



AEDOS

Revista do corpo discente  
do PPG-História da UFRGS

## Trauma, transmissão e (re)construção: memórias da Shoah na comunidade judaica curitibana no pós-guerra.

Trauma, transmission and (re)construction: Shoah memories in the postwar Curitiba Jewish community

Michel Ehrlich<sup>1</sup>

**Resumo:** A Shoah se tornou um marco da identidade coletiva judaica na segunda metade do século XX. Os objetivos dessa pesquisa podem ser resumidos como analisar o processo de construção dessas memórias e os diferentes significados a ela atribuídos. Para isso foi analisada uma revista comunitária chamada *O Macabeu*, editada entre 1954 e 1970, observando a frequência com que o tema era abordado e as mensagens que esses textos procuravam transmitir. Até o julgamento de Eichmann em 1961 a Shoah era um tema menos frequente e geralmente associado à memória da resistência armada. Esse quadro se altera a partir de 1961, quando essa visão passa a compartilhar e disputar espaço com a valorização da figura da vítima e com uma proposta de memória exemplar, na qual a Shoah é uma chave de entendimento e atuação em questões contemporâneas. Conclui que a memória da Shoah se forma no cruzamento de diversos processos históricos, entre os quais a própria Shoah, a migração, a relação com o Estado de Israel, o contexto social brasileiro e a passagem geracional.

**Palavras-chave:** Shoah; Memória; Judeus no Brasil.

**Abstract:** The Shoah became a mark of Jewish collectiv identity in the second half of the twentieth century. The goals of this research can be summarized as analyzing the process of memory construction and the different meanings assigned to them. For that, a community magazine called *O Macabeu*, edited between 1954 and 1970, was analyzed, observing the frequency with which the subject was approached and the messages that these texts tried to transmit. Until the Eichmann trial in 1961 the Shoah was a less frequent theme and generally associated with the memory of armed resistance. This picture changes from 1961, when this vision begins to share and dispute space with the valorization of the figure of the victim and with a proposal of exemplary memory, in which the Shoah is a key of understanding and acting in contemporary issues. I conclude that the memory of the Shoah is formed at the intersection of several historical processes, among which the Shoah itself, migration, the relationship with the State of Israel, the Brazilian social context and the generational passage.

**Keywords:** Shoah; memory; Jews in Brazil.

---

<sup>1</sup> Mestrando no programa de pós-graduação em História da UFPR e coordenador do departamento de História do Museu do Holocausto de Curitiba.

## Introdução

A imigração judaica para o Brasil teve, de certa forma, vários “inícios”, uma vez que ao menos três fluxos podem ser considerados praticamente independentes uns dos outros. Um primeiro, nos séculos XVI e XVII, composto por cristãos-novos fugindo da Inquisição (alguns de fato praticando o judaísmo escondidos, outros fugindo da desconfiança e riscos que rondavam os cristãos-novos de modo geral), cuja fiscalização era mais esparsa no Brasil se comparada a Portugal. Com o tempo, contudo, os descendentes desses indivíduos foram deixando de se identificar como judeus – ainda que mantenham alguns costumes característicos, sem, no entanto, relacioná-los necessariamente ao judaísmo (NOVINSKY, 1972).

Um segundo fluxo remonta ao século XIX e ao ciclo da borracha na região amazônica, para a qual se dirigiu um grupo de judeus do Marrocos. Seus descendentes compõem até a atualidade grande parte das comunidades judaicas da região Norte do Brasil. Contudo, no que diz respeito à imigração e aos primeiros anos de estabelecimento, essas comunidades tiveram poucas relações com as comunidades de judeus de origem na Europa central e oriental que compõem o terceiro fluxo (TOPEL, 2015).

Esse último grupo é o objeto de estudo nesse trabalho. A partir dos últimos anos do século XIX, em um período que se estende aproximadamente até a década de 1950, aportou no Brasil um número significativo de judeus, na sua maioria vindos da Europa Central e Oriental. Esse número, de início bastante reduzido, cresceria a partir da década de 1920 (ainda que seguisse minoritário em relação à imigração total para o Brasil). Isso se deveu principalmente a políticas migratórias restritivas (algumas das quais voltadas especificamente contra judeus) nos até então mais procurados EUA e Argentina (DECOL, 2001) e a uma melhora na imagem do Brasil junto à essas pessoas na Europa (LESSER, 1995). A população judaica no Brasil cresceu gradativamente, atingindo 56 mil pessoas em 1941, 70 mil em 1950 e 90 mil em 1980 (DECOL, 2001), tendo tendência estável a partir de então (o censo de 2010 apontou 107 mil judeus no Brasil)<sup>2</sup>. Ainda que a maioria tenha se estabelecido nos grandes centros urbanos (Rio de Janeiro e São Paulo), comunidades judaicas também se formaram em outras regiões, como em Curitiba (Paraná) (GOUVEA, 1980), alvo específico desse estudo.

Uma particularidade desse fluxo migratório é que a motivação para a saída da Europa foi, em grande medida, o antissemitismo sofrido por essas pessoas, desde os *pogroms* na

---

<sup>2</sup> Devido à multiplicidade de métodos para definir alguém como judeu ou não os números podem variar.

Rússia Czarista até a Shoah<sup>3</sup>. Esse fator não se constitui somente como motivação de migração, mas também como importante elemento da identidade desses sujeitos. Em pesquisas anteriores apontei que a adaptação ao Brasil (bem como eventos da geopolítica mundial) alteraram profundamente as identidades judaicas contemporâneas (EHRLICH, 2017). Ainda que devidamente tratadas no plural e com o cuidado de evitar generalizações, observei uma gradativa laicização e o ganho de importância de dois novos eixos identitários: a relação com o recém fundado (em 1948) Estado de Israel e a memória da Shoah. É este último item que será o objeto de estudo nesse trabalho, uma vez que, como afirma Bernardo Lewgoy, “o trauma do Holocausto é um dos pilares contemporâneos da identidade judaica, povo cuja relação com a memória, seja ela ritual ou narrativa, tem larga inscrição religiosa, cultural” (LEWGOY, 2010, p. 50).

A memória da Shoah – e em menor grau do antissemitismo em geral, tanto o sofrido na Europa, como no Brasil, especialmente para aqueles judeus que já estavam no Brasil durante o período varguista (LESSER, 1995) - se constitui assim em uma memória de um deslocamento forçado em um duplo sentido. O primeiro é geográfico, no sentido de abandonar um lugar para ir a outro. Os sobreviventes se enquadram em uma situação muito peculiar, em que ao mesmo tempo em que se veem em situação semelhante à de exilados que tiveram que abandonar contra a sua vontade o lugar em que viviam e os vínculos que lá tinham, por outro lado, geralmente não nutrem projetos de retorno. Ao seu modo, seus descendentes ou outras pessoas que se sentem parte dessa identidade (no que pode abarcar a comunidade judaica inteira, ainda que de modos diferentes) e viveram essa experiência “por tabela” (POLLAK, 1992, p. 201) também compartilham esse deslocamento, pois como afirma Alistair Thomson “enxergo a passagem física da migração de um lugar para outro como apenas um evento em uma experiência migratória que abarca velhos e novos mundos e que continua por toda a vida do migrante e pelas gerações subsequentes” (THOMSON, 2002, p. 341-342). Essa questão leva ao segundo deslocamento: identitário. A identidade de antes já não seria mais possível, tanto pelas condições sociais, culturais e históricas da nova morada, como porque a memória desse passado não permitia que a identidade permanecesse inalterada. A memória traumática moldou a identidade desses sujeitos, que ao mesmo tempo conformam uma memória adequada a essa identidade, ou, como afirma Joël Candau “através

---

<sup>3</sup> Shoah é o termo hebraico (que significa, em tradução livre, tragédia) para referir-se ao Holocausto, o genocídio de cerca de 6 milhões de judeus sob o regime nazista, junto com outros grupos perseguidos, como ciganos, negros, comunistas, homossexuais, deficientes físicos e mentais, etc. Opto pela utilização do termo Shoah pois a palavra Holocausto, na sua origem grega, se refere a um sacrifício com fogo. Dado que um genocídio não é um sacrifício ritual, a palavra Shoah tem sido crescentemente utilizada.

da memória o indivíduo capta e compreende continuamente o mundo, manifesta suas intenções a esse respeito, estrutura-o e coloca-o em ordem (tanto no tempo como no espaço) conferindo-lhe sentido” (CANDAU, 2016, p. 61).

A transmissão dessas memórias da Shoah e sua amplificação pela comunidade judaica curitibana (e em outra escala, na sociedade de modo geral) não foi um processo linear e contínuo. As memórias têm como característica a tentativa de formar uma narrativa coerente, na qual o

futuro é ligado ao passado por um fio totalizador e teleológico. Isto é, toda recordação tende a objetivar-se numa narrativa coerente que, em retrospectiva, domestica o aleatório, o casual, os efeitos perversos do real-passado quando este foi presente, atuando como se, no caminho, não existissem buracos negros deixados pelo esquecimento (CATROGA, 2001, p. 46).

Essas memórias que dão sustentação à identidade são o que Candau (2016) denomina de *memórias fortes*. Contudo, as memórias não têm sempre esse papel agregador. Candau define também o que chama de *memórias fracas*, que tem o potencial de questionar essas identidades coerentes e totalizantes. Oposição semelhante é feita por Michael Pollak (1989) quando contrapõe as memórias enquadradas pelos meios institucionais, às memórias subterrâneas, que resistem nos grupos marginalizados, nas transmissões orais e familiares.

A construção dessas memórias é, portanto, um fenômeno conflitivo e, como será analisado mais adiante, também cambiante ao longo do tempo. O objetivo desse trabalho consiste, portanto, em analisar o processo de construção das memórias - que é diferente das memórias em si (ALBERTI, 2004) - relativas à Shoah na comunidade judaica curitibana, pensando a Shoah na perspectiva do duplo deslocamento analisado anteriormente. Especial destaque se dará ao processo histórico que leva da lembrança do evento à memória do mesmo e às disputas de atribuição de sentidos a esse passado.

Para tal, utilizei como principal fonte primária uma revista de circulação interna na comunidade judaica chamada *O Macabeu*. A coleção com todas as edições da revista se encontra no arquivo do Instituto Cultural Judaico-Brasileiro Bernardo Schulmann, em Curitiba. Trata-se de um periódico publicado por uma instituição juvenil judaica voltada para a comunidade inteira como público versando sobre temas que julgavam relevantes para a coletividade. A revista, a qual especialmente nos primeiros anos era redigida de forma pouco profissionalizada e se mantinha com anúncios publicitários de empreendimentos e profissionais da própria coletividade judaica, foi o 1º impresso da comunidade judaica de alcance maior a ser produzido e circular no Paraná. Até por isso considero que serve como um

bom termômetro de análise do *mainstream* comunitário – tomando, portanto, o devido cuidado de não generalizar seus posicionamentos para a comunidade judaica paranaense como um todo. A publicação, que variava de 25 a 90 páginas A5, se pretendia de periodicidade mensal, mas foi mais irregular, e teve, entre 1954 e 1970 ao todo 70 edições, que compõem o corpo documental desse trabalho.<sup>4</sup> Ao todo, analisei em uma pesquisa mais abrangente o total de 1358 artigos publicados no período (EHRlich, 2017). Os temas mais frequentes foram relacionados à cultura judaica, Israel e questões internas da comunidade. O tema da Shoah, contudo, também se fez presente e são os artigos com essa temática como principal que serão debatidos com mais profundidade nesse texto.

Por procurar abarcar a comunidade como um todo e pretender-se um instrumento, acima de tudo, de coesão, *O Macabeu* se definia como “fiel no sentido apartidário” (O Macabeu 34, fevereiro-março 1958, p. 3). É evidente que não podemos tomar ao pé da letra esse apartidarismo, mas sim que seu discurso tem uma pretensão de ser consensual, o que geralmente implica mais na tentativa de produzir consensos do que em refleti-los. Assim, a revista expressa posicionamentos – certamente políticos – que seus editores acreditam ser ou que deveriam aos seus olhos ser um consenso dentro da comunidade. Ainda assim, será possível observar que a revista reflete, nas entrelinhas e silêncios, disputas e conflitos.

As narrativas acerca da Shoah contidas nesse periódico foram analisadas não somente pelo que dizem explicitamente, mas também pela forma que dizem, a linguagem utilizada e as ênfases dadas. Também foi importante a análise do destaque (tamanho do artigo, repetição do tema em outras edições, etc.) que o assunto recebe, o que permite averiguar o grau de importância que lhe é atribuído. Como afirma Tania de Luca

o pesquisador dos jornais e revistas trabalha com o que se tornou notícia, o que por si só já abarca um espectro de questões, pois será preciso dar conta das motivações que levaram à decisão de dar publicidade a alguma coisa. Entretanto, ter sido publicado implica atentar para o destaque conferido ao acontecimento, assim como para o local em que se deu a publicação: é muito diverso o peso do que figura na capa de uma revista semanal ou na principal manchete de um grande matutino e o que fica relegado às páginas internas (LUCA, 2008, p. 140).

Além daquilo diretamente afirmado, também seus silêncios devem ser objeto de análise. O não-dito pode revelar informações tão valiosas quanto o escrito, quando questionado o motivo de sua ausência ou menor aparição.

Outro aspecto metodológico ao analisar esse tipo de fonte é o cuidado em não afirmar

---

<sup>4</sup> Uma nova revista *O Macabeu* passou a ser publicada a partir de 1975, pretendendo-se uma retomada da original após 5 anos de ausência e adotando uma numeração contínua em relação ao período anterior a partir de 1977. Trata-se, no entanto, de uma descontinuidade em termos de equipe.

o seu conteúdo como mero reflexo da prática de seu público (no caso, a comunidade judaica paranaense). Nem leitores nem redatores são indivíduos passivos e ausentes de intencionalidades próprias. Por isso, Roger Chartier, a respeito da leitura, afirma que “as práticas de apropriação sempre criam usos ou representações muito pouco redutíveis aos desejos ou às intenções daqueles que produzem os discursos e as normas” (CHARTIER, 1992, p. 233-234). Ainda assim, isso não significa que essas apropriações se deem de forma totalmente livre. Chartier ressalva que existem mecanismos explícitos e implícitos que visam impor as compreensões tidas como mais corretas ou legítimas. Por isso, ao analisar os periódicos como fontes históricas, é preciso considerar que discursos, mais do que refletir, pretendem construir uma nova *realidade*, produzir uma *verdade*.

### Uma lenta construção

As disputas acerca da memória da Shoah iniciaram-se ainda no próprio decorrer da mesma.

Querendo aniquilar um povo inteiro, a "solução final" pretendia também destruir toda uma face da história e da memória. Essa capacidade de destruição da memória cobre uma dimensão política e ética a respeito da qual Hitler estava perfeitamente consciente. É absolutamente notável que o genocídio armênio, perpetrado em 1915 pelo governo turco e, sobretudo, sua denegação constante e ativa (até hoje esse genocídio não foi reconhecido pela comunidade internacional, que poupa os interesses dos dirigentes turcos), tenha fornecido a Hitler um argumento decisivo para sua política de exterminação: "Eu dei ordem às unidades especiais da SS de se apoderarem do fronte polonês e de matarem sem piedade homens, mulheres e crianças. Quem ainda fala dos extermínios dos armênios, hoje?", declara ele em 21 de agosto de 1939 (GAGNEBIN, 2006, p. 47).

Dominick LaCapra (2005) destaca esse mesmo aspecto no discurso de Himmler aos SS em Posen, em 1943, quando este afirmava que o extermínio dos judeus seria algo do qual se orgulhariam, mas sobre o qual nunca falariam. Primo Levi (2016) também descreve como o medo de não haver uma escuta que os levasse a sério para quem transmitir suas memórias no futuro era uma constante entre os prisioneiros dos campos de concentração nazistas.

Ao transladarem-se para o Brasil (e especificamente para Curitiba) como esse grupo de judeus construiria uma memória da Shoah nesse novo contexto? A revista *O Macabeu* permite analisar esse processo de construção de memórias sobre a Shoah em Curitiba. Um primeiro fator, até certo ponto surpreendente, é a pouca presença quantitativa do tema na revista (menos de 4% do conteúdo total da revista – cerca de metade é preenchido por questões do funcionamento interno da comunidade judaica curitibana). Assuntos como Israel

(16%) e cultura judaica (9%) se faziam mais presentes<sup>5</sup>. Essa pouca presença, contudo, não se distribuiu de forma igual ao longo dos 16 anos analisados. Nos primeiros 6 anos da revista, que totalizam 45 edições, a Shoah ou o antissemitismo de modo geral (que geralmente aparece relacionado à Shoah) foram o tema principal em 13 artigos. Somente nas 5 edições seguintes da revista, que perfazem os anos de 1960 e 1961, são 9 artigos sobre o assunto. Nas 20 edições seguintes são 21 os artigos relacionados ao tema, uma média consideravelmente maior do que na década de 1950. Ou seja, na década de 1960 o tema da Shoah passou a receber maior destaque do que tinha na década anterior.

O fenômeno de uma memória não somente não se perder com o passar do tempo, mas inclusive ganhar em importância para a identidade dos sujeitos que a compartilham não é de todo surpreendente, como defende Aleida Assmann (2011). Ainda assim, é preciso refletir sobre as explicações para esse ocorrido.

Um primeiro elemento é que, após a Shoah, muitos sobreviventes almejavam “misturar-se a multidão, tornar-se cidadãos normais, e acima de tudo aspiravam o anonimato” (LECOMTE, 2007, p. 206), e por isso, optavam pelo silêncio. Esse silêncio se liga a outras questões. Como já discorrido, havia uma incerteza por parte dos sobreviventes se seriam levados a sério. Afinal “para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta” (POLLAK, 1989, p. 6). Outra questão é que esse silêncio frequentemente se conecta a um sentimento de culpa, como descrito por Primo Levi: “Que culpa? Depois de tudo, emergia a consciência de não ter feito nada, ou de não ter feito o suficiente, contra o sistema no qual fôramos absorvidos” (LEVI, 2016, p. 60). Para muitos sobreviventes a única explicação para estarem vivos é terem se adaptado melhor a essa lógica concentracionária, o que faz dos mortos as pessoas mais puras, as vítimas completas e verdadeiras, ou seja, aqueles que não cederam a esse mecanismo. A aleatoriedade do binômio morte/sobrevivência que de fato imperava nos campos de concentração é tão aterrorizante e descolocada de qualquer sentido que muitos preferiram acreditar que sobreviveram por terem de alguma forma se assemelhado mais aos nazistas do que seus companheiros mortos. Finalmente, Levi ainda completa que a verdadeira testemunha não pode contar sua história. Assim, diante da impossibilidade de uma narrativa completa, somente possível pelos mortos, muitos sobreviventes optaram pelo silêncio.

Havia ainda um conflito temporário com o outro pilar identitário do judaísmo do pós-

---

<sup>5</sup> Essas estatísticas consideram o assunto principal do artigo. A Shoah (bem como outros temas) aparece de forma marginal também em artigos dedicados a outros assuntos. Na análise qualitativa essas outras menções também foram consideradas.

guerra: o vínculo com o Estado de Israel. A visão que o movimento sionista<sup>6</sup> e a narrativa oficial israelense tentavam criar da identidade judaica geralmente não incluía a memória da Shoah (com exceção dos casos de resistência armada, cujo símbolo máximo é o levante do gueto de Varsóvia, em 1943). As correntes hegemônicas do movimento sionista tinham a intenção de forjar um *novo judeu*, independente, forte, capaz de garantir seu próprio sustento e segurança, o contrário do que, sob esse ponto de vista, os judeus da diáspora, que sofreram a Shoah, seriam (GHERMAN, 2011, p. 11).

Fora da comunidade judaica (afinal os judeus curitibanos também estão inseridos em um contexto maior) a narrativa sobre a Shoah também não estava ainda consolidada. De acordo com Jeffrey Alexander (2012), nos anos imediatamente posteriores à 2ª guerra mundial a Shoah era referida, principalmente nos EUA, como mais uma dentre um rol de *atrocidades*, das quais a que causava mais comoção não eram os campos de extermínio nazistas, mas o tratamento dado aos soldados (principalmente norte-americanos) prisioneiros pelos alemães e japoneses. A Shoah era vista como mais um episódio da guerra e não uma tragédia relacionada, mas a parte do conflito armado.

Passado esse primeiro momento, teria vigorado, ainda segundo Alexander, uma narrativa *progressiva*, que afirmava que o presente teria superado por completo o passado – neste caso não haveria muito por que remoer lembranças passadas. Ainda que reconhecido, o sofrimento da Shoah deveria aparecer na narrativa dominante como um acontecimento circunscrito a um lugar (a Europa, ou a Alemanha) e a um espaço de tempo (passado). Essa narrativa só entraria em declínio na década de 1960 com o julgamento de Eichmann e, particularmente nos EUA, com a guerra do Vietnã, quando a visão de que esse *mal* se localizaria somente em outro espaço e outro tempo foi questionada (principalmente pelos setores da sociedade civil norte-americana que se opunham a guerra e viam esse *mal* ressurgindo dentro de sua própria sociedade).

Esses fatores auxiliam no entendimento dos motivos de, por exemplo, o livro de Primo Levi *É isto um homem?*, de 1947, ser um fracasso de vendas no seu primeiro lançamento, ou os *Yizkor-Bucher* - livros de memórias escritos nos anos seguintes a guerra que contabilizavam os nomes e os habitantes de aldeias e cidades onde judeus foram exterminados, principalmente no Leste Europeu – serem pouco lembrados (JELIN, 2002); e

---

<sup>6</sup> Movimento surgido na segunda metade do século XIX que, diante da situação de não-pertença na diáspora e do antissemitismo sofrido pelos judeus na Europa, defendia a criação de um Estado nacional para o povo judeu em região com a qual tinham conexão histórica e cultural (*Eretz Israel/Palestina*). O movimento se dividia em diversas correntes internas, de modo que não necessariamente todo o movimento sionista compartilhava das visões sobre identidade judaica e diáspora expressas pelas correntes hegemônicas descritas nesse texto.



também porque, nos primeiros 15 anos após o fim da segunda guerra mundial, a revista *O Macabeu* dar menos atenção ao tema do que um olhar da atualidade esperaria. Portanto, a memória da Shoah como pilar identitário ainda não estava totalmente corroborada nem mesmo pela comunidade judaica. Isso não significa que os sobreviventes não tivessem lembranças dos ocorridos, nem que os demais judeus curitibanos desconhecêssem o tema. Porém, a lembrança ainda não havia se transformado em uma narrativa que proporcionasse um elemento de identidade coletiva para essas pessoas, ou, como diria Candau, uma metamemória, um “enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo” (CANDAUI, 2016, p. 24).

Resta agora compreender por que essa atenção tem um expressivo aumento a partir da década de 1960. Essa virada, não por coincidência, ocorre no momento da captura na Argentina e julgamento em Jerusalém (Israel), de Adolf Eichmann, respectivamente em 1960 e 1961.

O julgamento de Eichmann tem duas características fundamentais que alteram o rumo da construção das memórias sobre a Shoah. A primeira é o papel do testemunho. O julgamento de Eichmann contou com um número enorme de testemunhas. O objetivo, muito mais do que um julgamento sobre cuja sentença pairavam poucas dúvidas, era “traer al centro de la escena mundial la memoria del genocídio como parte central de la identidad judia” (JELIN, 2002, p. 83). Assim, o ato de dar voz a inúmeras vítimas da Shoah tinha um objetivo claro de inserir a Shoah na memória coletiva (ou na metamemória) dos judeus e também de não-judeus mundo a fora. Seligmann-Silva (2003) discute o conceito de testemunho a partir da Antiguidade clássica e afirma que há duas formas de encará-lo. Um é como *testis*, que é a ideia que temos da testemunha diante de um tribunal; a outra é como *superstes*, que carrega uma conotação mais simbólica, de elaboração de um passado traumático. Nos primeiros anos do pós-guerra havia pouco interesse na narrativa dos sobreviventes, pois seu relato somente contava como *testis* – foi assim que foi chamada uma única testemunha vítima da Shoah nos tribunais de Nuremberg (JELIN, 2002). Já o julgamento de Eichmann marca o ponto de virada, já que as testemunhas para lá convocadas tinham um papel muito menos jurídico e mais de testemunho no sentido de *superstes*.

A segunda característica está relacionada ao local do julgamento: Jerusalém, em Israel. Conforme já exposto, dois eixos centrais se configuram para a identidade judaica contemporânea para grande parte dos judeus: a memória da Shoah e a relação com o Estado de Israel. Até 1961, contudo, esses dois eixos não estavam em total consonância. A vítima da Shoah era, no imaginário construído pelo Estado de Israel, o exemplar perfeito do judeu

diaspórico ao qual o *sabra*, o judeu israelense, se contrapunha. O primeiro seria, supostamente, fraco, passivo e sem compreensão dos desígnios históricos (por isso teria permanecido na Europa), ao passo que o *novo judeu*, o israelense, era forte, tomava seu destino nas próprias mãos e compreendia o andar da História. Nos artigos dedicados à relação com Israel, *O Macabeu* também exprime essa visão sobre Israel (ainda que sem um tom tão depreciativo sobre a diáspora – para a revista a criação do Estado de Israel de certa forma regenerou também os judeus da diáspora). Por isso, o único evento relacionado à Shoah que interessava com mais intensidade à narrativa oficial israelense era o levante do gueto de Varsóvia e outros casos de resistência armada. A sua maneira, Israel também adotava uma narrativa *progressiva*, na qual a Shoah figurava no espaço do passado, que era finalmente substituída e superada pelo moderno Estado nacional judeu (ALEXANDER, 2012). O mesmo autor discute então que o julgamento de Eichmann começa a desconstruir essa narrativa e substituí-la por uma nova, trazendo para o presente esse passado (processo característico da memória). Um pouco mais tarde, a guerra de *Yom Kippur* (1973) e o sentimento de ameaça presente naquela ocasião também fez com que muitos israelenses não sentissem mais que superaram a diáspora e a Shoah. Outra transformação, um pouco mais tarde, é que até então o Estado tinha relativo controle sobre a metamemória mesmo com esses deslocamentos, o que se quebra, tal como ocorrera nos EUA na guerra do Vietnã, em Israel com a guerra do Líbano (1982), quando muitos judeus israelenses passam a questionar a narrativa oficial estatal (ALEXANDER, 2012). Portanto, o julgamento de Eichmann é o momento em que a narrativa sobre a Shoah e a narrativa sionista-israelense se conciliam, de modo que rememorar a Shoah se torna um importante elemento não somente da lembrança pessoal ou familiar, mas da identidade coletiva judaica.

Finalmente, no caso específico dos judeus no Brasil, um elemento adicional pode ser notado. Conforme afirmara Catroga, a memória é uma “uma re-presentificação, feita a partir do presente e dentro da tensão tridimensional do tempo” (CATROGA, 2001, p. 46). As preocupações do presente também impactaram no aumento de interesse pela Shoah por parte dos editores da *O Macabeu*. Tratando-se de uma revista editada por jovens, a equipe que comandava a revista na década de 1960 era composta em sua maioria por pessoas que não tinham lembranças como adultos de grandes perseguições antisemitas. Aqueles que vieram da Europa passaram pela Shoah como crianças, enquanto os já nascidos no Brasil passaram pelo Estado Novo, mas possivelmente com lembranças mais *herdadas*, já que eram muito novos. Há, portanto um rompimento geracional. A geração de imigrantes teve um maravilhamento pelo Brasil que, se comparado à realidade que conheciam na Europa, parecia

livre do antissemitismo (não que o fosse, mas trata-se aqui de uma impressão comparativa compreensível). Era um ambiente propício para o que Jeffrey Alexander chamara de narrativa *progressiva*. Seus filhos, contudo, não necessariamente compartilhavam desse maravilhamento, uma vez que não partiam como base de comparação de contextos de antissemitismo intenso e oficial, como o nazismo, a Polônia do entreguerras ou o Estado Novo varguista. Por isso também aumentaram na década de 1960 as denúncias de antissemitismo no Brasil na *O Macabeu* (como, por exemplo, a depredação de túmulos do cemitério israelita de Curitiba em 1961 (*O Macabeu*, n. 51, Janeiro-Fevereiro, 1962)). Esses casos de antissemitismo poderiam muito bem estar ocorrendo na década de 1950 também - cabe lembrar, por exemplo, que Plínio Salgado, concorrendo pelo Partido da Representação Popular, foi o candidato a presidente mais votado na cidade de Curitiba nas eleições de 1955 (GOMES, 2006), o que sem dúvidas levantaria preocupação entre os judeus por se remeterem ao antissemitismo do movimento integralista ao qual Salgado pertencera (ATHAIDES, 2012) -, mas não pareciam tão importantes então, por parecerem minimizáveis em contraste com as experiências anteriores vividas por aqueles indivíduos. Há, portanto, também nesse sentido, uma re-presentificação do passado, que já não parece tão distante quanto a narrativa *progressiva* sugeria.

Dessa forma, uma série de motivos se combinam para compreender que a Shoah se tornou gradativamente um tema mais importante na *O Macabeu* e sua memória um aspecto central na identidade judaica dessas pessoas, notadamente a partir do julgamento de Eichmann.

É interessante notar que, tratando-se de uma revista editada por jovens, a Shoah se torna mais importante na identidade coletiva justamente à medida que a revista vai sendo editada cada vez mais por pessoas sem experiências diretas da Shoah ou mesmo da ditadura varguista no Brasil. Evidentemente, a experiência da Shoah e as lembranças eram fundamentais na identidade dos sobreviventes, porém de forma mais individualizada. É a partir da geração seguinte, em sua maioria nascida ou ao menos crescida no Brasil, que narrativas que se pretendem uma memória coletiva se conformam. De lembranças individuais, a Shoah se torna memória e como tal parte da identidade desses sujeitos; para muitos dessa nova geração ser judeu ou judia passava em grande medida pela rememoração da Shoah, seus rituais e ressignificações.

A metamemória (para utilizar o conceito de Candau) sobre a Shoah é portanto, uma elaboração realizada a partir da migração e também no contexto da nova morada. O conhecimento do passado evidentemente é anterior, mas é a geração seguinte (ou as gerações

seguintes) à Shoah que constitui o que Jelin chama de “«empreendedores de la memoria» que desarrollan políticas activas de construcción de sentidos del pasado” (JELIN, 2002, p. 124-125), tópico que será discutido em maiores detalhes a seguir.

### **As disputas por sentido**

Conforme previamente analisado, foi só a partir da década de 1960 que uma narrativa sobre a Shoah que pretendesse abarcar o coletivo da comunidade judaica (e de fato todo o “mundo judaico”) de fato começou a se formar. De lembranças marcantes dos sobreviventes, a Shoah se tornou tema de uma metamemória, “uma memória reivindicada, ostensiva” (CANDAU, 2012, p. 23), para a geração seguinte, já estabelecida no Brasil. Para além da constituição dessa narrativa, cabe agora discutir as disputas em torno dos sentidos e significações dessas memórias e como são manifestadas na revista *O Macabeu*.

Diversos autores já se debruçaram sobre o tema das disputas sobre sentidos de memórias. Candau (2012) diferencia o que chama de *representações factuais* e *representações semânticas*. As primeiras se referem à existência mesmo de certos fatos, enquanto as semânticas se referem ao sentido atribuído a esses fatos. E complementa que enquanto as representações factuais se tornam, com relativa facilidade, em parte da metamemória, as representações semânticas são mais facilmente questionadas e uma narrativa comum se torna mais difícil e disputada. Em outras palavras, enquanto a inserção de “fatos” em uma narrativa é mais passível de se realizar sem grandes conflitos, os sentidos atribuídos a esses fatos são mais frequentemente alvo de disputas.

Atendo-se às representações semânticas, observamos que a atribuição de sentidos não está deslocada das relações de poder do grupo que se considera portador de determinada memória. O conceito de *memórias subterrâneas* (em oposição às memórias enquadradas) de Michael Pollak pode ser útil neste caso. Pollak (1989) considera que os grupos no poder tendem a procurar impor uma memória que lhes seja mais favorável. Porém, outras formas de memória seguem existindo fora do âmbito oficial, nas redes familiares, amizades, grupos minoritários. Essas memórias subterrâneas têm o potencial de desagregar a identidade coletiva oficial e por isso são marginalizadas pelos grupos dominantes, na esperança de que o tempo as dissolvam.

Não tendo a pretensão de uma análise neutra e desinteressada, ainda que ética, do tema, é possível refletir se há metamemórias mais ou menos desejáveis de se propagarem e contribuir para a construção de sociedades mais justas. É nesse sentido que Tzvetan

Todorov (2000) diferencia os conceitos de *memória exemplar* e *memória literal*, especialmente para o caso de memórias traumáticas, como é o caso da Shoah. A memória literal atemporaliza a lembrança. Assim, os culpados e vítimas permanecem os mesmos e as consequências do trauma se estendem a todos os instantes da existência. Não há superação, ressignificação ou generalização. Já a memória exemplar considera o evento lembrado como uma manifestação de uma categoria maior e serve para compreender situações novas, com outros agentes, mas que também façam parte dessa categoria mais ampla. “En este caso [memoria exemplar], las acciones que acuden a mi mente dependen de la semejanza y no de la contigüidad, y más que asegurar mi propia identidad, intento buscar explicación a mis analogias.” (TODOROV, 2000, p. 31). Ele traça assim uma crítica profunda à sacralização da memória que ocorre em diversas situações em que o passado é cultuado: “es otro modo de hacerla estéril. Una vez restablecido el pasado, la pregunta debe ser: para qué puede servir, y con qué fin?” (TODOROV, 2000, p. 33).

Em sentido semelhante, ainda que pensando mais em casos individuais, Dominick LaCapra trabalha com as concepções, retiradas e interpretadas de Freud, de *elaboração* e *acting out*<sup>7</sup> como formas de lidar com o trauma. Ambos processos não são totalmente independentes e o autor reforça que o *acting out* pode ser necessário em alguns casos para uma posterior elaboração (LACAPRA, 2009). Porém, os processos se diferenciam de forma semelhante à descrita por Todorov para as memórias literal e exemplar. Cabe citar diretamente como LaCapra define os dois processos:

El acting out tiene que ver con la repetición e, incluso, con la compulsión a la repetición: la inclinación a repetir compulsivamente algo. Es algo patente en la gente afectada por algún trauma. Suelen volver a vivir el pasado, están acosados por fantasmas o transitan el presente como si estuvieran todavía en el pasado, sin ninguna distancia (LACAPRA, 2005, p. 156).

A través de la elaboración, el individuo intenta adquirir una distancia crítica con respecto a algún problema y procura discriminar el pasado del presente y el futuro. Para decirlo en términos más que simplificados: para la víctima, elaborar el trauma implica la capacidad de decirse: "Si, eso es lo que me ocurrió. Fue algo penoso, abrumador y quizá nunca pueda superarlo totalmente, pero vivo aquí y ahora, y este presente es algo distinto de aquello". Pueden existir otras posibilidades, pero mediante la elaboración uno adquiere la posibilidad de ser un agente ético y político (LACAPRA, 2005, p. 157).

A elaboração é, portanto, para LaCapra, o meio que permite, ao diferenciar o presente do passado (o que não significa esquecê-lo nem ignorar suas permanências), agir no presente a partir da experiência desse passado, ou, ainda utilizando a referência freudiana, realizar o

---

<sup>7</sup> Mantenho o termo original (*acting out*) utilizado por LaCapra para evitar confusões que um termo traduzido poderia acarretar, uma vez que inclusive a tradução para o espanhol de seu livro fez essa opção.

luto de modo a não ficar preso em um estado melancólico (FREUD, 2012). Caso contrário, preso no *acting out*, é difícil escapar do que Todorov definiu como memória literal.

A elaboração não é, porém, um processo simples. Uma primeira dificuldade está no próprio trauma, tanto é que LaCapra questiona se os próprios sobreviventes da Shoah poderiam ultrapassar o *acting out*. Jelin (2002) ainda aponta outro fator. O trauma é também formador de identidades. Assim, haveria um temor e um sentimento de culpa em relação à elaboração, uma vez que poderia se configurar em uma traição ou banalização do passado e um enfraquecimento da própria identidade. A memória exemplar, ao elaborar o passado, estaria traindo o trauma ao “utilizá-lo” no presente. Por isso, Jelin vê a necessidade de diferenciar a repetição traumática daquilo que ela chama de memória. “En la memoria, a diferencia de la repetición traumática, el pasado no invade el presente sino que lo informa” (JELIN, 2002, p. 69).

Ao longo das 70 edições da revista *O Macabeu* não é somente a frequência das aparições do tema Shoah que é cambiante, mas também a mensagem que o artigo pretende transmitir. Como afirma Sam Gerson “la significación del trauma no es fija, sino que se expande y evoluciona; eventualmente, el impacto del trauma está determinado tanto por lo que ocurre después de él como por las circunstancias originales” (GERSON, 2016, p. 37).

Na primeira fase da revista, que considerei até 1961, conforme discussão no tópico anterior, as menções (ainda que o tema seja menos comum) mais frequentes se referem à resistência armada, tendo como grande símbolo o levante do gueto de Varsóvia. Conforme discutido anteriormente, a narrativa oficial do Estado de Israel até o julgamento de Eichmann adotava um tom até certo ponto depreciativo em relação à maioria dos sobreviventes (que seriam, supostamente, os exemplares típicos daquilo que o movimento sionista mais desprezava na diáspora), sendo o único evento da Shoah digno de ser lembrado a resistência armada, simbolizada pelo levante do gueto de Varsóvia. Um caso é o do artigo de José Knopfholz de título “Luta no Gueto”, o qual transparece com evidência uma narrativa de que não somente a resistência armada teria sido a única atitude digna de memória, como haveria sido realizada somente pelos grupos sionistas na Europa<sup>8</sup> (além de criticar ferozmente os judeus *perpetuadores* da diáspora – considerando que o texto foi escrito no Brasil a

---

<sup>8</sup> 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, mas entre povo organizado e desorganizado e, ainda mais importante, entre os jovens e os de meia-idade” (ARENDDT, 1999, p. 139).

diáspora deve ser entendida mais como um estado de espírito, que o sionismo procurava combater formando o *novo judeu*, do que como uma localização geográfica):

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 (O Macabeu, n. 12, abril-maio, 1955, p. 11).

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

Esses, dentre outros exemplos que podem ser observados na revista, revelam que em um primeiro momento o sentido da narrativa sobre a Shoah construída na *O Macabeu* valorizava a experiência de heroísmo daqueles que participaram dos levantes dos guetos e de outras formas de resistência armada. Cabe salientar que a narrativa focada mais no sofrimento das vítimas não é ausente nesse primeiro momento. O sentido à Shoah atribuído pelo Estado de Israel não era necessariamente aceito integralmente e diversas memórias poderiam disputar e negociar seu espaço. Como afirma Elizabeth Jelin, “se trata de múltiples sistemas discursivos y múltiples significados. Pero además, los sujetos no son receptores passivos sino agentes sociales com capacidade de respuesta y transformación” (JELIN, 2002, p 35). No entanto, essa narrativa é secundária e a valorização da resistência armada e da mensagem do heroísmo é evidente.

Esse panorama é modificado com o julgamento de Eichmann em 1961. Já foi analisado anteriormente como esse evento impactou na frequência de aparições do tema Shoah na revista *O Macabeu* e na importância que o tema ganhou na identidade judaica. Além disso, o sentido atribuído à Shoah também se modificou. Nas edições de 1960 e 1961 o tema apareceu com grande frequência, com vários artigos por edição da revista, ressaltando a visão que o próprio julgamento construiu para si, como na edição 49 de 1961 na seção “um fato em foco”, que afirma “nenhum castigo poderia ser mais refinado do que o fato de ele ser julgado em Israel” (O Macabeu, n.49, março-abril, 1961, p. 7).

A grande modificação se deu a partir de então. O heroísmo e a narrativa da resistência (e a ideia de regeneração do povo judeu através dela) não desapareceram da revista. Pelo contrário, continuaram se fazendo muito presentes, como na seção “Um fato em foco” do número 57 de 1963 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” (O Macabeu, n.57, março-abril 1963, p. 9), ou seja, em consonância com a narrativa israelense-sionista, a vida na diáspora era vista como um gueto de dois mil anos. Outro exemplo está no texto de Manhe Mendelson da edição 58, 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” (O Macabeu, n.58, março-abril, 1963, p. 55).

Contudo, esse sentido para a memória começa a dividir espaço com visões 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” (O Macabeu, n. 49, março-abril, 1961, p. 51), com uma forma bem diferente de abordagem, enfocando o sofrimento e o extermínio, ambos do mesmo número; ou “Críticas à Ciranda”, de Carlos Stein, que trata o sobrevivente de um campo de concentração (que não se envolveu em resistência armada), não como um covarde passivo (como dava a entender o anteriormente citado artigo de 1955), 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 (*O Macabeu* 50, julho-agosto 1961, p. 15).

A edição 54, de setembro-outubro de 1962, traz uma reportagem sobre o Museu da Shoah 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 da Shoah e não somente na resistência armada. Outro caso é o artigo de Manhe Mendelson na edição 58 (1963) de título “20º Aniversário do Levante do Gheto”, o qual, mesmo em um texto dedicado ao levante do gueto de Varsóvia, valoriza outras formas de resistência além da luta armada, ao citar o orfanato de Ianus Kortshak<sup>9</sup> e “outro exemplo de heroísmo foi o da professora Mira,

---

<sup>9</sup> Janusz Korczak (no corpo do texto optei 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 junto à maioria das crianças de seu orfanato, em 1942.



que continuou dando aulas enquanto o número de seus alunos se ia reduzindo de 130 até os sete últimos” (O Macabeu, n. 58, março-abril, 1963, p. 56).

Portanto, o caso Eichmann indica uma mudança de paradigma, de modo que aos poucos o sofrimento geral da Shoah se tornasse um marco identitário para esses judeus. Cabe notar que se trata aqui da categoria da vítima e não tanto de sobrevivente, ainda. Kátia Lerner (2013) destaca como até a década de 1990 o sobrevivente ainda era visto, dentro do paradigma já apontado por Primo Levi, como a vítima incompleta. Seu relato interessava na medida em que revelava parcialmente a experiência da vítima verdadeira, morta. No recorte temporal aqui analisado, que se encerra em 1970, o testemunho do sobrevivente ainda não interessava muito por si mesmo, por isso trato aqui da categoria de vítima e ainda não com a de sobrevivente.

Há ainda um terceiro ponto de vista que começa a despontar a partir da década de 1960, ainda que minoritário nesse momento: o de uma mensagem mais universalista e próxima daquilo que Todorov chamaria de memória exemplar. Ainda dentro da série de artigos do período do caso Eichmann José Cukiert escreve um texto de título “O Vesúvio Anti-semita” no qual afirma “O julgamento de Adolf Eichmann é o julgamento do nazismo e não só dele, mas de todo aquele que deseja levar o homem a um novo cataclismo” (*O Macabeu*, janeiro-fevereiro 1961, p. 29). Ou seja, começa a circular uma ideia de que julgar Eichmann não seria meramente um ato de justiça em relação ao passado, mas também algo do qual o presente poderia tirar aprendizados – ao meu ver Cukiert está aqui elaborando o trauma no sentido que LaCapra (2005) descrevera.

Outro exemplo está na edição 58 de 1963, 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 (O Macabeu, n.58, março-abril, 1963, p. 72).

O mesmo autor, na edição 68 de 1968, 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” (O Macabeu, n.68, maio-junho 1968, p. 11).

Há aqui casos bastante claros do que Todorov apontou como memória exemplar. A memória da Shoah é ressignificada para responder a questões do presente, como o racismo e a intolerância no Brasil e o assassinato de Kennedy e Martin Luther King nos EUA – não há na

revista nem da minha parte qualquer tentativa de igualar esses eventos, mas como Jelin (2002) apontara em citação anterior, o passado é utilizado para informar (não para invadir, ou repetir) o presente. O deslocamento aqui não é somente temporal, a elaboração permite não só que o passado instrua o presente, mas que o passado na Europa instrua o presente no Brasil, nova morada desses indivíduos e a uma nova geração.

Se na primeira etapa estudada há claramente uma memória enquadrada (já que uma revista como *O Macabeu* dificilmente daria voz para memórias subterrâneas), a partir da década de 1960 há uma maior diversidade de narrativas e é mais difícil definir uma versão como “oficial” e as demais como subterrâneas. A memória enquadrada da década de 1950 que recorda da Shoah o heroísmo da resistência armada e o conecta ao Estado de Israel e a força e independência do *novo judeu* passa a dividir (e, ainda que uma revista em busca de coesão não explicita dessa forma, a disputar) espaço com a memória da vítima, do sofrimento e da injustiça e com a memória que universaliza o passado da Shoah para pensar e agir sobre novas questões que surgem no presente desses sujeitos.

## Conclusão

A título de conclusão, a Shoah como elemento da memória de judeus curitibanos não pode ser compreendida como uma associação evidente e única. A construção de metamemórias sobre a Shoah se entrecruza com diversos processos históricos. O primeiro deles é, evidentemente, o próprio genocídio. Um segundo elemento é a migração e a chegada a um ambiente completamente novo e diverso, cujo novo contexto foi o cenário no qual se formaram as memórias e seus significados. Em terceiro lugar, há uma série de narrativas e significados (por sua vez também, cambiantes) elaborados no Ocidente em geral e com inúmeras particularidades locais sobre o mesmo genocídio, narrativas com as quais esses judeus interagem, negociam e contribuem. Em quarto lugar, há as narrativas formadas por um dos novos pilares identitários de grande parte desses mesmos judeus (além de demograficamente contar com parcela significativa dos judeus do mundo), o Estado de Israel. Finalmente, um último ponto a considerar é a transição geracional, entre uma geração *européia*, da qual muitos viveram a própria Shoah ou então outras situações de perseguição antissemita explícita, para uma geração *brasileira*, que coloca novas questões e necessidades para esse passado a elaborar.

Nesse complexo entrecruzamento, uma metamemória da Shoah de fato só se consolida após o julgamento de Eichmann em 1961. Até então, a experiência da Shoah ainda se inseria

em grande medida no conceito freudiano do trauma, como algo que se manifesta mais nos atos falhos do que em uma narrativa consistente (SELIGMANN-SILVA, 2003). Isso em grande medida devido à falta de escuta proporcionada por uma narrativa *progressiva* (ALEXANDER, 2012) que apresentava o presente como superando o passado, o qual pouco teria a acrescentar àquele – seja nos EUA (foco de Alexander) ou nas Américas como um todo, em que o discurso modernizante de superação do passado era muito presente, seja em Israel, onde a Shoah era vista como o quase-fim físico e o fim simbólico do judeu diaspórico. A exceção “memoriável”, impulsionada em grande medida pelo Estado de Israel, era a resistência armada.

Essa mensagem, hegemônica até 1961, está intimamente ligada à identificação de grande parte desses judeus ao então recém-criado Estado de Israel. A valorização da resistência armada judaica durante a Shoah tinha nesse momento o propósito de enaltecer a criação do *novo judeu* pós-Shoah: o israelense (dependendo do caso podendo ser também o judeu sionista da diáspora). Trata-se de uma mensagem política de que não permitiriam a ocorrência de uma nova Shoah com o povo judeu, que isso seria garantido mediante a criação de um Estado nacional próprio acompanhado de uma refundação da própria identidade judaica. Essa memória implica em uma ligação com a narrativa fundacional israelense das primeiras décadas de existência do país – já que a própria narrativa israelense sobre si e sobre a Shoah sofrem transformações após o caso Eichmann.

A virada provocada pelo julgamento de Eichmann promoveu uma entrada da Shoah no discurso memorialístico mais institucional da comunidade judaica. Se antes uma barreira era construída entre o passado e o presente, essa barreira era derrubada para ser substituída por uma invasão mútua entre passado e presente. A identificação entre o *ser judeu*, a relação com o Estado de Israel e a vítima (entendida como o povo judeu) da Shoah se tornavam para muitos judeus como que uma coisa só. Em muitos casos seria pouco provável extrair dessas memórias qualquer significado mais universal para o presente, salvo talvez a necessidade de autoproteção e o fortalecimento do Estado de Israel. LaCapra (2009) abre (sem necessariamente responder) a questão do que seria uma elaboração na prática ao se perguntar se o desejo de vingança seria uma forma de elaboração. Não se trata aqui da questão da vingança, mas o questionamento é semelhante. A autoproteção e fechamento intracomunitário são ações voltadas para o presente (e há consciência de que este se diferencia do passado ao mesmo tempo em que a intenção é constantemente de não repetir esse passado), de modo que talvez possa ser considerada uma forma de elaboração do trauma. No entanto, não se inseririam no que Todorov (2000) definira como memória exemplar.

Esse segundo sentido possível - que enfatiza o sofrimento da vítima e/ou sobrevivente, insere a Shoah em uma cadeia milenar de antissemitismo e tem como decorrência prática o fechamento e autoproteção comunitária - também se liga ao Estado de Israel (que aceitou, quando não adotou, essa perspectiva após o julgamento de Eichmann). Porém, se o primeiro sentido analisado via o novo país como o símbolo de refundação do povo judeu, essa segunda narrativa encara Israel como o porto seguro contra eventuais novas perseguições – perspectivas próximas, mas não idênticas. Outra diferença fundamental entre essas duas primeiras narrativas se dá no fato de que a primeira mensagem não dava ênfase à vítima que não se enquadrasse em seu modelo de resistência por associá-la ao judaísmo diaspórico, ao passo que a segunda narrativa sobre a Shoah tem como protagonista justamente essa vítima.

Todavia, o julgamento de Eichmann também permitiu a abertura para memórias exemplares da Shoah, como observado em alguns exemplos da *O Macabeu*. O mesmo acontecimento permitiu, dessa forma, a construção de narrativas bastante diferentes. Há, dessa forma, um terceiro sentido possível, ainda que em um primeiro momento minoritário: a elaboração universalizante do trauma da Shoah, que a toma como um exemplo, talvez máximo, de categorias mais amplas, como racismo, autoritarismo ou violência política. Como consequência, a memória da Shoah serve de disparador para o engajamento em causas que combatam essa categorias mais amplas.

Essas três possibilidades de atribuição de sentido, analisadas aqui separadamente, nem sempre aparecem dessa forma nas fontes analisadas; elas podem disputar assim como podem dialogar e sintetizar-se em narrativas nas quais não são necessariamente contraditórias entre si.

Portanto, fica evidente na revista o cruzamento, às vezes conflituoso outras vezes não, de alguns dos processos históricos apontados no início desse tópico. A influência da narrativa israelense e do mundo judaico externo de modo geral (na condição diaspórica, com suas idiossincrasias) é muito visível. Por outro lado, essa 2ª geração de imigrantes (ou então judeus brasileiros filhos de imigrantes) também aborda o tema de acordo com questões postas pela realidade local (vide a analogia entre o nazismo e o racismo na sociedade brasileira). E há finalmente o desafio geracional que implica na questão de quem seriam os portadores dessas memórias (JELIN, 2002), entre ao menos três agentes: os sobreviventes, a comunidade judaica como um todo e a sociedade em geral.

Memórias ativadas como judeus, brasileiros, migrantes de 1ª ou 2ª geração, em condição de diáspora (nos múltiplos significados que esse status pode implicar), vivendo em um contexto temporalmente posterior e geograficamente distante; diversos são os elementos

narrativos e por isso diversas são as maneiras em que podem se combinar para formar as memórias sobre a Shoah entre esses sujeitos, em múltiplos significados. Dentro de uma perspectiva em que preservar a memória “não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente” (GAGNEBIN, 2001, p. 89), esses complexos cruzamentos se apresentam como um desafio para os empreendedores da memória (JELIN, 2002), mas também como uma oportunidade para a construção de memórias significativas e eticamente relevantes.

### Fontes primárias

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

### Referências bibliográficas

- ALBERTI, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ALEXANDER, Jeffrey. *Trauma: A social theory*. Malden: Polity Press, 2012.
- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- ATHAIDES, Rafael. *As Paixões pelo Sigma: Afetividades Políticas e Fascismos*. 304 p. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2012.
- CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012.
- CATROGA, Fernando. Memória e História. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy. (Org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001.
- CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- DECOL, René Daniel. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 16, n. 46, p. 147-160, 2001.
- EHRlich, Michel. *O Macabeu: imigração e identidade judaica no Paraná (1954-1970)*. Curitiba: SAMP, 2017.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, História, Testemunho. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs.): *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, esquecer, escrever*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GERSON, Sam. El legado intergeneracional del genocidio. *Revista uruguaya de Psicoanálisis*, n. 123, p. 35-57, 2016.
- GHERMAN, Michel. Entrevista com Avraham Milgram. *Revista Eletrônica do NIEJ/UFRJ*. Ano II, n. 4, 2011.
- 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: 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.
- JELIN, Elizabeth. *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo Veiteuno, 2002.
- LACAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- LACAPRA, Dominick. *Historia y Memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- LECOMTE, Jean-Michel. *Ensinar o Holocausto no Século XXI*. Lisboa: Via Occidentalis, 2007.
- LERNER, Katia. *Memórias de dor: coleções e narrativas sobre o Holocausto*. Brasília: Minc/IBRAM, 2013.
- LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- LEWGOY, Bernardo. Holocausto, trauma e memória. *WebMosaica*. v.2, n.1, p 50-56, 2010.
- LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2008.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p, 3-15, 1989.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, v. 5, n.10, p. 200-212, 1992.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho: entre a ficção e o “real”. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas. Editora da Unicamp, 2003.

THOMSON, Alistair. Histórias (co)movedoras: História oral e estudos da imigração. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 44, 2002, pp. 341-364.

TODOROV, Tzvetan. *Los Abusos de la Memoria*. Barcelona: Paidós Iberica, 2000.

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