário), há críticas bastante ásperas a pais pouco preocupados com a educação judaica de seus filhos (ainda que a maioria dos pais envie os filhos à escola israelita): “É lógico que, na rua não judaica, a criança não pode encontrar o ambiente ideal para nossa finalidade” (*O Macabeu* 28, maio 1957, p. 27).

Os textos tratando da escola demonstram outra característica importante notada em artigos sobre instituições e eventos internos: a preocupação com a assimilação e o desinteresse pela coletividade. Na seção “Uma enquete por mês” da edição 8 (dezembro 1954, p. 33), Esther Guelmann responde acerca de quais seriam os principais problemas da coletividade com “um dos principais eu considero a dispersão de nossa juventude, devido à falta de orientação dos pais no sentido judaico”. Calmon Knopfholz, no texto “Judaísmo Curitibano” (*O Macabeu* 42, julho 1959, p. 43) afirma que

Decaída a <<forma judaísmo-religiosa>>, não houve pela família, a preocupação de transmitir educativamente novas formas de judaísmo, ou seja, a literatura, a história em

moldes modernos, o espírito religioso em suas formas ternas mas modernizadas, e uma ligação espiritual mais estreita com Israel. Houve esta falha lamentável na família judaica.

Nesse trecho, ficam claras novamente as transformações já apontadas na análise sobre a Cultura Judaica na revista. A maioria das famílias já não era mais praticante em termos religiosos. A emancipação havia relegado a identidade judaica ao campo privado e familiar. No entanto, a secularização fazia com que neste âmbito a identidade até certo ponto também se diluísse. Assim, essas “novas formas” se referem a um retorno do judaísmo à esfera pública, seja na vida comunitária ou na identidade nacional, via sionismo.

A crítica a dissidências também é recorrente. Na seção Posta Restante da edição 41 (maio-junho 1959), Leo Abend critica um grupo de judeus alemães que teriam “boicotado as realizações sociais e culturais do CIP, a elas não comparecendo” (*O Macabeu* 41, maio-junho 1959, p.7). Neste período (1954-1964) também estava ativa a SOCIB (Sociedade Cultural Israelita Brasileira do Paraná), instituição judaica paralela ao centro (uma dissidência à esquerda e não-sionista). Não há ao longo das 70 edições da *O Macabeu* analisadas, sequer uma menção ao nome dessa entidade. Mas podemos supor algumas citações indiretas, como no texto “Nem tudo está certo”, de Zalmen Chamecki (número 5, setembro 1954, p. 40), quando afirma:

Haveria realmente necessidade, por outro lado, para uma coletividade de aproximadamente 350 famílias, da fundação de outra sociedade, de finalidades, segundo sua propaganda, exclusivamente cultural, mas procurando, entre outros intuitos, captar para si, afastando conseqüentemente de nossa sede, boa parte da juventude do Grêmio?

Na supracitada enquete da edição 8 (dezembro 1954, p. 33), Luiz Mazer afirma “A cisão, dentro da coletividade, constitui, a meu

ver, o maior problema [...] O centro deveria ser justamente o ponto de convergência de todas as organizações”. No artigo de Calmon Knopfholtz do número 42 (julho 1959, p. 42), “Judaísmo Curitibano”, o autor afirma a existência de “um pequeno e decadente grupo radical, que não acompanha a evolução do judaísmo expressado na sua criação máxima: Israel”. Portanto, há uma forte crítica a qualquer forma de dissidência, ao ponto da SOCIB como instituição sequer ser citada. Ou seja, esse grupo que se afasta do CIP sequer é criticado muito por sua ideologia, mas sua própria existência representa um ultraje ao pensamento dominante e uma ameaça à comunidade, que ainda se vê exposta a perigos antissemitas que poderiam se aproveitar dessas fraturas.

Além de criticar forças desagregadoras, a *O Macabeu* também publica artigos que procuram aprofundar a coesão interna. Assim como ocorre em relação à cultura judaica, o passado da comunidade também é utilizado como elemento agregador. Por isso, surgem seções como “No meu tempo era assim”, “Reminiscências”, “Aconteceu...” e “Brincando de contar histórias” nas quais geralmente membros mais antigos da coletividade narram acontecimentos passados – muitos deles com tom humorístico –, tais como a formação de um time de futebol, atas antigas do Grêmio ou fatos que foram marcantes, como a baixa nos negócios quando da guerra do Contestado (1912-1916). Outra ferramenta para esse propósito é a exaltação de membros proeminentes da comunidade – a maioria deles pessoas importantes para o surgimento das principais instituições judaicas de Curitiba – em seções como “Forjadores da coletividade” e “Ativistas da coletividade”.

Assim, os artigos dedicados à dinâmica interna, que constituem cerca de metade do conteúdo da *O Macabeu*, atendem, essencialmente, a dois propósitos: divulgar as atividades da coletividade e promover a coesão da comunidade – seja exaltando pessoas e instituições ou criticando a assimilação e dissidências.

3.5 Israel e Sionismo

Conforme as análises já realizadas, fica claro que o apoio ao movimento sionista e ao Estado de Israel não é encarado como uma posição política – e que conseqüentemente estaria sujeita a discussão e contestação –, mas sim como parte integrante e central da identidade judaica desses indivíduos.

Isso fica bastante claro, por exemplo, nas já citadas reiteradas relações feitas entre as festividades da tradição judaica e o amor ao Estado de Israel, bem como em outras manifestações na revista.

O editorial da edição 41 (maio-junho, 1959, p. 3) destaca o

Júbilo ao ver, após 11 anos de existência, um Estado florescente, cômico do seu papel de centro espiritual do judaísmo no mundo inteiro, mostrando às nações a força da sua democracia e o núcleo de civilização que é.

O já citado texto de Calmon Konpfohlz, “Judaísmo Curitiba-ano” (número 42, julho 1959, p. 42) define “judaísmo como sendo desde o sentimento de ser judeu até a conservação de seus valores tradicionais, a divulgação de sua cultura e seu novo e atual significado: o reconhecimento e a identificação com o Estado de Israel” (grifo meu). Assim, deixa-se bem claro que a ligação com Israel é traço fundamental não simplesmente na formação política, mas na formação identitária construída na *O Macabeu*. Isso é imprescindível para compreender a relação que esses judeus tinham com o Estado de Israel. O sionismo nasceu como uma solução dentre outras – que somente mais tarde se tornaria hegemônica – para a questão judaica e os problemas de antisemitismo e não pertencimento enfrentados pelos judeus na Europa. Nesse momento, porém, o sionismo não é mais evocado somente

como uma saída para situações de antissemitismo ou mesmo da sensação de não-pertença, ainda que não tenha deixado de exercer esse papel. O vínculo estreito com Israel é parte essencial – quiçá central – da identidade judaica desses sujeitos. Conforme afirma o artigo, é o novo significado de “ser judeu”. Por isso, não desvinculam o destino desse país do seu próprio, orgulham-se quando Israel é elogiado e se ofendem quando este é criticado ou atacado como se estas opiniões, positivas ou negativas, fossem dirigidas a eles.

O texto de Moisés Kornin “O retorno de ‘O Macabeu’” na edição 26 (fevereiro-março 1957, p. 20-21) já foi citado (conferir página 69) mas é novamente relevante, especialmente no tocante aos *mapainikes* e *alguemeine*.⁴⁵

Esse fragmento denota claramente a postura com relação às visões divergentes. As diversas vertentes da política israelense e internas ao movimento sionista são encaradas como legítimas, mas não são abordadas na revista, que afirma não pretender ser um espaço de debate político, para não provocar a desunião comunitária. Já as opiniões exteriores ou até contestatórias ao sionismo sequer são consideradas legítimas (como já visto nas menções veladas a SOCIB), pois enquan-

⁴⁵ Mapainikes se refere aos apoiadores do Mapai, sigla do partido trabalhista israelense, principal força do parlamento da criação do Estado em 1948 até serem derrotados nas eleições de 1977. É o principal partido ligado aos *kibutzim* e adotava uma postura um pouco mais aberta a negociações com os países árabes, especialmente em relação a concessões territoriais. O termo “alguemeine” significa unido ou genérico em *idish*, não sendo referência à nenhum partido político israelense. Chamecki (2016) aponta os alguemeines como sionistas gerais, que procuravam apaziguar as diferenças entre as correntes. Havia também os revisionistas, apoiadores do principal partido opositor ao Mapai então: o Herut, nacionalista de direita (mais tarde o Herut originaria o atual Likud), que adotava uma postura mais agressiva com relação aos países árabes e defendia o controle sobre um território maior, em especial após as conquistas territoriais da guerra de 1967.

to as correntes políticas internas ao movimento sionista denotam diferentes formas de viver essa identidade judaico-sionista, correntes políticas que contestam o sionismo são contrárias à própria expressão dessa identidade. Sara Schulman (2015), em entrevista, cita a existência de um grupo ligado ao sionismo revisionista, de direita, em Curitiba (em oposição ao grupo hegemônico mais ligado ao trabalhismo, que governava Israel então). Esse grupo, ao contrário da SOCIB, era aceito na comunidade, ainda que um tanto marginalizado. Portanto, discussões sobre a validade ou não do sionismo estão, para esses indivíduos, fora da política, uma vez que o sionismo não é entendido por eles como um movimento político, mas como elemento da identidade, em muitos casos o elemento central. Por isso, ataques ao sionismo (e não a esta ou aquela corrente interna ao sionismo) são encarados como ataques a própria identidade judaica.

Afora as questões internas, Israel é o assunto principal de mais artigos na *O Macabeu*, uma vez que a categoria “Cultura geral” abrange uma variedade muito grande de temas, englobando mais de 15% do espaço da revista. Há uma variação em função do calendário (em maio celebra-se a independência de Israel – *Yom Haatzmaut*) e da situação dos conflitos de Israel com os países árabes, mas apresenta forte crescimento a partir da década de 1960 (no período 1961-1970 ocupa 21,5% dos artigos), ultrapassando os 35% em 1967 (ano da guerra dos 6 dias) e em 1970.

A revista *O Macabeu* serve claramente ao propósito de construir uma identidade judaica pautada na ligação com o Estado de Israel. Visto que o país estava criado há somente poucos anos e que viagens para lá eram raras ou inviáveis à maioria dos membros da coletividade, dado seu alto custo, vários artigos são escritos voltados para que o público leitor conheça Israel – adotando, evidentemente, um viés favorável ao país –, em especial nos primeiros anos da revista. Por isso, há inclusive seções que se repetem em alguns números, como “Curiosidades de Israel” e “Assim é Israel”. Outro meio de fazer isso é

através de entrevistas e relatos de membros da coletividade que tiveram a oportunidade de visitar Israel, como no texto “Impressões sobre Israel” (edição 13, junho 1955), na qual é entrevistado um jovem que passou 13 meses em Israel devido a um programa educativo, e a série “Minhas impressões sobre Israel”, escrita em oito partes (ao longo de 1957-58) com o relato de Sarita Paciornik de sua viagem ao país. Em todos os casos, a visão apresentada é muito positiva. Na edição 28 (maio 1957, p. 21), no terceiro texto da série, Sarita Paciornik escreve: “O que admira e nos deixa pasmados é que um Estado tão novo, em tão pouco espaço de tempo – nove anos apenas – tenha conseguido progredir tanto.” O formato é retomado em “Israel Dia e Noite” (número 51, janeiro-fevereiro 1962), uma espécie de guia de viagem, e no “Bate-papo” (edição 70, março-abril de 1970), que entrevista um grupo de jovens que havia retornado de um programa em Israel.

Isso leva a um segundo aspecto observável nos artigos relacionados a sionismo e Israel: a exaltação do país como uma nação exemplar, em termos culturais, econômicos, políticos etc. Na seção “Curiosidades de Israel” do número 25 (agosto 1956, p. 30), Israel é descrito como “o berço da Civilização Ocidental” e “possuindo uma estrutura social avançadíssima, possui também a sua sofisticação cosmopolita”, mesmo tom de artigo sobre “A criança israeli” (número 52, junho-julho 1962, p. 5), que se inicia com “Em Israel, o milagre é uma constante. O trabalho de assistência social à criança realizado por Israel é prova irrefutável dessa veracidade”. Já a seção “Um fato em foco”, da edição 50 (julho-agosto 1961, p. 13), se dedica ao lançamento por parte de Israel de um foguete espacial. “Estamos começando a sentir o valor do nosso povo. Deixamos para trás a mística de comerciantes e mascates. Agora formamos na linha de frente junto a todos os povos do Mundo”. Esse trecho corrobora marcadamente a narrativa sionista, na qual a migração para a terra de Israel e a fundação do Estado, além da segurança física, proporcionam uma espécie de purificação do povo judeu, que deixa de se dedicar a profissões específicas

(e às vezes mal vistas) como o comércio para se “normalizar” como povo (e estar inclusive na vanguarda entre os povos).

Outra forma de realizar essa exaltação é através de depoimentos de não-judeus, especialmente de indivíduos proeminentes, os quais confeririam maior legitimidade ao discurso. Geralmente, os textos neste caso são copiados de jornais ou revistas de circulação maior. Exemplos são o texto “Setenta e quatro Nações constroem a terra de Deus”, do artista Candido Portinari (número 25, agosto 1956) e a entrevista na edição 35 (abril 1958) “Senador brasileiro fala a ‘*O Macabeu*’”, com o senador Gaspar Velloso (PSD), que recém havia visitado Israel. A edição 49 (março-abril 1961) traz a reportagem “Meu Sentimento, se Pisasse Pela Primeira vez a <<Terra Santa>>”, com as opiniões do então prefeito de Curitiba General Iberê de Mattos e o Arcebispo D. Manoel da Silveira D’Elboux, enquanto o número 52 (junho-julho 1962) entrevista o deputado Afonso Arinos Filho com o título “Brasil e Israel trilham o mesmo caminho de paz de prosperidade”. Textos favoráveis a Israel vindos de autores não-judeus proeminentes também surgem para defender a narrativa israelense em tempos de conflito, como o texto “Outro Hitler” (edição 66, maio-junho 1967) de Assis Chateaubriand (transcrito do Diário do Paraná) que acusa o presidente egípcio Gamal Nasser – um dos principais nomes do pan-arabismo e aliado da URSS na região, e que adotava um tom bastante agressivo com relação a Israel – de ser um novo Hitler.

Outro assunto que não poderia deixar de aparecer com certa frequência é o conflito entre Israel e os países árabes vizinhos. De modo geral, a visão relatada do conflito é amplamente favorável à política israelense. A capa da edição 4 (agosto 1954) apresenta um detalhe relevante. A princípio uma homenagem a Herzl, “pai” do sionismo e Bialik, o “poeta nacional de Israel”, aparece nela um mapa de Israel. Neste, ainda que com a fronteira pontilhada, aparece, como parte de Israel, a Cisjordânia (que seria ocupada por Israel somente em

1967, juntamente como a faixa de Gaza a as colinas de Golã, as quais não fazem parte desse mapa da revista – vide imagem 7 no anexo). Transparece assim uma imagem de que a Cisjordânia devesse pertencer por direito a Israel, visão bastante alinhada com a direita israelense,⁴⁶ em um dos raros momentos no qual a *O Macabeu* adota um posicionamento (mesmo que subliminar) em relação à política interna de Israel e não só favorável a sua existência. Em relação aos conflitos propriamente ditos, a revista defende em geral o ponto de vista de que as guerras se tratariam de operações de defesa e de que Israel estaria sempre aberto à paz. Na edição 22 (abril-maio 1956, p. 7), é transcrito o discurso de José Knopfholz nas festividades de Yom Haatzmaut no CIP, que afirma: “O povo de Israel odeia a guerra, odeia a destruição, quer trabalhar, construir e viver em paz como todos; vê-se porém, obrigado a defender suas plantações, suas vilas e cidades; vê-se colocado diante da prova de lutar para sobreviver.”, ou seja, é corroborada a narrativa oficial do Estado de Israel, sem maiores questionamentos.

A partir da Guerra dos Seis Dias (1967), na qual Israel enfrentara um conjunto de países árabes com a alegação de defender a existência do país de um ataque que seria iminente, e acabou obtendo uma vitória fulminante, não só mantendo seu território, mas ocupando a Cisjordânia então sob ocupação jordaniana, a faixa de Gaza, que estava ocupada pelo Egito (a faixa de Gaza e a Cisjordânia, ainda sob ocupação israelense, formam o que é hoje reconhecido internacionalmente pela maioria dos países como o Estado da Palestina, ainda não reconhecido por Israel) e as colinas do Golã, território sírio, além da península do Sinai, que mais tarde seria devolvida ao Egito

⁴⁶ Após a Guerra de Independência (1947-49), a direita israelense criticava os trabalhistas, que estavam no governo, por não terem avançado mais as fronteiras em direção à Cisjordânia, até por estarem lá diversos dos locais sagrados e históricos do judaísmo.

em negociações de paz, e a conseqüente ocupação de territórios de outros países árabes e anexação de Jerusalém Oriental, o assunto se torna um dos mais frequentes na *O Macabeu*. Na edição 67 (julho-agosto de 1967, primeira após o fim da guerra, a de número 66 sendo publicada durante o conflito), é publicado o artigo “Israel tem direito às terras árabes?” em que apresenta tanto argumentos favoráveis – a garantia de segurança – como contrários – a ocupação ferir o direito internacional – a Israel ficar com a posse dos territórios ocupados, sem posicionar-se explicitamente. Na mesma edição, o texto “Motivos de Israel para a anexação de Jerusalém” discorre sobre os motivos para a anexação da parte oriental da cidade (que inclui a cidade velha, local da maioria dos locais sagrados ao judaísmo, islamismo e cristianismo), argumentando que durante o domínio jordaniano não era permitido aos judeus o acesso ao Muro das Lamentações e outros lugares sagrados (e Israel iria permitir aos muçulmanos e cristãos acesso a seus locais de culto). Em ambos os casos, há uma corroboração da posição do governo israelense, que decidira ficar com Jerusalém Oriental (a anexação oficial viria só em 1980), mas naquele momento ainda discutia o destino dos demais territórios ocupados.

A Guerra dos Seis Dias foi de extrema importância para reforçar o caráter sionista da identidade judaica entre essas pessoas. A conquista das áreas consideradas sagradas para a religião e importantes historicamente, o grande aumento territorial e a rapidez com que o Estado de Israel vencera a guerra geraram um clima de grande euforia no meio sionista. Por isso, a partir de 1967, a quantidade de textos relacionados à temática é muito grande, transmitindo a narrativa sionista sobre a guerra, enaltecendo a conquista territorial e em especial a ocupação da cidade velha de Jerusalém e o Muro das Lamentações e procurando desconstruir, seja com textos dissertativos ou até com tirinhas e piadas, os argumentos dos países árabes. Um exemplo do uso de tirinhas – inclusive podendo ter teor

preconceituoso – para desqualificar o inimigo está na seção “Maca Piadas” da edição 67 (julho-agosto de 1967), na qual os líderes árabes são retratados como gananciosos e que enganam seus súditos, afirmando estarem defendendo a saúde e a felicidade destes, enquanto na verdade pensariam em luxo pessoal e mulheres (vide imagem 8 no anexo). De acordo com a lógica da charge, Israel seria um vizinho que não lhes interessa, pois traria artes, educação, tecnologia e progresso para a região.

As manifestações enfáticas e recorrentes de apoio às ações de Israel, especialmente a partir de 1967, parecem fugir um pouco do tom adotado até então, que era voltado mais para que os leitores conhecessem o país e enaltecendo atitudes que seriam consideradas positivas por qualquer um (avanços científicos, políticas educacionais etc.). Agora, há apoio a ações político-militares, que estavam longe de ser um consenso na sociedade e nem mesmo na comunidade. No entanto, a euforia das conquistas territoriais e a consolidação do Estado de Israel (que até então parecia frágil e constantemente ameaçado de ser aniquilado) e a memória ainda fresca do Holocausto faziam com que uma opinião judaica que não fosse de apoio a vitória israelense na guerra fosse recebida no mínimo com estranhamento (o que seria mais do que suficiente para não ser publicada na *O Macabeu*).

Ainda que não faça acusações diretas de antissemitismo aos setores sociais que se opunham a determinadas ações israelenses (salvo o exemplo já apresentado na edição 66), a revista transmite a ideia de que o mundo não compreenderia os verdadeiros esforços de Israel. Em “Como Israel perdeu as simpatias do Mundo” (número 26, fevereiro-março de 1957), é traduzido um artigo de Ephraim Kishon publicado no jornal *The Jerusalem Post*. Neste, é deixada a impressão de que, na guerra ocorrida no ano anterior, Israel somente teria tido a simpatia do mundo caso tivesse sido derrotado. Na seção “Na imprensa” da edição

44 (outubro-dezembro 1959), são transcritos artigos sobre a questão dos refugiados palestinos gerados pela guerra de 1947-49, defendendo o ponto de vista de que não há como eles voltarem para os locais em que antes moravam e que devem ser absorvidos pelos outros países árabes. Em “Sem Censura” (número 67, julho-agosto de 1967), Léo Kriger dá a entender que alguns setores da imprensa recebem informações manipuladas e que cabe às comunidades judaicas esclarecer sobre a versão israelense. Portanto, os redatores da revista entendem que as críticas às posturas de Israel não seriam válidas, mas evitavam acusar esses críticos de antissemitas, acreditando mais tratar-se de uma suposta desinformação.

Além da construção desse novo eixo identitário, relacionando Israel às tradições judaicas e os judeus ao destino, inclusive em termos práticos (políticos e militares), do novo Estado, na *O Macabeu* também é estabelecido um diálogo entre o sionismo e o outro pilar central identitário do judaísmo moderno, a memória do antissemitismo e o Holocausto. Logo na primeira edição da *O Macabeu* (maio 1954, p. 4) isso já é perceptível, quando o artigo de Moises Fuks afirma:

Hoje, seis anos após, parecem ter desaparecido dos rostos judeus os sulcos derramados após tantos milênios de perseguições e sofrimentos e o orgulho de sua nação, a segurança no seu futuro vão aos poucos tomando forma nas suas fisionomias cansadas.

Na edição 47 (abril-julho 1960, p. 25) José Cukiert escreve em “Israel: Orgulho de um povo”:

Feridos e espezinhados no decorrer dos séculos, aniquilados pela insânia de um megalomaniaco, construímos uma nação, receptáculo de nossa fôrça e cultura – nunca mais

seremos um “povo sem pátria”, pois há doze anos, surgia qual pérola resplandecente, o Estado Judeu –Israel. [...] Das cinzas de um assassinato brutal ergue-se a fênix brilhante das nossas esperanças.

Portanto, a imagem que é construída acerca de Israel não é somente a de um país idílico, mas a de uma conquista do povo judeu, um motivo para recuperar o orgulho ferido no Holocausto, uma fênix surgida das cinzas de Auschwitz. Como já analisado, essa aproximação entre os eixos se intensifica ainda mais na década de 1960, após o julgamento de Eichmann. Por isso, o significado de Israel para esses indivíduos não é somente de um porto seguro em termos de segurança física, mas uma espécie de símbolo de redenção após a tragédia de poucos anos antes. Certamente, havia muitos membros ativos da coletividade que não estavam de acordo com os rumos políticos de Israel (especialmente após 1967) – já observamos que em outras cidades, esta insatisfação chegou a ser tornada pública – e provavelmente não corroboravam a narrativa que a *O Macabeu* apresentava. Porém, a euforia e sensação de redenção propiciada pela existência e conquistas do Estado de Israel marginalizavam esse discurso. O trauma do antissemitismo também fazia com que as decisões belicosas e politicamente questionáveis de Israel fossem encaradas como um mal menor necessário para evitar o retorno às perseguições aos judeus.

3.6 Cultura geral

O restante dos artigos (cerca de 19% do total) representam aqueles que não se enquadram em nenhuma das demais categorias. Mais da metade deles se dedica a seções de humor e entretenimento, como as seções “Maca Piadas” e “Maca Shuts”. Geralmente, as piadas e quadrinhos contidos nessas seções são do humor judaico ou então satirizando eventos ocorridos na própria comunidade.

Outro tipo de texto frequente são as resenhas literárias. Sem necessidade de serem de escritores judeus ou com temáticas de interesse específico da comunidade, a revista *O Macabeu* abria espaço, principalmente nos primeiros números, para resenhas e indicações de livros de autores como Ernest Hemingway (número 6, outubro 1954) e Graciliano Ramos (número 7, novembro de 1954). Principalmente em 1956 e 1957, também há textos sobre xadrez, história da música, conteúdo infantil, uma seção feminina típica de revistas da época, versando sobre assuntos como moda e culinária (ainda que também tenha havido uma seção, por curto tempo, sobre mulheres judias famosas), produção interna de contos, ciência, entre outros. Portanto, a *O Macabeu* dava abertura para que integrantes do Grêmio pudessem divulgar os seus próprios interesses, sem ter que demonstrar um vínculo com questões centrais da coletividade.

Com o tempo, a frequência desse tipo de texto é mais rara (mantendo somente as seções de humor e resenhas literárias). Aparentemente, a gestão da revista se torna menos amadora e a revista passa ser cada vez menos uma publicação interna do Grêmio, com espaço para divulgação dos interesses pessoais de colaboradores, para se tornar, como é sua intenção declarada desde o início, uma revista da coletividade judaica do Paraná, produzida pelo Grêmio e depois pelo Centro. Assim, o conteúdo da revista passa a atender mais os desejos do *mainstream* comunitário (que se imagina da comunidade como um todo) e menos os interesses dos indivíduos que compunham sua redação.

Conclusão

A análise da revista *O Macabeu* permite uma visão bastante abrangente das construções e transformações na identidade judaica em Curitiba no período 1954-1970.

Antes mesmo de apresentarmos as conclusões, é preciso ressaltar que esta análise se focou em um veículo de imprensa que indica as opiniões hegemônicas no *mainstream* comunitário. Portanto, as opiniões compartilhadas pela revista não são uma unanimidade na comunidade judaica curitibana. Sequer podemos afirmar tratar-se do ponto de vista da maioria, já que os posicionamentos hegemônicos são determinados por uma série de relações de poder, na qual o apoio da maioria é somente um entre outros fatores. Vale retomar a afirmação de Canetti (1995), citado no início dessa discussão sobre a pluralidade do judaísmo. Afirmamos que a religião perdeu centralidade na identidade judaica, porém muitos indivíduos continuaram a guiar seu cotidiano de acordo com esta (e dentre estes, divididos em diversas vertentes). Demonstramos como o sionismo de certa forma se tornou a principal “religião secular” desse meio. Mas nem todos os judeus aderiram ao movimento, e entre os sionistas há disputas ferrenhas sobre os rumos de Israel e da diáspora. Sinalizamos ainda que a inserção dos judeus curitibanos na sociedade foi bastante bem sucedida, mas recheada de desconfianças em relação ao antissemitismo na sociedade. Entretanto, muitos judeus não se sentiram acolhidos, não ascendendo social ou economicamente, enquanto entre outros não houve nem mesmo essa desconfiança. As publicações da *O Macabeu* muitas vezes também refletem mais as intenções do que as ações concretas, como por exemplo nos alertas em relação a assimilação (que na prática era

mais uma reação do que uma atividade contra a crescente frequência de casamentos mistos).

Ainda assim, acreditamos ser possível elencar algumas conclusões sobre aquilo que os meios oficiais da comunidade judaica de Curitiba pretendiam transmitir em relação a valores, comportamentos e atitudes a seus membros – que os adotavam em maior ou menor medida, mas certamente viviam sob sua influência.

Conforme a bibliografia já apontava, a comunidade judaica de Curitiba foi aos poucos relegando a religião a mais um aspecto das atividades comunitárias e não seu foco central. A memória do antissemitismo e do Holocausto e a percepção ou estado de alerta perante um recrudescimento do fenômeno e a ligação com o Estado de Israel configuram dois novos eixos centrais em torno dos quais se concentram as atividades da comunidade, as publicações na revista e a identidade desses indivíduos de modo geral. Porém, esse processo não é repentino e não deve ser isolado de sua historicidade.

Nos anos iniciais da revista *O Macabeu*, a memória do Holocausto e do antissemitismo não estavam tão fortemente presentes na formação identitária de seus redatores. O vínculo com Israel, já existente, também não era tão profundo como viria a se observar na década de 1960. Os primeiros sete anos da revista (1954-1961) denotam um período de transição entre dois acontecimentos vitais para a nova configuração dessa identidade judaica: o Holocausto (datando o fim deste com o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945) e o julgamento de Adolf Eichmann, em 1961.

Esses sete anos se caracterizaram ainda como um período de adaptação ao Brasil, maravilhamento com o mesmo – levando a pouca percepção de antissemitismo –, certo distanciamento em relação à

memória do Holocausto e uma crescente, mas ainda não consolidada, vinculação com o sionismo como expressão da identidade judaica.

Com relação à memória do Holocausto, os primeiros anos após a tragédia representam uma fase de certa vergonha e silenciamento. Por isso, em forte consonância com a narrativa sionista, as menções ao tema são pouco frequentes na *O Macabeu*. Quando ocorrem louvam quase que exclusivamente a memória da resistência armada (com destaque ao levante do gueto de Varsóvia). Essa percepção começou a se modificar a partir de 1961 com o julgamento de Eichmann, em Jerusalém. Esse julgamento sensibilizou não somente a opinião pública, mas também os próprios judeus sobre os horrores do Holocausto. O fato de ter ocorrido em Israel também marcou uma conciliação da narrativa sionista com a memória do Holocausto. Assim, ainda que memórias além da resistência armada somente comessem muito lentamente a ganhar destaque (foco que somente se modificaria mais tarde, a partir da década de 1970), as menções ao tema se tornam mais frequentes, de modo que na década de 1960 já é possível afirmar a memória do Holocausto como um elemento de enorme importância na identidade judaica desses sujeitos. A preservação dessa memória e transmissão das mensagens relacionadas a ela (inicialmente bastante focadas no particularismo judaico, mas aos poucos começando a transparecer uma mensagem universalista) passa a ser um motivador para a participação nas atividades comunitárias – e no caso da mensagem mais universalista, motiva o engajamento de muitos desses judeus em lutas contra diversas formas de preconceitos, principalmente raciais e religiosos, para além das comunidades judaicas.

Essa consolidação da memória do Holocausto para afirmação da identidade judaica também levou a uma mudança de perspectiva sobre o antissemitismo. Assim como ocorreu com o Holocausto, a memória do antissemitismo passado deixou de ser motivo de vergonha

ou de menor importância (diante de uma suposta superação do mesmo com a vinda para o “novo mundo”). Aliado também à passagem dos anos e ao crescimento de uma geração de judeus já nascidos no Brasil, a sensibilidade com relação ao antissemitismo contemporâneo a essas pessoas também aumentou. Os primeiros anos dos judeus no Brasil foram de bastante temor em relação ao antissemitismo, tanto em função do medo trazido da Europa (afinal, a maioria veio em fuga) como pela realidade brasileira dos anos 1920, 30 e 40, em especial durante o Estado Novo, com nítidos traços antissemitas. A década de 1950, primeira analisada na revista *O Macabeu*, marcou um otimismo de modo geral com respeito à sociedade brasileira, e também entre os judeus. O Brasil retratado nas primeiras edições da revista é um país em crescimento, livre dos preconceitos da Europa e amigável ao desenvolvimento dos judeus. A partir da década seguinte esse panorama começa a mudar. As mudanças na identidade judaica provocadas a partir do julgamento de Eichmann e o estabelecimento de uma geração de judeus que não tinha vivências pessoais do antissemitismo europeu para base de comparação fizeram com que o antissemitismo na sociedade brasileira e sulamericana se tornasse mais perceptível. Esse temor, demonstrado em várias ocasiões na *O Macabeu*, não é deslocado da realidade concreta – atos antissemitas de fato ocorreram. Porém, é provável que estes eventos já ocorressem também na década de 1950. O que mudou foi a sensibilidade. Se antes vigorava o otimismo e a imagem tolerante do Brasil, a partir de 1961 a coletividade judaica se mostra mais preocupada com o antissemitismo, ainda que a imagem da sociedade brasileira de modo geral permanecesse sendo apresentada como boa. Esse fenômeno também é observável quando textos sobre a cultura e a história judaica dão grande destaque às perseguições sofridas pelos judeus. O passado – ligado ao presente – de antissemitismo dessa forma aparece como um elemento identitário e não somente como um sinal de alerta pragmático. A compreensão desse elemento é essencial para entender como, apesar dos poucos casos de

antisemitismo concreto próximos à coletividade curitibana durante o período analisado, havia receios com relação à aproximação com a sociedade local e um sentimento de que era muito importante manter a coesão interna da comunidade, protegê-la e fortalecê-la (seja através da ajuda para melhoras econômicas, proximidade ao poder político e principalmente pela não-perda ou afastamento de membros do grupo). O passado ainda lhes dava muito medo, e esse medo influenciava diretamente na relação que esses judeus estabeleciam com a sociedade. Portanto, qualquer análise a respeito desse grupo precisa levar em conta o impacto dessa memória coletiva das perseguições temporalmente para além das condições materiais que a gerou.

Outro eixo central na identidade judaica expressa na *O Macabeu* é o vínculo com o Estado de Israel. O sionismo surge inicialmente como uma entre outras respostas ao antisemitismo sofrido pelos judeus nos mais diversos países, e depois se consolida aos poucos como “A” resposta e deixa de ser somente um movimento político para se tornar um elemento central da identidade. Quatro eventos são essenciais para compreender esse processo. Dois deles já haviam passado quando a *O Macabeu* começa a ser publicada: o Holocausto e a criação do Estado de Israel (1948). O primeiro enfraqueceu fortemente as teses (além de assassinar a maior parte dos seus simpatizantes) que pregavam uma saída assimilacionista ou então de transformação social dentro dos países em que viviam. O segundo é de certa forma o marco de vitória e concretização do movimento sionista. Por isso, já em 1954, quando a *O Macabeu* começa a circular, não há problemas – pelo contrário, era o esperado – em uma revista que busca o consenso comunitário declarar-se sionista, pois, para os redatores da revista, este já se tornara parte da identidade e não mais uma opção política. Isso seria pouco provável poucas décadas antes, quando o sionismo ainda disputava com outras perspectivas (e sequer era a opção majoritária) a opinião dos judeus – publicações abertamente sionistas já existiam,

mas não supunham representar uma unanimidade. O Estado de Israel era visto ao mesmo tempo como um porto seguro contra possíveis perseguições antisemitas, em um sentido mais prático, e como um símbolo de renascimento espiritual após o Holocausto, um meio de restaurar o orgulho e a moral dos judeus do mundo todo.

A presença de artigos relacionados a Israel, porém, ainda cresce ao longo da década de 1960 devido a dois outros eventos: o já citado julgamento de Eichmann (1961) e a Guerra dos Seis Dias (1967). O primeiro concilia a memória pessoal de grande parte da comunidade (envolvida diretamente ou indiretamente ao Holocausto) com a narrativa sionista. O segundo, sendo uma contundente vitória militar e expansão de fronteiras, surte efeito semelhante à fundação do Estado, 19 anos antes. Além disso, é a partir desse momento – e precisamente da ocupação de territórios após a guerra – que as ações de Israel começam a ser mais fortemente questionadas na opinião pública ocidental, levando à coletividade judaica a sentir-se na necessidade de sair em defesa do “seu” Estado (mesmo que houvesse críticas internamente). Por isso, o laço com o Estado de Israel, se já muito presente no momento inicial da revista, é ainda mais forte ao final do recorte temporal aqui analisado.

O sionismo, portanto, preenche de certa forma o vácuo deixado pela religião (que não deixou de existir, mas não era mais o elemento central de coesão). A revista *O Macabeu* reflete esse processo ao mesmo tempo em que participa dele. Esse processo que tornou o sionismo hegemônico (já que nunca foi unânime, inclusive na pequena coletividade curitibana) na comunidade judaica não estava consolidado na década de 1950. Ao dar grande ênfase à exaltação e defesa de Israel em sua revista e considerar o apoio ao Estado de Israel um pressuposto incontestável, os redatores da *O Macabeu* adicionaram mais uma força para realizar essa operação, produzindo uma sensação de

consenso. Dessa forma, de posicionamento político, o sionismo torna-se um elemento da identidade desses sujeitos. Essa compreensão é imprescindível para entender, ainda que de forma crítica, o apego dessas pessoas ao Estado de Israel e sua defesa, em alguns casos, incondicional.

Em função dessas transformações nos pilares identitários, os artigos relacionados à temática da cultura judaica também passam por mudanças. Como já salientado, o elemento religioso tornou-se secundário. A emancipação havia relegado a identidade judaica ao campo privado e familiar. No entanto, a secularização e a razoável adaptação à sociedade brasileira fazia com que neste âmbito a identidade também se diluísse até certo ponto. Assim, há um retorno do judaísmo à esfera pública, realizada, seja na vida comunitária ou na identidade nacional, via sionismo.

As festas judaicas continuam recebendo bastante atenção por parte da revista. Contudo, ao invés de transmitirem uma mensagem religiosa, são ressignificadas de acordo aos temas de maior interesse da comunidade judaica naquele momento, portanto a memória do Holocausto, o antissemitismo e a ligação com o Estado de Israel, além do combate à assimilação. Essas transformações apontam que a ligação com o Estado de Israel, a proteção contra agressões antissemitas e a preservação e transmissão da memória do Holocausto são talvez os principais motivadores para as pessoas participarem das atividades comunitárias, inclusive daquelas em princípio de temática religiosa, mas que são modeladas de modo a atender a essas novas demandas.

Esse último item leva a voltarmos-nos à questão de como a revista *O Macabeu* retrata o Brasil. Conforme já discutido, os artigos relacionados ao país ou a cidade de Curitiba tornam-se mais raros ao longo do tempo, sinal não de fechamento, mas pelo contrário, de inclusão dos judeus na sociedade local e, portanto, de diminuição da necessidade da revista realizar intermediação entre esses indivíduos e

o conhecimento acerca da sociedade, a cidade e o país. De modo geral, parece correto afirmar que os judeus curitibanos se integraram bastante bem à sociedade local, contando para tanto muitas vezes com o auxílio da solidariedade interna da comunidade. Entretanto, essa integração não ocorreu sem tensões. Uma delas diz respeito à citada assimilação: se por um lado muitos judeus desejavam aprofundar sua integração social (até em função da possibilidade de ascensão social e econômica das quais poderiam usufruir), por outro havia forças que os faziam recuar, pela desconfiança e pelo temor dessa integração significar uma perda de identidade (através, mais do que tudo, dos casamentos com pessoas não-judias). Essa desconfiança, porém, não se deve somente ao medo da assimilação e perda de identidade, mas também a certa dose de insegurança perante o restante da sociedade. Por mais que a impressão em geral causada pela sociedade brasileira com relação ao antissemitismo fosse positiva à integração judaica, a memória ainda recente do preconceito, a transformação desta em memória coletiva e a conseqüente importância que essas perseguições tinham na identidade judaica, além de casos de reais agressões antissemitas (como o evento do cemitério) faziam com que a integração viesse acompanhada de um permanente estado de alerta e de uma necessidade dessa inclusão não afetar a coesão interna da comunidade, vista como necessária caso o antissemitismo se fortalecesse no Brasil. Este seria um dos principais motivos pelos quais a revista *O Macabeu* evitava temas polêmicos para além de questões internas que pudessem de alguma forma gerar a discórdia e dividir a comunidade – e quando isso acontecia fora do âmbito da revista, era fortemente criticado, como no caso da criação da SOCIB.

Assim, vemos que o momento analisado retrata um período de transição na manifestação da etnicidade no Brasil, em especial para os grupos que Jeffrey Lesser denominou não-negros e não-brancos. Conforme já destacamos anteriormente, para Lesser, na

contemporaneidade esses grupos adotam identidade hifenizadas, na qual se identificam simultaneamente (não sem conflitos) como brasileiros e herdeiros de uma origem exterior. O autor considera que em um primeiro momento esses grupos sentiam uma necessidade de esclarecer essa dubiedade aos brasileiros (seja demonstrando serem “bons brasileiros” ou fechando-se entre si), mas recentemente essas identidades hifenizadas passaram a ser consideradas um atributo positivo e a origem “não-brasileira” (desde que não negra) passou a ser vista inclusive como um elemento qualificador da identidade brasileira. Ainda havia fortes elementos nacionalistas que incutiam nesses judeus a necessidade de aclarar sua lealdade ao Brasil apesar de sua participação na coletividade judaica. Ao mesmo tempo, começavam a aparecer indícios (e os estudos de Lesser apontam que provavelmente se intensificariam caso a análise se estendesse aos anos ulteriores) de uma nova forma de entender a etnicidade, em uma configuração na qual apegar-se a um grupo étnico “não-brasileiro” é o padrão aceito e bem visto, levando à construção de uma identidade judaico-brasileira que destaca a parte judaica não somente como algo que não prejudica a brasileira, mas algo que a incrementa positivamente – o que não significa tratar-se de uma condição livre de preconceitos, afinal continua fundamentada em estereótipos.

Finalmente, cabe retomar as três formas de reação à rejeição e exclusão social dos judeus apontadas por Hannah Arendt e trabalhadas aqui no capítulo sobre os antecedentes. É de fato questionável se os termos rejeição e exclusão social se aplicam nesse caso e certamente não há uma *Questão judaica* no Brasil após o fim da Segunda Guerra Mundial e do Estado Novo. Porém, apesar da integração bem sucedida na maioria dos casos, já foi visto que a maioria dos judeus curitibanos não se sentia completamente confortável em meio à sociedade geral. Por isso, consideramos que a análise das três categorias propostas por Arendt ainda pode ser válida nesse caso.

De início, acreditamos que as três categorias se fazem presentes. Mais interessante, porém, é como elas se relacionam. A rebeldia se manifesta ao menos de dois modos muito diferentes na coletividade. Tanto aqueles que aderem a partidos e organizações de esquerda (caso da SOCIB ou de organizações fora da comunidade judaica) em busca de amplas transformações sociais, como os sionistas *chalutzianos*, que deixam o Brasil para construir uma nova vida em Israel em busca de não viverem mais como minoria, mas em um Estado-nação próprio. Ambos procuram, ainda que de maneiras totalmente diferentes ou até antagônicas, modificar não somente suas próprias vidas, mas as condições que geram sua exclusão ou sentimento de não-pertença (ou ao menos aquilo que acreditam serem essas condições, independente do grau de sucesso e das consequências de cada alternativa). A revista *O Macabeu*, porém não exprime exatamente essa rebeldia. Ainda que aborde essas respostas – e de forma completamente diferente, rechaçando e marginalizando uma e orgulhando-se da outra – a revista não propõe mudanças radicais. O sionismo de fato é constantemente presente na revista, porém como identidade e não como proposta de ação (não há incentivo a um deslocamento em massa para Israel). A maioria dos redatores e leitores da *O Macabeu* pretendem permanecer no Brasil e conciliar a integração a este país com suas identidades judaicas. Essa conciliação não é apolítica, afinal a defesa do Estado de Israel, mesmo vinda da diáspora, é um ato político. Entretanto, essas pessoas não se vêm realizando uma mudança radical. Para eles, está já foi feita com a criação do Estado de Israel, sua missão agora é de manutenção e não de transformação radical. Assim, embora haja ação política, esta já não se caracteriza tanto pela rebeldia, mas até mesmo pelo contrário, pela conservação. Ainda seria preciso acabar com os resquícios de uma estrutura opressiva, mas o grande renascimento redentor, tanto em termos materiais como espirituais, do judaísmo, já teria se concretizado no Estado de Israel.

Assim, mais presentes na revista estão a associação e a tensão entre a fuga e o arrivismo. A inserção dos judeus na sociedade como indivíduos e não como judeus – e o orgulho daqueles mais proeminentes – contrasta com as críticas a assimilação e os temores das consequências dessa inserção social. Portanto, ao mesmo tempo que a inclusão na sociedade brasileira e a contribuição dos judeus individualmente é valorizada (ou seja, o arrivismo não é necessariamente negativo), há forças contrárias pela manutenção da coesão, a negação das divergências internas para enfrentar as ameaças externas, o fechamento da comunidade em si mesmo e a aceitação e até orgulho da condição de pária.

O convite à inclusão de um lado e os indícios de rechaço pela sociedade do outro, o otimismo e as possibilidades de ganhos com a inserção ao lado da desconfiança e o medo da perda da identidade e de perseguições convivem e conflitam na mentalidade dessa geração de judeus curitibanos e é primordial para compreendê-los.

Fontes

Revista “*O Macabeu*” – Anos I a XVI: nº 1 (maio 1954) a nº 70 (março-abril 1970).

Jornal “Diário do Paraná” – nº 1966 [29.10.1961].

SCHULMAN, Sara. Entrevista concedida a Michel Ehrlich, 10/07/2015.

CHAMECKI, Zalmen. Entrevista concedida a Michel Ehrlich, 23/02/2016.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**; tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**; tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ATHAIDES, Rafael. **As Paixões pelo Sigma: Afetividades Políticas e Fascismos**. 304 p. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2012.

AVINERI, Shlomo. **La Idea Sionista: Notas sobre el pensamiento nacional judío**. Jerusalém: La Semana Publicaciones Ltda, 1983.

BREPOHL DE MAGALHÃES, Marion Dias. **O Ressentimento do Exílio: A Estética da Perda em Alfred Döblin**. In Bresciani, Stella; Naxara, Márcia (org): *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001a.

BREPOHL DE MAGALHÃES, Marion. **Paraná : política e governo**. Curitiba: SEED, 2001b.

BREPOHL DE MAGALHÃES, Marion Dias. **Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil**. Curitiba: SAMP, 2014.

CANETTI, Elias. **Massa e Poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995;

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Anti-Semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração (1930-1945)**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

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

ELIAS, Norbert. **Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ENRIQUEZ, Eugène. **Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FELDMAN, Sergio Alberto. Os Judeus Vermelhos. **Revista Regional de História**. v. 6, p. 137-146, 2001.

FELDMAN, Sergio Alberto. Identidade e Assimilação: a travessia do Atlântico ou o Êxodo do século XX. Os dilemas da identidade judaica: um estudo de caso. **Latinidade (Rio de Janeiro)**, v. 2, p. 145-158, 2010.

GHERMAN, Michel. Entrevista com Avraham Milgram. **Revista Eletrônica do NIEJ/UFRJ**. Ano II, n. 4, 2011.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

GOMES, Amanda. **O voto integralista no Paraná: Uma análise das eleições presidenciais de 1955** In: CODATO, Adriano Nervo; SANTOS, Fernando José dos (orgs.). Partidos e eleições no Paraná: uma abordagem histórica. Curitiba - PR: Tribunal Regional Eleitoral do Paraná (TRE-PR), 2006.

GOUVEA, Regina Rotenberg. **Comunidade Judaica em Curitiba (1889-1970)**. 185p. Dissertação (mestrado em História). UFPR, Curitiba, PR. 1980.

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

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 10ª edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

IBGE. **Censo Demográfico 2010 : Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro, 2010.

IBGE. Censo Demográfico 2010: Religião – Amostra – Paraná. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pr&tema=censodemog2010_relig Acesso em: 02/01/2016.

IPARDES. **O Paraná reinventado: política e governo**. Curitiba: IPARDES, 2006.

KELSON, Ruth. O problema do bem. **Último Andar**. n.22 p. 11-23, 2013.

LECOMTE, Jean-Michel. **Ensinar o Holocausto no Século XXI**; trad. Margarida Pardal. Lisboa: Via Occidentalis, 2007.

LESSER, Jeffrey. Um Brasil melhor. **História, Ciência, Saúde-Manguinhos**. v. 21, n.1, 2014.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**; tradução Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a Questão Judaica**. Tradução Marisa Sanematsu. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul** [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

MAIO, Marcos Chor. **Nem Rostschild nem Trosky: O pensamento anti-semita de Gustavo Barroso**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

NADALIN, Sergio Odilon. **Paraná: ocupação do território, população, migrações**. Curitiba: SEED, 2001.

PENSLAR, Derek J. Shlomo Sand's The Invention of the Jewish People and the End of the New History. **Israel Studies**. v. 17, n. 2, p. 156-168, 2012.

RODRÍGUEZ, Alfredo Maceira. Tabus lingüísticos do Português do Brasil. In: **III Congresso Nacional de Linguística e Filologia**. Rio de Janeiro: Cadernos CNLF. v. 5. p. 86-94, 2000.

SAND, Schlomo. **A invenção do povo judeu: da Bíblia ao Sionismo**. São Paulo: Benvirá, 2011.

SCHORSKE, Carl E. **Viena Fin-de-Siècle**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SNYDER, Louis L. **Macro-Nationalisms: a history of the pan-movements**. Westport: Greenwood Press, 1984.

SORJ, Bernardo. **Sociabilidade brasileira e identidade judaica: as origens de uma cultura não anti-semita**. In: Sorj, Bila (org): *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Biblioteca virtual de ciências humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

TOPEL, Marta Francisca. Judaísmo(s) brasileiro(s): uma incursão antropológica. **Revista USP**. n. 67, p. 186-197, 2005.

Anexos

8.1 Capa da Primeira Edição da revista *O Macabeu*



Imagem 1: *O Macabeu*, n.1. Maio 1954, capa. Fotografia do autor.

8.2 Capa da Edição 14, primeira após retomada do nome “israelita” ao CIP (antes centro mosaico do Paraná - CMP)

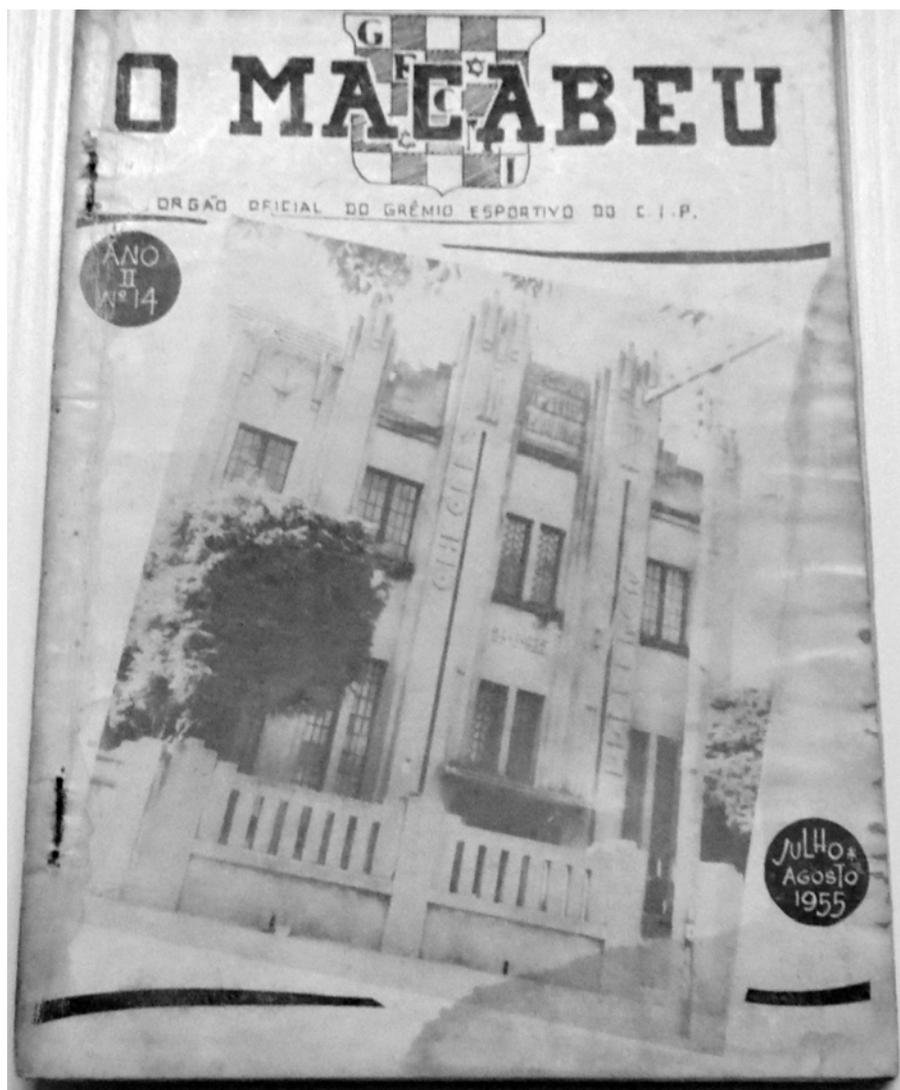


Imagem 2: *O Macabeu* n.14. Julho-Agosto 1955, capa. Fotografia do autor.

8.3 Anúncio publicitário de página inteira

Imagem 3: *O Macabeu* n.45. Fevereiro 1960, p. 3. Fotografia do autor.

8.4 Indicador profissional (anúncios publicitários divididos)

Indicador Profissional (II)		Indicador Profissional (III)	
<p>LENER ENGENHARIA CIVIL LTDA. Projetos e Construções</p> <p>SCRITÓRIO: Praça OSWALD, 166 - Sala 702 Baldio House</p>	<p>MICHEL WOLLER ENGENHEIRO CIVIL</p> <p>Escritório: Rua Dr. Mariz, 703 Fone: 4-5182</p>	<p>SALMÓN CHAMECKI Engenheiro CIVIL Rua José Loureiro, 13 - 1P - A Sala 1200</p>	<p>ISAM REICH Pediatra Av. Nilo Jardim, 1.920 CURITIBA - PARANÁ</p>
<p>DR. HERMES FACONNER MÉDICO Clínica Médica e Dentária do Aperitivo Digestivo</p> <p>Consultório: Praça Zacarias, 36 Especialidade nos Hospícios de Buenos Aires</p> <p>Ed. São Maria - 1º andar - Conj. 503 Horário: das 18 às 19 horas Residência: Rua Prudente de Morais, 50 - Fone: 4-7181</p>	<p>JACOB KULEZ Engenheiro CIVIL</p> <p>CONSTRUTORA KULEZ LTDA. Construções em geral</p> <p>Residência: Praça Generoso Marques, 29 - 1º andar - Sala 2</p>	<p>DR. ARY JAMPOLSKI (Curso de especialização no Inst. de Cardiologia - chamado Dr. Angulo - (Membro da Sociedade Brasileira de Cardiologia)</p> <p>CARDIOLOGIA INFANTIL, CARDIOLOGIA DE ADULTOS ELETROCARDIOGRAFIA</p> <p>Consultório: Praça Zacarias, 89 - Ed. Joko Alfredo - 1º andar - Conj. 501 Horário: Manhã - hora variada pelo dias 4-6141 - 4-6148 - Tarde: 14 às 17 horas - Residência: Rua Marçal Dondos, 1.920 CURITIBA - PARANÁ</p>	<p>LEIA E ANUNCIE EM O MACABEU</p>
<p>SALOMÉ GRUFENMACHER Engenheira CIVIL</p> <p>FREDAL MARUMBI Projetos e Construções</p> <p>Escritório: Rua Dr. Mariz, 383</p>	<p>DR. JAMÉ ZLOTNIK Oftalm - Nariz - Garganta</p> <p>Consultas: 16 às 18 horas Praça Zacarias, 36 - 9º A-B-904 Residência: Rua Dr. Mariz, 45 Apt. 304</p>	<p>DR. LEO WAREHTIG Cirurgião-Dentista</p> <p>CLÍNICA - FORTÍSSIMO - CIRURGIA Rua Barão de Rio Branco, 65 conj. Mal. Dondos - 1P - andar - Conj. 1504 - Fone: 4-9522 - Bairro 284 CONSULTAS: Com. Hora, Marçal CURITIBA - PARANÁ</p>	<p>DR. ANNA R. FERZ ODONTOLOGIA</p> <p>Consultório: Praça Generoso Mar- ques, 97 - 1º andar - Fone: 4-7988</p>
<p>MOSES KULEZ Engenheiro CIVIL</p> <p>CONSTRUTORA KULEZ LTDA. Construções em Geral</p> <p>Escritório: Praça Dekarano Marques, 29 - 1º andar - Sala 2</p>	<p>SODORÉENICA ENGENHARIA DE SOLOS S. A. RESPONSÁVEL TÉCNICO: Engenheiro LEONE CHAMECKI Sondagens geológicas, estudos de solos, prospecções de minerais</p> <p>Escritório: Praça Osório, 415 BOL. ARA - 4º andar - Conj. 408</p>	<p>SOCIEDADE DE ENGENHARIA Consultas e Representações Ltda.</p> <p>MOSES FERZ JULIO ROTENBERG Engenheiros CIVIL</p> <p>Escritório: Praça Zacarias 80 1º andar Conj. 101 Caixa Postal, 2777 - Fone 4-8023 CURITIBA - PARANÁ</p>	<p>JACOB JAMPOLSKI ADVOGADO</p> <p>Escritório: Praça Zacarias, 36 - Ed. São Maria - 1º andar - Conj. 703 Das 16 às 18 horas - Residência: Rua Tibagi, 83 - Apt. 6 - Fone: 4-6148 CURITIBA - PARANÁ</p>

Imagem 4: O Macabeu n.62 Março-Abril 1965, p. 34-35. Fotografia do autor.

8.6 Depredação do cemitério Israelita do Água Verde em 1961



Imagem 6: *O Macabeu* n. 51. Janeiro-Fevereiro 1962, p, 14. Fotografia do autor.

8.7 Capa com mapa de Israel incluindo Cisjordânia, antes mesmo desta ser ocupada

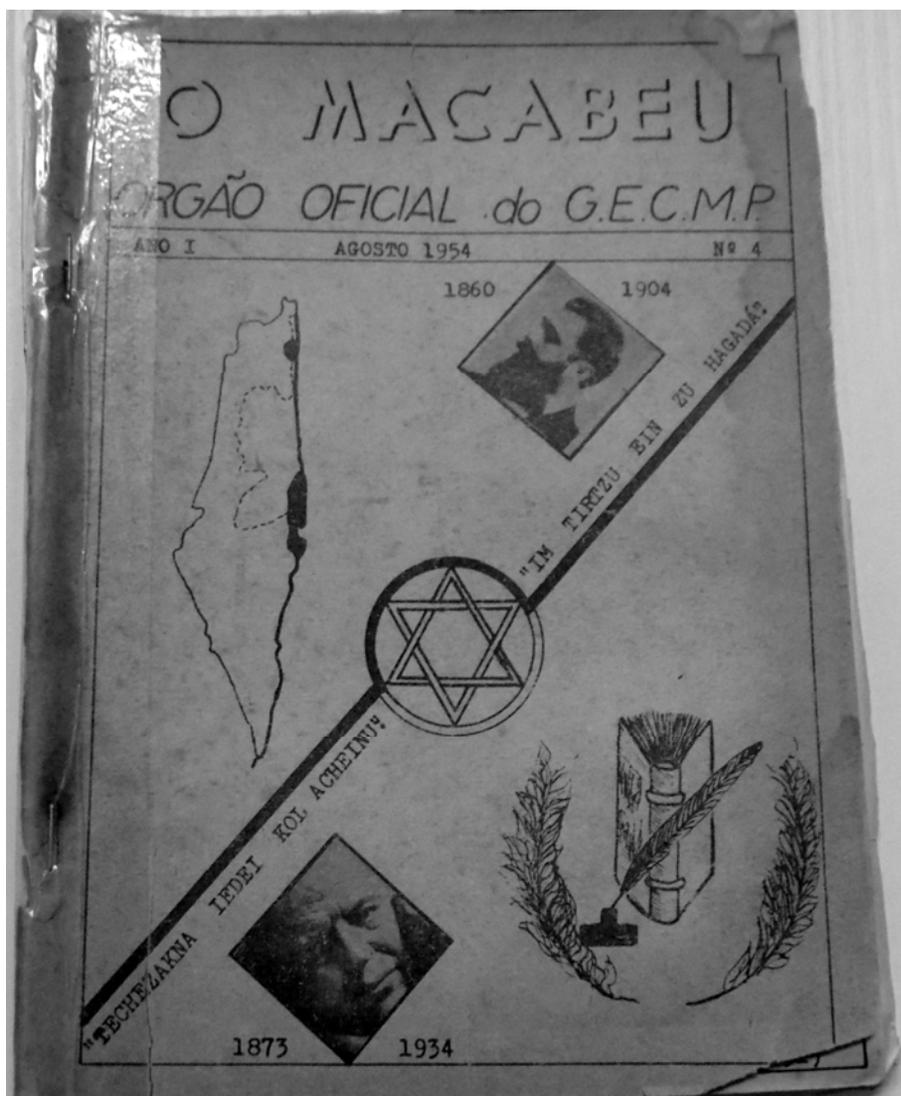


Imagem 7: *O Macabeu* n.4. Agosto 1954, capa. Fotografia do autor.

8.8 Charge ironizando lideranças dos países árabes

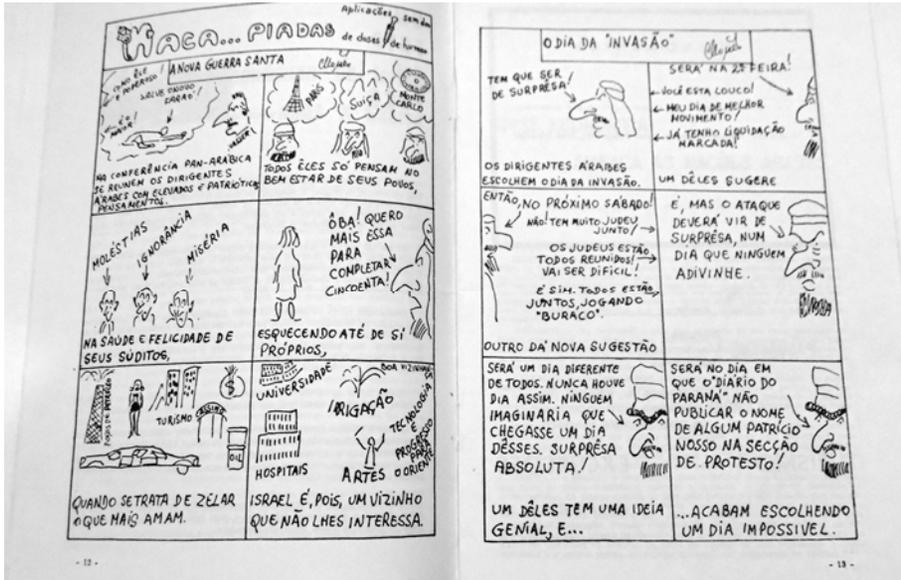


Imagem 8: O Macabreu n.67. Julho-Agosto 1967, p. 12-13. Fotografia do autor