

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

***“A GUERRA DAS LÍNGUAS***  
**NA IMPRENSA SIONISTA DE LÍNGUA ALEMÃ (1897-1914):**  
**UM DEBATE EM PERSPECTIVA HISTÓRICA”**

**BARBARA ODEBRECHT WEISS**

**CAMPINAS**  
**Mai de 2010**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP  
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

**W436g** Weiss, Barbara Odebrecht  
**A Guerra das Línguas na Imprensa Sionista de Língua alemã  
(1897-1914): um debate em perspectiva histórica / Barbara  
Odebrecht Weiss. - - Campinas, SP : [s. n.], 2010.**

**Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Judeus alemães. 2. Sionismo. 3. Línguas. I. Thomaz, Omar  
Ribeiro. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**Título em inglês: The Language War in the German Zionist Press (1897-1914):  
a debate in historical perspective**

**Palavras chaves em inglês (keywords) : German Jews  
Zionism  
Languages**

**Área de Concentração: Antropologia Histórica, Estudos Judaicos**

**Titulação: Mestre em Antropologia Social**

**Banca examinadora: Omar Ribeiro Thomaz, Mariana de Campos Françaço,  
Monica Grin Monteiro de Barros**

**Data da defesa: 07-05-2010**

**Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social**

C<sub>2</sub>  
R1048

BARBARA ODEBRECHT WEISS

**“A GUERRA DAS LÍNGUAS  
NA IMPRENSA SIONISTA DE LÍNGUA ALEMÃ (1897-1914):  
UM DEBATE EM PERSPECTIVA HISTÓRICA”**

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 07/05/2010

**Comissão Julgadora:**

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (Orientador)

Prof. Dra. Mariana de Campos Françaço

Prof. Dra. Mônica Grin Monteiro de Barros

**Suplentes:**

Prof. Dra. Marta Francisca Topel

Prof. Dr. Sebastião Nascimento

C-PL  


20107199

*Para você, querido*

## RESUMO

A presente pesquisa investiga o debate que se desenrolou em torno de qual língua deveria ser adotada como língua nacional judaica, tal como ele se apresentou em três periódicos sionistas de língua alemã: *Ost und West*, *Palaestina* e *Die Welt*. O período que vai do Primeiro Congresso Sionista, sediado em Basileia no ano de 1897 até a antevéspera da Primeira Guerra Mundial, foi marcado primeiro pela multiplicidade de posições acerca da questão. À medida que se aproximava o ‘*Conflito do Technikum*’ na Palestina nos anos de 1913-1914, o movimento convergiu para a ‘*guinada hebraísta*’, ao fim da qual as vozes contrárias ao hebraico, em sua maioria a favor do ídiche, foram silenciadas. A ‘*guinada hebraísta*’ coincidiu em larga medida com a perda da proeminência que os judeus alemães sofreram no movimento sionista, em favor de uma vanguarda dominada por judeus da Europa oriental.

Para compreender as representações que comparecem ao debate no referido período, analisam-se os significados que estiveram atrelados à incorporação dos judeus alemães às suas sociedades de entorno desde muito antes da idéia do moderno sionismo. Este processo, que teve também uma repercussão de capital importância no leste europeu, esteve marcado pela busca por adequação, em especial lingüística, bem como por constantes investidas anti-semitas. É neste contexto que se gestaram as representações que comparecem ao debate nos periódicos e que em alguma medida ainda pautam o debate atual sobre o destino de cada uma das línguas.

**Palavras chaves: Judeus alemães, Sionismo, Línguas**

## ABSTRACT

The present research investigates the debate about what language should be adopted as the Jewish national language. Three German periodicals of early Zionism are focused: *Ost und West*, *Palaestina e Die Welt*. The beginning of the period ranging between the First Zionist Congress in Basel (1897) and First World War, showed a great diversity of positions. Yet as the ‘*Battle of the Technikum*’ (1913-1914) approached, the positions coalesced into the ‘*Hebraist turn*’. By the end of the period all voices raised against the Hebrew language – most of them favoring Yiddish – had been silenced. The ‘*Hebraist turn*’ corresponded to the loss of the German-Jewish’s prominent role within the movement. They were replaced by a vanguard dominated by Jews of Eastern Europe.

With the intent of understanding the representations found in this debate, the research proposes an analysis of the meanings attached to the incorporation of the German Jews to the surrounding societies, long before the emergence of modern Zionism. This crucial process, also because of its repercussion in the East, has been characterized, on the one hand, by the wish to adapt, specially in the linguistic realm, and on the other hand, by constant anti-Semitic attacks. It is in this specific context that the periodicals’ representations were formed. They also inform much of the present debate about the language’s destinies.

**Keywords:** German Jews, Zionism, Languages

## Agradecimentos

É só uma dissertação de mestrado. E há tantos a quem agradecer. Agradeço aos meus pais, que mesmo um pouco desconfiados, sempre me incentivaram a trilhar o meu caminho, e também agora. Minha mãe, que mora em Viena, foi o ensejo para tomar contato com a bibliografia alemã/austriaca. Aos meus avós, Elisabeth (*in memoriam*), Rolf e Renate, que representam para mim a história em toda a sua cor e vida, meu agradecimento. Ao Renato, que foi um entusiasta do meu trabalho, sempre. Espero que ele ainda goste de mim depois que este trabalho terminar.

Agradeço às pessoas que fizeram o *milieu* do UNICAMP ser especial: minha turma de mestrado, em especial o Aldo, a Thaís e a peste do Felipe. Agradeço também ao professor Mauro Almeida, por todas as suas ‘viagens’ que tornam a antropologia deliciosa. À professora Amnéris Ângela Maroni, a quem cabe o mesmo elogio, e de ter me desviado um pouco do bom caminho. À professora Bela Feldman Bianco, que foi minha orientadora durante a graduação e então ‘trocou as minhas fraldas’. A ela devo também ter me apresentado o Sylvio Band, que me ofereceu um novo olhar sobre o meu trabalho a partir da discussão do projeto em aula. Meu obrigada a ele também. Não posso deixar de mencionar os meus antigos colegas de CEMI e o heteróclito grupo que se reuniu em torno do Omar, meu orientador. Agradeço à professora Dora Blatyta, que nos re-alfabetizou na língua hebraica.

Agradeço ao meu orientador, o Omar, cuja visão de mundo e fazer antropológico eu admiro desde que o conheci. Devo meus agradecimentos a minha banca de qualificação. A Marta Topel, que eu sequer conhecia então, e que leu meu texto com minúcia e dedicação. Ao Sebastião Nascimento, com quem tenho uma longa história de diálogo e entusiasmo e que esteve presente mais uma vez. Espero ter conseguido fazer jus às contribuições de vocês. Meu muito obrigada a Jeffrey Grossman, que além de escrever um livro excelente ao qual muito tenho a dever, auxiliou-me por pura boa vontade via e-mail. Também a Jacó Guinsburg, que antes mesmo da seleção para o mestrado me recebeu na Editora Perspectiva e me indicou algumas de suas preciosidades. Apesar de todos estes *inputs* as eventuais falhas da concepção final cabem somente a mim.

Agradeço a solicitude do *staff* de muitas bibliotecas. O que seria de mim sem esta ajuda? Obrigada ao pessoal da biblioteca de ‘Judaistik’ da Universidade de Viena, que me orientou em todo o possível, mesmo às vésperas do *Weihnukkah*. A Bel, Helena e demais *staff* das bibliotecas do IEL e do IFCH, que ajudaram muitíssimo. À distância, agradeço ao projeto compactmemory.de, que me

permitiu, do conforto da minha casa no Brasil, acessar os periódicos judaicos em língua alemã que são a matéria-prima desta dissertação.

Finalmente, agradeço à FAPESP e ao CNPQ pela bolsa que me foi outorgada e tornou possível este trabalho.

## ÍNDICE

<b>PREÂMBULO</b> .....	<b>XIII</b>
SOBRE O COMPACT MEMORY .....	XVI
SOBRE A BIBLIOGRAFIA .....	XVII

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>1</b>
NOTA SOBRE O LADINO .....	3
NOTA SOBRE A GRAFIA UTILIZADA .....	3
COMPOSIÇÃO DOS CAPÍTULOS .....	4

### **PRIMEIRO CAPÍTULO**

A GUERRA DAS LÍNGUAS – PROCESSOS IDENTITÁRIOS E LINGÜÍSTICOS NO ESPAÇO DE LÍNGUA ALEMÃ E NO LESTE EUROPEU

---

1. VOZES DA IDENTIDADE JUDAICA .....	5
1.1. LUGARES DE ENUNCIÇÃO.....	6
1.2. TEMAS PERSISTENTES NA HISTORIOGRAFIA JUDAICA, O FLERTE COM A MEMÓRIA E A COSMOLOGIA.....	8
1.2.A. A EXCEPCIONALIDADE NA COSMOLOGIA .....	10
1.2.B. EXCEPCIONALIDADE COMO CONDIÇÃO CONCRETA .....	11
1.2.C. A SHOÁ E A HISTÓRIA JUDAICA – RUPTURA OU CONTINUIDADE? .....	11
1.3. PASSADO INVENTADO, PASSADO RESGATADO, PASSADO MOLDADO .....	13
1.3.A. A CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA A PARTIR DA COMUNIDADE JUDAICO-ALEMÃ NO SÉCULO XIX .	13
1.3.B. A CONSTRUÇÃO SIONISTA DA HISTÓRIA .....	14
1.4. A MODERNIDADE E AS MINORIAS .....	17
2. VOZES DA IDENTIDADE JUDAICA .....	19
2.1. UM NOVO CONTEXTO PARA O RESGATE DOS JUDEUS ALEMÃES.....	20
2.2. A SIMBIOSE JUDAICO-ALEMÃ ONTEM E HOJE .....	22
2.3. ARENDT: RAÍZES DO ANTI-SEMITISMO, PRIVILÉGIO E FRAGILIDADE.....	24
2.4. CONTROVÉRSIAS SOBRE O SIGNIFICADO DA EMANCIPAÇÃO DOS JUDEUS ALEMÃES .....	26
2.5. A ASSIMILAÇÃO COMO ARMADILHA OU O FRACASSO DA EXPERIÊNCIA JUDAICO-ALEMÃ.....	28
2.6. REBELDIA CONTRA A DICOTOMIZAÇÃO .....	31
2.7. O SIONISMO: UMA RESPOSTA POSSÍVEL AO ANTI-SEMITISMO .....	32

### **SEGUNDO CAPÍTULO**

GRANDES CLIVAGENS NA IDENTIDADE JUDAICA: HISTÓRIA, HISTORIOGRAFIA E O JUDAÍSMO ALEMÃO

---

1. PERSEGUIR O MARCADOR LINGÜÍSTICO .....	35
1.1. A LÍNGUA COMO TEMA DISCURSIVO .....	38
2. O LUGAR DAS LÍNGUAS REDEFINIDO .....	39
2.1. O RENASCIMENTO DO HEBRAICO NO CONTEXTO DA <i>GUERRA DAS LÍNGUAS</i> .....	40
2.2. O DESENVOLVIMENTO DO ‘RENASCIMENTO’ DO HEBRAICO HOJE: <i>IVRIT</i> .....	42

2.3. O ESTATUTO DO ÍDICHE, ONTEM E HOJE.....	43
2.3.A. NA ALEMAMHA O ALEMÃO VOLTA AO CENTRO DO DEBATE .....	46
3. ÍDICHE(S): DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E CONSTRUÇÃO DISCURSIVA .....	47
3.1. A FORMAÇÃO DO(S) ÍDICHE(S) .....	48
3.2. DA DIGLOSSIA INTERNA NO CENTRO E LESTE EUROPEUS.....	50
4. HASKALÁ E ANTI-SEMITISMO: O IMPACTO SOBRE AS LÍNGUAS JUDAICAS .....	52
4.1. ENTRE OCIDENTE E ORIENTE: NAÇÃO ALEMÃ, HERDER E AS LÍNGUAS JUDAICAS .....	53
4.2. VILIPENDIAMENTO DO ÍDICHE E ELEVAÇÃO DO HEBRAICO: HASKALÁ E CONTEXTO ALEMÃO ....	55
4.3. DEUTSCHJUDEN, OSTJUDEN E O ANTI-SEMITISMO .....	56
4.4. UMA DIGRESSÃO: NATIVOS OU ESTRANGEIROS? ORIENTE OU OCIDENTE?.....	57
5. DIFUSÃO DA HASKALÁ E AS LÍNGUAS JUDAICAS NO LESTE EUROPEU .....	58
5.1. <i>A GUERRA DAS LÍNGUAS</i> NO PRINCÍPIO DO SIONISMO .....	60

## TERCEIRO CAPÍTULO

UMA INCURSÃO NA IMPRENSA SIONISTA EM LÍNGUA ALEMÃ 1897-1914: REPRESENTAÇÕES DO HEBRAICO, ÍDICHE E ALEMÃO

---

1. O SIONISMO: ESPECIFICIDADES DE UM NACIONALISMO EUROPEU .....	61
1.1. OS JUDEUS ALEMÃES E O SIONISMO .....	63
2. A IMPRENSA SIONISTA.....	67
2.1. <i>OST UND WEST, DIE WELT E PALAESTINA</i> .....	68
2.2. DE 1897 A 1912 – O PERÍODO DA MULTIPLICIDADE DE POSIÇÕES.....	69
3. EM DEFESA DO HEBRAICO .....	72
3.1. A REVOLUÇÃO HEBRAICA .....	72
3.2. UM PALHAÇO ENTRE AS LÍNGUAS .....	73
3.3. ASSIMILAÇÃO, ESTRANGEIRIDADE E AUTENTICIDADE.....	75
3.4. UMA LÍNGUA PARA TODOS OS JUDEUS E O EXEMPLO DE MOSES MENDELSSOHN.....	76
4. EM DEFESA DO ÍDICHE.....	77
4.1. ALEMÃO E ÍDICHE: UM NEXO POSITIVO.....	77
4.2. BERDYCZEWSKI: DA PROXIMIDADE COM O ALEMÃO E O DIVINO.....	80
4.3. BIRNBAUM E A CAUSA ÍDICHE .....	82
5. O CONGRESSO IDICHISTA COMO OBRA DE JUDEUS ALEMÃES.....	84
6. PALAESTINA, HDJ E A INAUGURAÇÃO DO TECHNIKUM.....	86
7. 1913 - 1914: HEGEMONIA DO HEBRAICO .....	88
7.1. O ÍDICHE NA DIASPORA .....	89

**PALAVRAS FINAIS .....** 93

**BIBLIOGRAFIA .....** 95

## P R E Â M B U L O

Ao longo dos três anos em que venho me dedicando a esta pesquisa pude perceber um certo padrão de reação quando contava sobre ela a algum interlocutor, de dentro ou de fora da academia. A primeira pergunta, sem pestanejar, costuma ser: *você é judia?* É uma pena que não tenha testado, por alguns fortuitos minutos, outra opção além da verdadeira, para entender quais seriam as conseqüência de não ser quem eu sou. Com uma lamentável falta de malícia eu tenho respondido, sempre que não, *que não sou judia*. Ao menos esta resposta sincera me permitiu perceber um segundo padrão que então se segue: *E você está se convertendo?*

Existe uma expectativa sobre quem deve ser/é aquele que se interessa por temas (*demasiado?*) judaicos. De fato, foram raros os autores que utilizei como apoio – no que diz respeito mais especificamente a um recorte judaico- que não são judeus. Dentre os que mais me chamaram a atenção estão os historiadores do hebraico Saenz Badillos – um espanhol e Arndt Kremer – um alemão. Por um lado, é ‘natural’ que, na maioria dos contextos, aqueles mais interessados na história de um grupo se vejam como pertencentes a ele. Por outro lado, não deixa de ser uma pena, ainda mais se tratando de questões como a que eu apresento aqui – e que considero interessantíssima.

No campo dos antropólogos, costuma a relação ser o avesso desta. O mal-estar e as justificativas surgem quando a identidade do pesquisador não é vista como suficientemente distante daquela dos sujeitos de sua pesquisa. É neste sentido que alguns autores tem questionado o motivo pelo qual os judeus, em especial ashkenazitas, praticamente não constituem um objeto da antropologia<sup>1</sup>. A ausência deste grupo como objeto de pesquisa ressalta ainda mais quando se tem em mente a importância diametralmente oposta como grupo pesquisador. Franz Boas e Claude Lévi-Strauss são apenas exemplos óbvios em meio a uma constelação de importantes antropólogos. Há um forte contraste também com a apropriação que outras disciplinas, como a história, a sociologia e, evidentemente os Estudos Judaicos fazem deste grupo. Espero que esta dissertação possa contribuir

---

<sup>1</sup> A questão levou a antropóloga de origem cubana Virginia Dominguez a se perguntar: “*Does anthropology have a Jewish problem?*” (apud: FRANK:1999:732). O antropólogo israelense Harvey Goldberg (1990) supôs que a longa tradição escrita do grupo judeu pudesse ter espantado os antropólogos. Embora a tese de doutorado da professora Marta Topel (1996) não trate da relação entre antropologia em geral e judaísmo (ashkenazita) em geral, mas da relação entre a antropologia israelense e os judeus (ashkenazitas) como objeto, alguns dos enunciados de seus entrevistados podem dar algumas pistas provisórias para a questão. Entre as suposições levantadas para o fato de os judeus serem pouco pesquisados pela antropologia estão: 1) seria ‘politicamente incorreto’ pesquisar os judeus; 2) a sociedade israelense seria vista como uma nação poderosa que não atrai a atenção dos antropólogos (não seria vista como um ‘*underdog*’) e 3) a complexidade demasiada também colaboraria para a situação.

para aproximar mais os ganhos destas outras disciplinas da antropologia, assim como espero que a antropologia possa passar a contribuir mais para estes campos.

Diante deste quadro, discorrer sobre minha relação com minha pesquisa me parece, senão necessário, possivelmente útil ou interessante. Não acredito que a antropologia deva fixar-se demasiado em uma auto-reflexão subjetiva de seus pesquisadores, como alguns parecem temer tendo em vista desenvolvimentos recentes da disciplina. No entanto, acredito tampouco que considerações subjetivas do pesquisador devam ser banidas do reino de uma disciplina supostamente objetiva. A empreitada antropológica exige uma re-elaboração conceitual que envolve necessariamente um exercício com a sua própria subjetividade.

Falar de minha relação com a atual pesquisa é discorrer um pouco da trajetória que me levou a ela e nela me sustentou, e que, portanto, me faz um pouco exótica em um meio onde judeus (ashkenazitas) tendem a ser pouco pesquisados. Sou neta e bisneta de alemães, que até a minha geração casaram-se somente entre si. À medida que me distanciei do meu núcleo original, no sul do Brasil, meu ímpeto por compreender-me do ponto de vista da minha relação com as sociedades brasileira e alemã aumentou. Recortei, durante a primeira iniciação científica, um tema que me permitia ‘me estudar’, ou ‘me compreender’. Durante esta pesquisa, me vi obrigada a rever muitas noções acerca do meu grupo tais como me haviam sido legadas/inculcadas por meus pais e avós, entre outros. Via de regra, tratou-se de uma des-romantização *dos alemães*, que não poucas vezes me fez rever posturas, conceitos e atitudes.

Umás poucas palavras podem ser ditas, como ensejo talvez, para questões posteriores, a respeito de minha relação com ‘judeus’ antes do contato com a antropologia. ‘Judeus’ nunca ocuparam um lugar central em minha vivência anterior à universidade. Mas havia em meu convívio familiar resquícios de uma presença – e, portanto, uma espécie de ‘presença dos ausentes’. Estes ausentes – com os quais eu nunca fora confrontada pessoalmente – faziam-se presentes por meio de enunciados sobre eles, que os envolviam de alguma forma.

Talvez justamente por causa de sua posição adjacente, marginal, intrigaram-me os enunciados e silêncios a respeito ‘dos judeus’. Eu já há um bom tempo me esforçava em montar um quebra-cabeça onde parecia faltar uma peça. Sem ela a imagem final nunca era coerente – o que resultava em uma perplexidade, e por último, num estímulo. Alguns exemplos do meu contexto particular podem ajudar na visualização deste contexto particular. Era comum diferentes pessoas reagirem a uma bagunça infantil com a seguinte exclamação “*mas será possível que isto aqui é uma escola judaica?*” As crianças não sabíamos quem eram estes *judeus*, mas sabíamos que não era

permitido comportar-nos como se estivéssemos em uma de suas escolas. Certa vez, nossa avó nos dissuadiu de ver o filme ‘A noviça rebelde’. Aquela brusca interrupção jamais me pareceu justificada. Havia pedaços inteiros de passado perpassados por mal-estar. Um marco pessoal e intelectual para mim foi a leitura de ‘*Os Alemães*’ de Norbert Elias. Havia questões ali enunciadas que me levavam, porém, mais longe, na verdade para cá, onde agora estou.

Saber ‘nativo’ e saber ‘acadêmico’ não são simétricos entre si. O primeiro foi formado indissociado a emoções que nos são primeiras e, portanto, tem um lugar que é sempre único para a pessoa. Ela não pode abandoná-lo. O segundo é atrativo pela consistência de suas proposições, o que também o diferencia como instrumento para compreender o mundo. Justamente por sua qualidade de provir de fonte distinta da familiar, é boa munição para ser usada no conflito geracional nosso de cada dia.

Alteridade e identidade parecem-me ser sempre uma espécie de jogo: ora mais perto, ora mais longe. Apenas em situações extremas alguém pode ser tão outro a ponto não poder também ser igual. Os judeus alemães, dentre os quais tantos se esforçaram para tornar possível uma identidade binomial (judaica e alemã), que se esforçaram para existir bebendo simultaneamente de duas fontes, são em seu dilema, às vezes mais às vezes menos, próximos a mim, uma teuto-brasileira. E quando os sionistas – sejam eles alemães ou não – querem livrar-se da história, querem deixá-la para trás e orientar-se para o futuro, então também posso aproximar-me de suas motivações. Porque a história provê de conteúdo, mas ela também pesa. Recusar-se a esquecer pode pesar demasiado, e ser contra-produtivo para vida em si. Mas se então aparece um judeu do *shtetl* que traz no coração a frustração e o ressentimento porque o mundo em que ele se formou não existe mais, é dele toda a minha solidariedade. Em uma dimensão reduzida, eu, que já falei alemão no circuito família-escola-igreja e hoje não falo com praticamente ninguém – também sei aí do que se trata. Todos estes sentimentos, por paradoxais que sejam, compõem uma subjetividade e aparecem em meio aos conflitos históricos modernos.

Por mais que minha trajetória ou meu grupo de origem estejam sempre presentes, paradoxalmente explorá-los à exaustão por um bom tempo me fez mais atenta e aberta para todas as outras dimensões, atuais e potenciais que me compõem. Sou também mulher, jovem, antropóloga, brasileira, e tantas outras coisas mais. Além do mais, em minha relação com os meus textos, minha leitura e escrita, está presente uma sensibilidade pessoal, medos afetos e temores que transcendem questões facilmente nomeáveis.

Acredito que a minha relação com os meus ‘sujeitos de pesquisa’ – os judeus alemães, de maneira mais restrita, e os judeus ashkenazitas de maneira mais geral, não se resume mais, como antes, a um respeito abstrato e etéreo. Houve e ainda há uma conquista, um ganho. O exercício do antropólogo simpático ao seu *outro* não deixa de ser uma espécie de ‘conversão’.

### **Sobre o *Compact Memory***

Como resposta à constatação de que faltavam estudos sobre a imprensa judaico-alemã (por exemplo, de David Brenner, 1993) a DFG (*Deutsche Forschungsgemeinschaft*: comunidade alemã de pesquisa) iniciou em 2000 a digitalização de periódicos judaicos em língua alemã em parceria com as bibliotecas da cidade de Frankfurt do Meno e da Biblioteca Germania em Colônia. Esta iniciativa, que ainda está inconclusa devido à grande quantidade de periódicos que abrange, já consta com a tiragem completa de vários jornais de suma importância. O projeto de digitalização cumpriu um importante passo para o estudo de periódicos judaicos relacionados ao universo alemão (pretende-se incluir futuramente também publicações alemãs em hebraico e ídiche), que se encontravam pouco acessíveis devido à raridade dos exemplares (uma consequência direta do período nacional-socialista).

Eu tive a sorte de encontrar a então futura base do *Compact Memory*, na época em que ainda era necessário pagar para ver integralmente os periódicos, justo no momento de elaboração do meu projeto de mestrado. Atualmente o acesso é totalmente gratuito, de qualidade excelente. Ele possibilitou ampliar e acelerar a internacionalização da pesquisa, como a presente dissertação atesta. A leitura dos três periódicos selecionados serviu como espinha dorsal para a elaboração da presente dissertação, no sentido de me orientar para as temáticas do capítulo I e II. Já no terceiro capítulo, eu de fato apresento uma análise mais sistematizada dos artigos que dissertam diretamente sobre a questão lingüística. Os dois outros capítulos que o precedem buscam fornecer subsídios para que se possa melhor penetrar as dimensões do debate em torno da definição da língua nacional judaica tal como ele se desenrolou no campo sionista alemão.

## **Sobre a bibliografia**

A bibliografia que fornece subsídio principalmente aos dois primeiros capítulos, mas também ao terceiro, merece alguma consideração. Ela foi congregada em vários momentos. Tirei inúmeras fotocópias por duas vezes em que minha mãe me possibilitou ir a Viena e a pesquisar na biblioteca de Judaística da Universidade desta cidade, em 2007 e 2009. Comprei livros no *Jüdisches Museum* em Berlim, que visitei acompanhada de Omar e Sebastião em 2007. Estas passagens pela Áustria e Alemanha me garantiram alguma familiaridade com o que se produz hoje em língua alemã sobre estudos judaicos e sobre línguas judaicas. Devo dizer que é uma produção realmente enorme, e que a bibliografia desta pesquisa apenas toca o todo que ela representa. Além disso, destinei a reserva técnica da FAPESP integralmente à aquisição de livros que agora integram a biblioteca do IFCH. Com ela procurei contrabalancear um pouco (o suficiente?) a tendência de ver todos os processos sociais envolvidos nesta pesquisa a partir da ótica de um grupo razoavelmente específico, que é o que produz sobre judaísmo em língua alemã. As viagens e a reserva técnica tiveram como resultado que a bibliografia da dissertação se concentra na produção acadêmica da última década. Alguns clássicos não puderam, no entanto, ser deixados de fora.

## I N T R O D U Ç Ã O

O presente trabalho discute a identidade judaica a partir do marcador lingüístico, com o foco na experiência judaica em territórios de língua alemã e sua relação com o conjunto dos judeus ashkenazitas. Trata-se de uma antropologia histórica, em que noções caras à antropologia são trazidas a primeiro plano ao descrever os nexos do passado. A definição da feição do futuro Estado judeu, bem como do restante da existência judaica ao redor do globo no século XX, dependeu em seus primórdios de processos que tiveram em seu centro a dicotomia entre judeus alemães e os judeus dos territórios do leste europeu. Esta dicotomia repousa sobre o caminho particular que o judaísmo alemão trilhou a partir da busca por integração na nação alemã.

Dentre algumas questões que definiram a atual configuração do judaísmo, figuram a adoção do hebraico pelo movimento sionista (e posteriormente pelo Estado de Israel), assim como o concomitante declínio do ídiche e a adoção de ‘línguas não-judaicas’ ou ‘línguas de assimilação’ tais como primeiramente o alemão, depois o polonês e o russo entre outras. Estas questões estão entranhadas em tensões que aqui procuro rever.

Para tanto, trago à tona processos decisivos em que a experiência judaica em territórios de língua alemã influenciou na definição lingüística e, portanto, na identidade judaica. Percorro questões que considero fundamentais: atravessando, por vezes, desde a era pré-moderna até chegar ao século XX, por considerar que uma visão abrangente sobre a questão só é possível tendo em conta processos de longa duração no espaço europeu e notadamente no espaço alemão, onde se gestou o ídiche, a língua do judaísmo ashkenazita.

A perspectiva de longa duração é resgatada para a melhor avaliação do período que é mais intensamente trabalhado no terceiro capítulo, quando representações gestadas em outros momentos históricos comparecem ao debate na imprensa sionista de língua alemã. Percorro em especial o intervalo temporal que coincide com a perspectiva tantas vezes adiada de emancipação, quando os judeus alemães viveram um processo repleto de reviravoltas com o objetivo de integrar-se à sociedade alemã. O significado deste processo ainda é tema de debate atualmente. A importância das interpretações acerca dele está ligada à valorização geral do legado dos judeus alemães para

fenômenos que continuam a se desenrolar ainda hoje, inclusive no que tange o desenvolvimento lingüístico das comunidades judaicas.

A *Haskalá* ou *Haskole*, ou seja, a Ilustração judaica, teve como seu epicentro Berlim quando esta cidade era a capital da Prússia. Neste momento tratou-se de um movimento de transformação do judaísmo e adequação à sociedade alemã, que teve repercussão imediata sobre o judaísmo do leste europeu. Sua divulgação no leste deu-se primordialmente em hebraico – que assim assumia uma função laica inédita no universo ashkenazita. Apesar do impacto imediato entre intelectuais do leste europeu, a difusão dos ideais do iluminismo judaico no seio do contingente populacional ashkenazita levaria aproximadamente um século.

Do ponto de vista dos judeus ashkenazitas que se concentravam nos territórios a leste, os judeus alemães passariam a corporificar as noções de *Bildung*, assimilação e civilização, noções que se encontram profundamente entrelaçadas. Em território alemão, a reabilitação do hebraico havia vindo de mãos dadas com um amplo movimento de adequação lingüística ao alemão padrão (*Hochdeutsch*). O domínio perfeito do alemão padrão tornou-se um símbolo de sua integração social, enquanto o ídiche sofreu uma campanha de difamação sem precedentes, encabeçada por intelectuais alemães e incorporada por adeptos da ilustração judaica.

À medida que ao longo do século XIX ficavam claras as dificuldades do processo de integração/assimilação, a hierarquia simbólica das línguas, tal como estipulada pela *Haskalá*, sofria abalos e era posta à prova. Para os anti-semitas, os judeus alemães simbolizavam uma farsa, o eterno outro, e por último uma ameaça. Neste período, a(s) língua(s) atuaram como um poderoso símbolo por meio do qual se podia mais facilmente discursar sobre o restante da condição judaica, tanto para não judeus quanto para os próprios judeus. Na primeira década do século XX, quando se dava uma discussão a respeito do lugar que os judeus deveriam ocupar nos territórios de língua alemã e na Europa em geral, atingiu-se o ponto culminante do debate lingüístico no interior do nascente sionismo. Os debates internos ao movimento sionista – que em sua primeira década foi sediado quase sempre na Europa Central – oferecem uma visão privilegiada de como língua e identidade se articularam.

Minha proposta é apresentar as questões de todos os períodos na forma de um debate, que busca reproduzir a multiplicidade de olhares possíveis a partir de diferentes lugares de enunciação. Além do mais, ao optar pelo debate, penso conseguir tatear os ecos do passado nas narrativas e identificações do presente.

### **Nota sobre o ladino**

O ladino, ou *judeo-español*, embora uma língua judaica relevante do ponto de vista de sua longevidade na história, assim como para a identidade dos judeus sefarditas, não é considerado nesta dissertação. Entendo que a comunidade sefardita, que em especial em regiões do Mediterrâneo após a expulsão da península Ibérica, no século XIX continuou em parte a se utilizar desta língua, embora represente também um modelo de existência diaspórica, não foi central no processo de ‘modernização’ judaica cujo início foi proposto pela Haskalá, e tampouco para o princípio do sionismo. Pela mesma razão, outras línguas judaicas faladas ou não na Europa, tais como o judeo-árabe, são desconsideradas aqui. Da mesma forma, quando nesta dissertação porventura se mencionar ‘judeus orientais’, esta será uma terminologia intra-européia, quer dizer, dirá respeito aos judeus do leste europeu. Os grupos judeus não-ashkenazitas fogem ao escopo desta pesquisa.

### **Nota sobre a grafia utilizada**

Ao longo do texto eu procurei manter as palavras estrangeiras mais recorrentes como ‘ídiche’ e ‘Haskalá’ em uma grafia mais próxima do leitor brasileiro. Nisto sigo os passos de Jacó Guinsburg. Palavras menos recorrentes, como ‘Aliyah’, ou cujo sentido está carregado pela conotação que lhe foi dada a época, como ‘*Ostjuden*’, estão mantidas no original (ou segundo a transliteração mais comum na bibliografia internacional no caso das palavras hebraicas ou ídiches).

Ascher Ginzberg, o Achad Ha Am, foi grafado como se faz nos textos em alemão, para que se mantivesse uma homogeneidade, principalmente no terceiro capítulo, quando, aliás, todos os nomes próprios são grafados de acordo com o original nos periódicos sionistas alemães. No que diz respeito às citações em alemão retiradas dos artigos dos periódicos, foi mantida aí também a grafia original, que por vezes não corresponde mais às normas atuais da língua. Erros compreensíveis de tipografia também foram mantidos.

## Composição dos capítulos

Tanto o primeiro capítulo quanto o segundo são compostos por várias camadas temporais, que dialogam entre si. Ambos partem da configuração atual do judaísmo para depois explorar sua constituição histórica. O diálogo do passado com o presente tem duas funções: faz-se importante na medida em que torna possível vislumbrar os dilemas e posicionamentos que se imiscuem na apreciação dos fenômenos do passado e, por outro lado, apresenta o desenvolvimento contemporâneo das questões tratadas na pesquisa, que devem também situar o leitor não familiarizado.

No primeiro capítulo, discuto em perspectiva histórica temas persistentes nas narrativas sobre o passado judaico (item 1) e sobre a experiência judaico-alemã (item 2). Estes temas, tais como: *excepcionalidade/anormalidade, passividade, etnia, nação, ambigüidade, assimilação, integração e simbiose*, atravessam os debates que envolvem mais detidamente a questão lingüística tanto no segundo capítulo quanto no terceiro capítulo.

No segundo capítulo, procuro esboçar o percurso do *ídiche, hebraico e alemão* antes e depois da Haskalá. As transformações lingüísticas e os processos identitários envolvidos são reveladores do abismo que se abriu entre judeus alemães e judeus do leste europeu no período pós-Haskalá.

No terceiro capítulo apresento uma breve discussão a respeito das especificidades do moderno nacionalismo judaico, dentre as quais sobressai sua grande diversidade interna. Ela se reflete intensamente no debate travado nos artigos redigidos para três periódicos sionistas alemães no período entre 1897 e 1914. No que diz respeito à questão lingüística, nele comparecem representações de longa duração a respeito das línguas judaicas. Elas estão marcadas pelo fato de o debate se desenrolar no campo alemão. Já nos anos de 1913 a 1914 o debate sofre um enxugamento de posições. A escolha pelo hebraico é vivida pelos sionistas alemães como um inclinar-se a uma nova vanguarda, os judeus do leste. Somente eles seriam capazes de determinar o conteúdo cultural judaico da nascente nação.

# PRIMEIRO CAPÍTULO

## **Grandes clivagens na identidade judaica: história, historiografia e o judaísmo alemão**

### **1. Vozes da identidade judaica**

Até o final do século XIX, os judeus europeus, em sua grande maioria judeus ashkenazitas concentrados no leste europeu, perfaziam 90 por cento do total da população judaica mundial (KARADY: 2000: 17). Durante as primeiras décadas do século XX, o mapa da população judaica mundial começava a ser fortemente redesenhado. No entre-guerras, os Estados Unidos passa a ser o país com a maior população judaica do mundo. Desde fins do século XIX, o sionismo político, sediado então principalmente em países de língua alemã, organizava-se para canalizar os emigrantes para outro destino. Sua atenção estava voltada para o mais expressivo contingente populacional judaico, de onde deveriam provir as levas migratórias para colonizar a Palestina: o leste europeu. No período que se estende até aproximadamente 1914 a emigração judaica da Europa rumo ao Oriente Médio ainda é pouco expressiva.

Ainda assim, a definição da feição do futuro Estado judeu dependeu em seus primórdios de processos que tiveram em seu centro a dicotomia entre judeus alemães e os judeus dos territórios do leste europeu. Como produto da tensão entre estes grupos, bem como entre eles e suas sociedades de entorno, desenrolaram-se os conflitos cuja face lingüística persegurei mais à frente. É certo que eles culminaram na adoção do hebraico pelo Estado Israelense. Muitos capítulos deste processo são alvo reiterado de polêmicas entre estudiosos de diversas áreas.

A persistência da polêmica reflete um estado atual de tensão em torno da identidade judaica, que não se expressa mais em movimentos migratórios da mesma extensão, mas que tem nas linhas interpretativas sobre o passado um lugar privilegiado. As diferentes concepções de judaísmo e existência judaica, apoiadas sobre divergentes interpretações do passado, e os projetos concretos que dele emergem, oferecem um reiterado estímulo para se voltar a ele.

Além disso, no passado se encontram modelos de atitudes que se manifestam ainda hoje. Algumas posições e dilemas teóricos se reproduzem com uma tenacidade surpreendente. Elas têm o

poder de ecoar através de gerações. Ontem e hoje, por exemplo, há aqueles que aceitam o nacionalismo judaico como a chave para o sucesso da existência judaica, enquanto outros pensam o mesmo da diáspora.

Sequer a Shoá<sup>2</sup> representou um marco significativo de descontinuidade entre os discursos do passado e os discursos do presente sobre o passado. Este foi o estado de coisas encontrado por Shulamit Volkov ao se debruçar sobre a historiografia judaico-alemã<sup>3</sup>. Para a sua perplexidade, o arranjo de posições em torno da identidade judaica parece ter se reproduzido ao longo de um século, tomando como partida as primeiras movimentações nacional-judaicas na Europa até a década de 1980, quando a autora escreve os ensaios que virão a compor o seu livro. Este fenômeno é duradouro, pois que, tantos anos depois, fui acometida pela mesma sensação em contato com material de arquivo.

É imperativo atentar a estas linhas narrativas mestras, as recorrências e as motivações objetivas e subjetivas que as geram. Qualquer tomada de posição, por sutil que seja, envolve um longo diálogo com o presente e o passado; quase inevitavelmente ressoando suas vozes, inevitáveis afetos, renovadas paixões.

### 1.1. Lugares de enunciação

Com a modernidade e a possibilidade da emancipação, a identidade judaica, antes uma unidade coerente baseada na religião e descendência comuns, foi explodida em um triângulo. Originou-se a identidade nacional judaica, a identidade judaica diaspórica, e a identidade judaica que se esfumaça, que pendula entre o desaparecer e o voltar<sup>4</sup>. A leitura da historiografia judaica revela

---

<sup>2</sup> Shoá (= catástrofe em hebraico) tem sido o nome preferencial de muitos historiadores recentes para designar o assassinato em massa dos judeus europeus durante o nazismo. Deseja-se assim contornar a conotação religiosa evocada pelo termo Holocausto (= sacrifício em hebraico).

<sup>3</sup> A questão é desenvolvida em: VOLKOV, Shulamit. “*Die Dynamik der Dissimilation*” in: *Antisemitismus als kultureller Code* (2000, ano de publicação original 1990) e retomada pela autora em “*Die Erfindung einer Tradition*” in: *Das Jüdische Projekt der Moderne* (2001).

<sup>4</sup> Os pólos como aqui os apresento são inspirados na leitura de “*Das Jüdische Projekt der Moderne*” (2001), de Shulamit Volkov. Existem combinações diversas entre estas identidades, a exemplo do nacionalismo judeu que esteve associado à diáspora, quando no começo do século XX se reclamava autonomia administrativa para os judeus na Europa oriental. Da mesma forma, atualmente vê-se que há pessoas de orientação sionista que, não obstante, vivem fora de Israel. A ortodoxia judaica não está prevista neste esquema como um pólo identitário, mas também está subsumida nele, já que, enquanto há espectros que mantêm com o Estado de Israel uma ligação meramente simbólica, outros e inclusive vêem a necessidade de transformá-lo em um Estado religioso. Isto dito apenas para esboçar algumas possibilidades. Quanto à identidade ‘*judaica-não-judaica*’, pode querer dizer respeito àqueles que abandonaram nomeadamente o judaísmo, mas mantêm voluntária ou involuntariamente alguma ligação com ele, ou

sempre uma posição diante de cada um destes três pólos. Estas simpatias são responsáveis, de forma mais ou menos consciente, pelos nexos de que nos utilizamos para tecer nossas narrativas.

Estas simpatias refletem posições afetivas com relação à história, que por vezes derivam da condição concreta de seus autores. Um dos contextos de produção de narrativas sobre a identidade judaica, a sociedade israelense atual, partiu de uma situação de grande controle sionista da história, baseado na negação da diáspora. Hoje, porém, esta sociedade abre-se para uma pluralidade ímpar, que certamente acompanha uma tendência crescente no mundo, mas que pôde vir à tona porque a existência do Estado de Israel já não configura mais uma incerteza<sup>5</sup>. Conseqüentemente, setores da sociedade apostam no fim do “monopólio sionista da verdade<sup>6</sup>” e resgates e revisões da história entram em cena.

Já os países de língua alemã não abrigam uma população judaica numérica ou simbolicamente muito significativa desde a ascensão do nazismo. Ainda assim, inextricavelmente ligados às raízes da modernidade judaica, eles atuam como um pólo produtor de obras sobre a história judaica, já que este tema diz respeito à sua própria identidade nacional. Um novo público dispõe-se a ler e escrever história judaica. Posições na universidade e na vida pública são alcançadas pela chamada *geração dos netos* (*Enkelgeneration*), nome que faz referência ao ‘marco zero’, o fim da Segunda Guerra Mundial. A uma distância mais segura da Shoá, ela abraça a causa, mas não se sente mais diretamente comprometida e quer saber “*como foi exatamente que tudo aconteceu?*”<sup>7</sup>.

Nos Estados Unidos, país que abriga uma população judaica equivalente à do Estado de Israel, também existe uma produção significativa a respeito da identidade judaica, ainda mais por que lá judeus continuam a enfrentar o dilema entre ‘assimilação’ e reafirmação/ re-elaboração/ reinvenção da identidade judaica. Embora os judeus estadunidenses tenham as mais diversas origens, alguns teóricos têm apontado para a semelhança deste quadro com aquele vivido pelos judeus entre o período da assim chamada emancipação judaica e a ascensão do nazismo<sup>8</sup>.

Autores israelenses, autores judeo-americanos, autores judeus desenraizados e cosmopolitas,

---

então àqueles que se percebem judeus, porém não encontram um espaço institucional/ validação comunitária que abrigue suas concepções.

<sup>5</sup> Ver: TOPEL, Marta. “*Da mistura de exílios ao pluralismo cultural*” in: Revista 18: Israel 60 anos. Dossiê Especial. Pp. 12-15 Ano VI N. 23 março 2008.

<sup>6</sup> Termo utilizado por Siberstein em *Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture* (1999)

<sup>7</sup> A geração que se seguiu àquela dos perpetradores dos crimes nazistas esteve concentrada tanto na reconstrução e normalização do país, quanto na tarefa hercúlea de negar o legado autoritário da geração precedente. Para uma bela discrição deste contexto, ver: Norbert Elias “*Studien über die Deutschen*” (1992). A propósito do novo clima entre os jovens leitores alemães ver o prefácio da autobiografia de Egon Schwarz (2005). A expressão de Schwarz é uma alusão ao postulado do historiador positivista Leopold von Ranke.

<sup>8</sup> Ver: SCHMALE e STEER (2006).

mais raramente, autores não-judeus: cada um enfrenta a princípio, sempre, a tarefa de partir da sua própria identidade, sua relação satisfeita ou insatisfeita com a mesma. Cada qual formula igualmente uma expectativa em relação ao conjunto da identidade judaica. Como exemplo de uma condição concreta que cria ou recria um passado, pode-se notar que a narrativa sobre a história dos judeus alemães tornou-se mais branda e amigável, à medida que autores judeus americanos lançaram sobre ela o seu olhar. Eles desenharam uma comunidade judaico-alemã cuja identidade na diáspora era confortável, o que espelhava seu próprio sentimento em relação aos Estados Unidos<sup>9</sup>. Por outro lado, mais de um autor se sentiu desconfortável com a posição teórica de Eric Hobsbawm (designado então pejorativamente como um ‘judeu desenraizado’) quando este tratava o sionismo como uma obra-prima da invenção descontextualizada das tradições<sup>10</sup>.

Por suposto, alinhamentos teóricos não refletem sempre de maneira direta a condição concreta dos autores. Até mesmo porque é possível apoiar em sonho e em teoria aquilo que não se vive na prática. Mesmo vivendo na diáspora, na Alemanha e nos Estados Unidos, respectivamente, Michael Brenner (2002b) e Benjamin Harshav (1999) deram em suas obras declarações de admiração e simpatia pelo objeto de seu estudo: a história do sionismo, apresentado por eles como a mais vigorosa manifestação judaica do século passado. Para aqueles familiarizados com a antropologia, bastaria dizer que as relações entre o pesquisador e o seu objeto são, quando se trata de personagens do passado, tão complexas como quando se trata de personagens do presente.

Por mais que nos concentremos nos efeitos amplos das construções, invenções e re-imaginações da história no período de eclosão dos nacionalismos, nossas próprias investidas para dar forma ao passado também reconstróem na medida em que julgam, condenam, aprovam. No presente trabalho, o elemento do judaísmo alemão, embora presente quase apenas por meio de seus descendentes, será resgatado como um lugar que ainda provê muitos significados, e em especial em sua relação com o surgimento do sionismo e a luta pela definição da identidade do futuro Estado judeu.

## **1.2. Temas persistentes na historiografia judaica, o flerte com a memória e a cosmologia**

Embora a história judaica – ou seja, o passado vivido e principalmente o passado lembrado –

---

<sup>9</sup> *Idem*. Trato aqui de pólos que se configuram importantes, mas evidentemente há estudiosos em outros países além dos mencionados que também elaboram uma visão da história judaica.

<sup>10</sup> A exemplo da introdução de *Nations and Nationalism*, de 1990.

esteja entre as mais antigas do mundo, a história judaica, no sentido da disciplina moderna, é bastante recente. O marco inicial da moderna historiografia<sup>11</sup> judaica remonta de 1812, quando se inaugurou o *Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums*<sup>12</sup>, doravante *Wissenschaft*, em Berlim. Nas décadas que se seguiram, a disciplina proposta por esta associação, semelhante aos estudos judaicos, mas fortemente concentrada na história, esteve isolada do mundo acadêmico, e só viria a ocupar uma cadeira em uma universidade em 1930<sup>13</sup>. O tardio reconhecimento institucional da história judaica, de maneira análoga como aconteceu com o reconhecimento do ídiche como língua<sup>14</sup>, é sintomático da história de marginalidade social dos judeus na Europa.

Se o nacionalismo foi onexo que mais motivou e esteve subjacente à evolução da moderna historiografia européia, o mesmo não vale para o nascimento da disciplina no caso judeu. O *Wissenschaft* surgiu como centro de estudos que visava procurar o sentido do judaísmo em um contexto de incorporação dos judeus à nação alemã. Para alguns autores, como Myhill (2004), isto levou à necessidade de obscurecer o aspecto nacional contido na religião e na história judaica. Para outros, tratava-se inclusive de jogar uma pá de cal no judaísmo. Para apoiar esta posição, muitos autores ressaltam a citação de Moritz Steinschneider, um dos líderes do *Wissenschaft*, para quem “A tarefa do *Wissenschaft* é dar ao judaísmo um enterro digno”<sup>15</sup> (HARSHAV: 1994: epígrafe).

Embora adeptos do racionalismo histórico, e filiados às correntes dominantes da historiografia alemã, os escritores do *Wissenschaft*, devido a sua posição de marginalidade, acabaram por irmanar-se com a tendência mais ampla dos judeus de se relacionar com o passado. Assim, racionalistas produziram uma “história chorosa”, nas palavras de Salo Baron, uma história com uma tendência a concentrar-se no sofrimento do povo judeu<sup>16</sup>. Como sua intenção era afirmar-se no contexto alemão, por meio da valorização da história judaica, eles produziram obras que eram ao mesmo tempo chorosas e apologéticas, a exemplo de Eduard Gans (1797-1839), que descreveu a história do povo judeu como a história da guarda incessante do princípio do monoteísmo. Mesmo à revelia da intenção de seus autores, este duplo aspecto da produção ‘científica’ passou a dialogar com a tradição mais

---

<sup>11</sup> Neste trabalho uso a palavra historiografia no sentido de *Geschichtsschreibung* (ou *storiografia*), que é a produção dos historiadores. Portanto não se trata nem da “história da história”, nem da ciência da história (*Geschichtswissenschaft*). Para uma discussão destes termos, ver: Le Goff (2003: 7-28). O sentido que escolhi é também o mesmo de *historiography* na obra de Yerushalmi (1983).

<sup>12</sup> Trad. Minha: Associação de Cultura e Ciência do Judaísmo.

<sup>13</sup> Trata-se da cadeira Salo Baron, na universidade de Columbia (YERUSHALMI:1983). Ainda segundo Yerushalmi, em oposição aos séculos anteriores, quando o intercâmbio cultural com meios não judaicos concentrou-se na filosofia, em espaço alemão ele se concentraria na história.

<sup>14</sup> A luta pelo reconhecimento e institucionalização do ídiche será abordada no segundo capítulo.

<sup>15</sup> Tradução minha de: “*The task of Wissenschaft is to give Judaism a decent burial*”.

<sup>16</sup> Ver: GROSSMAN (2000: 112).

ampla. “Orgulho melancólico” (*melancholy pride*) é a expressão que sintetiza o tom herdado da tradição judaico-alemã, um século depois pelos sionistas alemães, segundo Michael Gelber (2000).

A escrita da história judaica não esteve apenas no interesse de judeus. No terceiro prefácio de ‘*As Origens do Totalitarismo*’ (1976), Hannah Arendt, criada em uma rígida tradição filosófica e acadêmica, relata a precariedade da produção historiográfica sobre os judeus quando se debruçou sobre ela na década de 1940. Por um lado, a autora rejeitou a historiografia judaica por seu tom apologético e choroso, que representava os judeus como eternas vítimas. Tanto mais, rejeitou a detração sistemática que era o fim último dos numerosos historiadores anti-semitas de seu tempo. ‘*As Origens*’ surge, dentre outros objetivos, também como um enorme esforço de desmistificar a história judaica<sup>17</sup>.

Uma idéia recorrente concentra esta mistificação e liga apologetas e detratores: a excepcionalidade judaica, ou então, com um cunho mais claramente pejorativo: a idéia da anormalidade judaica. Penso que a força desta idéia repousa sobre uma *afinidade eletiva* (no sentido weberiano) entre a cosmologia própria ao grupo e a condição judaica tal como percebida na Europa moderna.

### **1.2.a. A Excepcionalidade na cosmologia**

A ‘condição excepcional’ judaica está ancorada já na idéia de Israel como o povo escolhido por Deus. E a religião é, por muito tempo, e em parte ainda hoje, a guardiã da memória judaica. À medida que o judaísmo e o cristianismo compartilham uma herança comum, mesmo a história apologética de autores não judeus também se baseou por vezes nesta idéia, que parece acesa quando se constata quantos grupos cristãos apoiaram e apóiam a volta dos judeus para a Terra Santa.

O fio condutor da ‘eterna guarda do monoteísmo’, elaborado no interior do *Wissenschaft* durante o século XIX logrou traduzir, portanto, para termos laicos e palatáveis para os cristãos, a idéia de uma excepcionalidade de origem divina. A noção religiosa do povo escolhido encontrou na perseguição e nos continuados deslocamentos um alimento. Dito de outra forma: o sofrimento e tanto

---

<sup>17</sup> O fato de a história judaica ser este lugar que concentra mal-estares e mistificações a faz tão atrativa para muitos pensadores judeus, inclusive arrolados neste trabalho, se voltarem para ela, embora eles mesmos não sejam historiadores. Muitos autores contemporâneos são herdeiros da exortação de Hannah Arendt, principalmente quando, nas suas pegadas, enfrentam abertamente a questão do lugar ocupado pelos judeus na economia européia e as gritantes diferenças de classe no interior do judaísmo.

mais as grandes catástrofes ganhavam um sentido quando se as entendia pelo viés do martírio.

Entendendo que tal forma de auto-percepção era iludida e danosa, Hannah Arendt procurou combatê-la ao longo de sua obra. Adotando um ponto de vista estritamente secular, Arendt rejeitou veementemente a idéia da excepcionalidade ancorada na cosmologia. Mesmo assim, ela busca compreender uma situação excepcional com base nas relações históricas concretas.

### **1.2.b. Excepcionalidade como condição concreta**

Fazendo par com a sua busca por entender o vigor da ideologia anti-semita está a procura de Arendt pelos fundamentos da percepção de uma existência judaica anormal na Europa moderna. Para ela, a origem da “anormalidade” está na impossibilidade de definir os judeus como classe ou pertencentes a uma classe numa Europa de classes. Os judeus ‘levitárium’ no sistema de classes do capitalismo; eles não se definem em relação a nenhum grupo, como no caso dos proletários em relação aos capitalistas, ou dos camponeses em relação à aristocracia. Somente em relação ao Estado os judeus podem se definir. Para a autora, mesmo os atores sociais que estiveram mais enganados a respeito da natureza da condição judaica, ou seja, os anti-semitas, não lhes escapou que à relação de marginalidade social correspondia uma relação de privilégio com o Estado.

Para Myhill (2004), os judeus como grupo são percebidos como anormais ou excepcionais porque não se encaixam na fórmula que definiu a consistência das nações a partir do século XIX na Europa. Segundo esta fórmula, a cada nação deveria corresponder um só território, uma só língua e um só Estado. Em resumo, dentro dos Estados-nacionais os judeus não conseguiram se incorporar a nenhuma classe, nem conseguiram eles incorporar-se ao sistema europeu de nações. Por fim, a extensão a todos os judeus da constatação de que alguns se beneficiavam de uma condição excepcional, numa época em que a igualdade deveria fundamentar as relações sociais, forneceu uma ilustração palpável para a retórica anti-semita.

### **1.2.c. A Shoá e a história judaica – ruptura ou continuidade?**

A Shoá ganhou o estatuto de um marco divisor de águas para compreender a modernidade, e pode-se mesmo alegar, criou uma fratura na consciência do mundo ocidental, dada a flagrante

incompatibilidade entre sua auto-percepção como civilizado e a barbárie do crime cometido contra os judeus. No entanto, é possível que a Shoá tenha selado a imagem dos judeus como um povo excepcional<sup>18</sup>.

Em visita ao Brasil, no ano de 2005, a crítica literária e sobrevivente da Shoá, Ruth Klüger afirmou:

“*O Holocausto judaico é um evento único, por que toda catástrofe é um evento único*”<sup>19</sup>.

Klüger advoga que a história judaica, inclusive nos seus aspectos mais impressionantes para o mundo ocidental, deve ser tida como tão específica como todas as outras. O enunciado da autora é significativo, porque só faz sentido em um contexto onde possa haver pessoas ou grupos que não compartilhem deste pressuposto.

Tratada por Le Goff como “a primeira encarnação histórica objetiva de um possível apocalipse” (2003:14), a Shoá tornou a possibilidade de os judeus se compreenderem em termos laicos – por meio da história – mais remota, dado que sua cosmologia estava tão preparada – e muito mais do que qualquer discurso histórico – para tecer uma narrativa que englobasse uma catástrofe desta monta. Pois, como Yerushalmi expõe em sua obra capital, *Zakhor (Lembra-te*<sup>20</sup>), um livro que se tornou referência indispensável da historiografia judaica, a idéia da catástrofe é central para a cosmologia judaica. A Shoá permite que a idéia da excepcionalidade ganhe, portanto, uma nova força dentro da comunidade judaica – e possivelmente fora dela, ao ser tratada como um evento central da modernidade.

Ricouer<sup>21</sup> afirmou que a história era o avesso da cosmologia, pois que a história, no sentido ocidental, é definida pela idéia da contingência, o oposto da fatalidade ou do destino. Considerando que a cosmologia judaica se assenta sobre uma leitura do passado que dá nexos ao presente e ao futuro, de maneira semelhante a como Levi-Strauss definiu o mito,<sup>22</sup> a disciplina história e o judaísmo, seguindo a concepção de Ricouer, seriam incompatíveis. Yerushalmi constatou que isto de

---

<sup>18</sup> No recente conflito entre Israel e Palestina, entre o final de 2008 e o começo de 2009 ficou bastante claro como em comentários do público em geral, (como aqueles deixados por leitores na página eletrônica do jornal *O Estado de São Paulo*) a Shoá aparecia como um topos persistente para validar as posições a favor de uma ou outra parte. O livro de Norman Finkelstein, *Imagem e Realidade do Conflito Israel-Palestina* (2003) explora esta questão em profundidade.

<sup>19</sup> Ruth Klüger em lançamento de seu livro *Paisagens da Memória*, no Instituto Goethe de São Paulo, 21 de setembro de 2005. Citado de memória.

<sup>20</sup> Tradução literal para o português

<sup>21</sup> In: *História e memória* (2003).

<sup>22</sup> Para Levi-Strauss, o mito forja uma relação de simultaneidade entre passado, presente e futuro (1997: 209).

fato ocorreu. E que, embora fosse longa a persistência de aspectos narrativos de fundo religioso na historiografia até a metade do século XX, estes dois modos interpretativos do passado finalmente se separaram. Por um lado este processo revela um êxito dos historiadores em desmistificar a história judaica, por outro lado é um processo inquietante para o autor, já que a tarefa do historiador faz sentido no diálogo com a comunidade que ele pesquisa. De maneira geral, como Le Goff (2003) expressou, “*a memória social atravessa a história e a alimenta*”.

Alguns antropólogos vêm desafiando esta percepção clássica da história, que, como fica claro no caso judaico, acaba por decretar que só os ocidentais teriam história. Marshall Sahlins tende a relativizar a história a qual se refere Ricouer como um produto cultural do ocidente. Histórias a partir de concepções culturais divergentes são, segundo Marshall Sahlins, também possíveis, pois que a estrutura do mito não é impermeável aos eventos, mas também se reconstitui face a eles<sup>23</sup>. ‘Adiantando-se’ a esse antropólogo e à antropologia simétrica, Walter Benjamin (1892-1940) chegou a propor que a história europeia fosse lida mais de acordo com as linhas do judaísmo, como uma história que “*rememora as vítimas*” e pusesse no centro da sua narrativa a catástrofe, que não está ligada à vivência excepcional dos judeus, mas é uma realidade eminente para todas as vítimas da história<sup>24</sup>.

### **1.3. Passado inventado, passado resgatado, passado moldado**

#### **1.3.a. A construção da história a partir da comunidade judaico-alemã no século XIX**

Até o *Wissenschaft* a religião foi a articuladora fundamental da memória social judaica. Para Max Weber, a memória comum preservada é um dos principais elementos para garantir a unidade de uma etnia ou então, termo co-extensivo a esse, uma nação<sup>25</sup>. O passado é, portanto, um bem de utilidade política e está, em todas as sociedades, sujeito à manipulação, que por sua vez pode ter origem em graus diferentes de consciência sobre sua natureza interventora. Talvez a própria extensão impressionante do passado judeu torne a sua história uma matéria-prima para alinhamentos muito diversos, compreendidos em termos como nação, etnia ou religião.

---

<sup>23</sup> A introdução de *Islands of History* (1985) é elucidativa a este respeito.

<sup>24</sup> In: RAZ- KRAKOTZKIN. *Geschichte, Nationalismus, Eingedenken*. In: BRENNER, M. und MYERS, D. N. (Hrg). *Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen* pp. 181- 206.

<sup>25</sup> WEBER (2004:269).

Hoje debate-se se a tradução da Torá para o alemão por Moses Mendelssohn (1729- 1786), que se deu em detrimento do Talmude, já teria sido o primeiro passo em busca de reforçar as afinidades entre as religiões judaica e cristã. A dúvida em relação à figura de Mendelssohn já não paira sobre os membros do *Wissenschaft*, como Saul Ascher (1767-1822) e David Friedländer (1750-1834), que desprezavam abertamente os estudos talmúdicos e cabalísticos como artefatos de um misticismo danoso e concentravam o estudo da religião judaica sobre o documento comum a cristãos e judeus. Sem dúvida os estudos bíblicos constituíam o aspecto da cultura judaica que mais interessava aos cristãos, proporcionando, portanto, uma fonte potencial de prestígio para um grupo de prestígio precário. Mas a atitude desses dois autores pode ser vista também como uma tentativa de inflar o passado compartilhado entre judeus e cristãos, e ao mesmo tempo minorar a herança compartilhada com os judeus do leste europeu. Os estudos judaicos do *Wissenschaft* e a nova apreciação da história davam-se, não obstante fosse um produto primariamente pra consumo interno, significativamente, em alemão padrão.

### **1.3.b. A construção sionista da história**

Nestas últimas décadas, a escola historiográfica capitaneada por Eric Hobsbawm, deu ênfase à manipulação do passado pelos movimentos nacionalistas, em especial do século XIX, mas também do século XX. De fato, a história (real ou alegada) tornou-se um instrumento de enorme poder neste período, quando os movimentos nacionais dominavam a cena política europeia e exportavam o seu modelo de imaginar comunidades na forma de nações para o resto do mundo<sup>26</sup>.

Nem sempre é fácil distinguir entre a manipulação mais ou menos consciente e a invenção deliberada do passado. Constantemente autores estão em desacordo sobre aquilo que define uma leitura, uma reabilitação ou obscurecimento do passado como legítimo ou ilegítimo. De um modo geral, autores simpáticos ao sionismo tendem a classificar a relação deste com a história como um renascimento da nação judaica, que ademais, é como o sionismo vê a si mesmo. Ponto central de seu projeto era a construção do ‘novo judeu’, um judeu que negava de todas as formas a sua condição ‘anormal’ na Europa. O ‘parasitismo’ extra-classista seria revertido com a volta à agricultura; a ausência de território, com a volta ao território ancestral; a ausência de uma língua comum e unificadora, com a adoção do hebraico como língua quotidiana.

---

<sup>26</sup> Segundo ANDERSON (1983).

Para o lingüista Benjamin Harschav o movimento sionista esteve baseado na negação dos três dêiticos: *eu, aqui e agora*. Isto também representou a negação de todo o percurso histórico que levou a estes dêiticos, considerados anormais. A existência européia foi concebida, como num decalque das concepções religiosas, um exílio, que deveria ser negado. Yudka, a personagem de um conto do escritor hebraísta Haim Hazaz (1898-1973), expressou o espírito anti-histórico do sionismo da seguinte forma:

*“Eu simplesmente proibiria o ensino de história judaica as nossas crianças. Por que diabos ensinar-lhes sobre a vergonha de nossos antepassados? Eu apenas lhes diria: meninos, desde o dia em que fomos exilados de nossa terra nós temos sido um povo sem história. Acabou a aula. Saiam daqui e vão jogar futebol”* (apud. YERUSHALMI:1983:97).<sup>27</sup>

Para Harshav, a negação da história na Europa teve conseqüências lamentáveis, como a perda de um tesouro literário e cultural, que ele investigou em *O significado do Ídiche* (1994). No entanto, este foi o preço para a possibilidade de uma existência criativa e para a continuidade de uma cultura especificamente judaica no mundo moderno, em Israel. Mesmo Yerushalmi, que se vê como historiador e, portanto, como guardião da história judaica, não condena a atitude de Yudka, pois ele compreende o esquecimento – e neste caso bastante seletivo – como uma condição para a ação no presente.

Hobsbawm tem uma leitura bastante diferente. Ele encabeça também a crítica ao projeto sionista, em especial no que diz respeito à arbitrariedade de sua relação com o passado.

*“A pretensão sionista de retornar à pré-diáspora passada na terra de Israel era, na prática, a negação da história real do povo judeu por mais de 2 mil anos.”* (HOBSBAWM: 2000: 28).

Para o autor, não é possível falar de ‘renascimento’ ou ‘restauração’ quando o elemento histórico que se busca resgatar não é real, mas imaginário. A antiguidade pré-européia do povo judeu parece ser uma memória remota demais para ser resgatada. Como Brenner (2002b) nota, o mal-estar em torno do renascimento ou da invenção judaica já estava presente no nascimento do sionismo. É uma questão em aberto se o Estado de Israel (ou outro Estado qualquer precedido por uma nação)

---

<sup>27</sup> Tradução minha de: “I would simply forbid teaching our children Jewish history. Why the devil teach them about our ancestor’s shame? I would just say to them: Boys, from the day we were exiled from our land we’ve been a people without a history. Class dismissed. Go out and play football.”

poderia ter se constituído caso fossem aplicados os rígidos padrões históricos preconizados por Hobsbawm.

Como Weber já havia notado no princípio do século XX, o nacionalismo se assenta fundamentalmente sobre uma crença. Esta crença tem um pé no passado: a origem comum, e outro no futuro: o destino compartilhado. Não surpreende, portanto, que as meta-narrativas subjacentes às narrativas nacionais assemelhem-se àquelas do discurso religioso. Isto é verdade também para o caso de Israel. Para Raz-Krakotzkin, a secularização que inevitavelmente acompanhou o surgimento do sionismo significou na verdade a “*nacionalização das concepções religiosas*”<sup>28</sup>. Como alguns judeus ortodoxos não falham em apontar até hoje, os sionistas blasfemaram ao abandonar a espera pelo Messias e resolver voltar à Terra Santa por força de suas próprias mãos.

*“Deus estava excluído do discurso, mas a sua palavra, a promessa divina, continuou a guiar a ação política e serviu como fonte de legitimação no processo colonizador (...)”*<sup>29</sup>.

A mitologia nacional parece perverter a cosmologia judaica em muitos pontos, mas também parece estabelecer com ela uma relação de continuidade em tantos mais. De maneira análoga à cosmologia judaica, a mitologia nacional israelense também encontra na Shoá um reiterado alimento. Em última instância, a Shoá funcionou e é hoje resgatada como a validação da profecia sionista. Do ponto de vista dos sionistas, a Shoá não chegou a ser de toda surpreendente, já que eles haviam reconhecido a natureza da ‘anormalidade’ de sua situação na Europa. Diferentemente do que ocorre na cosmologia religiosa, as vítimas da Shoá não são, porém, exaltadas quando se resgata o tema, já que seu destino se deve à insistência da vida no “exílio”, negado veementemente pelo sionismo. A clássica imagem do sionismo contrapõe as vítimas da Shoá como ‘carneirinhos que foram para o matadouro’ em oposição aos heróis pioneiros na Palestina<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> RAZ-KRAKOTZKIN (Idem: 187).

<sup>29</sup> Tradução minha de “Gott war aus dem Diskurs ausgeschlossen, aber sein Wort, die Göttliche Verheissung, wies der Politischen Betätigung weiterhin den Weg und diente als Quelle der Legitimierung für den Prozess der Kolonisierung (...)” RAZ-KRAKOTZKIN (Ibidem).

<sup>30</sup> Para uma crítica a esta visão sionista ver Raz-Krakotzkin apud Silberstein (1999). Para uma avaliação sucinta da função que a Shoá ocupa no discurso de Estado israelense ainda recentemente, ver no livro ‘*Sobre História*’ de Eric Hobsbawm. Citado do livro: “(A importância da questão é demonstrada em um recente artigo do escritor israelense Amos Elon sobre o modo como) o genocídio dos judeus por Hitler foi convertido em um mito legitimador da existência do Estado de Israel. Mais do que isto: nos anos de governo de direita, foi transformado em uma espécie de afirmação ritual nacional da identidade e superioridade do Estado israelense e um elemento central do sistema oficial de crenças nacionais, ao lado de Deus” (2000:20). Nesta mesma página Hobsbawm se queixa que obras importantes sobre a Shoá não teriam sido traduzidas para o hebraico, a não ser com atraso ou renúncia dos direitos autorais:

Vê-se que mesmo a transgressão da religiosidade e da temporalidade judaica dialoga e incorpora inevitavelmente muitos elementos da cosmologia judaica. O nacionalismo judeu trabalhou ativamente para modificar e modificou de fato muito do ser judeu pré-moderno. Mas o passado é maior do que a relação consciente que se estabelece com ele.

#### 1.4. A modernidade e as minorias

Yudka também estava desconfortável com a história judaica porque havia incorporado a idéia moderna de que uma história ‘se faz’, enquanto para ele, a história judaica na Europa havia sido apenas sofrida. A angústia de Yudka corresponde ao desprezo sionista pela ‘passividade judaica’.

Por um lado, a idéia da passividade estava ligada à incapacidade, tal como sentida pelos sionistas, de se defender. Para Benjamin Harshav (1994), como consequência da proibição para portar armas e da permanente desvantagem numérica em meio a um ambiente hostil, as comunidades judaicas na Idade Média haviam desenvolvido aquilo que chamou de ‘pacifismo estrutural’. Sob ataque, nada lhes restava além de sofrer ou fugir.

Este pacifismo estrutural também serviu de ensejo para que se visse comprovada a excepcionalidade dos judeus, afinal o povo de Deus não podia ser violento, esta característica abominável era própria dos *gentios*. O diálogo do irmão mais velho de Isaac Bashevis Singer com sua mãe é ilustrativo de como o imperativo moderno e sionista de lutar por si chocava-se à idéia tradicional do judaísmo.

Bathsheba, a mãe: *“São todos pecadores. Mesmo quando dizem: ‘Dê a outra face’, matam-se uns aos outros e seguem pecando. Queres compará-los a nós?”*

Joshua, o filho: *“Se tivéssemos nossa própria terra, também nos envolveríamos em guerras. Davi não chega a ser um rei muito misericordioso.”* (SINGER: 2008:238).

A idéia da passividade tinha, porém, inclusive repercussões mais amplas. É freqüente encontrar como fio condutor da narrativa da história judaica moderna a idéia de que os judeus foram moldados pela modernidade imposta por fora, ou em alguns casos, até pelo próprio anti-semitismo.

---

“Simplesmente não estava de acordo com o mito de legitimação” (Idem). Note-se que Amos Elon, elogiado por Hobsbawm, é um dos autores tratados no próximo item do presente capítulo.

É provável, por exemplo, que esta questão esteja por detrás da discordância de Hannah Arendt (1976) com filósofo Jean Paul Sartre, que afirmou: *é o anti-semita que faz o judeu*. Para a autora, ela mesma uma judia alemã, a idéia da definição dos judeus como pura negatividade é inaceitável. Ela busca inclusive na história a comprovação de que a proto-idéia racial associada aos judeus seja fruto do pensamento judaico, e não do pensamento *gentio*.

Sem dúvida, esta discussão encontra paralelos com temas parecidos na antropologia atual, e que opõe para citar apenas um importante exemplo, Eric Wolf a Marshall Sahlins<sup>31</sup>. O primeiro tende a enfatizar o poder econômica e culturalmente destruidor do ocidente moderno – de colonialista a imperialista. Para Wolf, os povos não-ocidentais são brutalmente *assimilados* ao sistema mundo. Enquanto isto, Sahlins enfatiza a capacidade daqueles povos ‘dominados’ de assimilar os eventos vividos em contato com os estrangeiros e dar sentido a eles seguindo as diretrizes de suas próprias cosmologias.

Não obstante as grandes diferenças históricas, é interessante pensar nos judeus como uma espécie de ‘havaianos’ intra-europeus<sup>32</sup>. Embora se discuta a extensão do contato com o mundo não-judeu ao longo da existência judaica na Europa e, portanto, o grau de trocas simbólicas milenares, a maioria dos autores concorda em dar aos judeus algum grau de independência cosmológica no interior de uma Europa cristã pré-moderna. Embora os judeus estejam dispersos, e não habitem território contínuo, eles reúnem algumas das características enumeradas por Weber para uma comunidade étnica, ou então, termo que é co-extensivo a este, uma nação. Dentre elas estão a memória política comum e o casamento preferencial no interior do grupo. Entre os judeus ashkenazitas do leste europeu também o fator da língua comum – o que vale dizer, o ídiche – atesta para a etnicidade ou nacionalidade do grupo.

---

<sup>31</sup> Considero interessante que, de certa forma, este debate pode ser considerado também como um debate intra-judaico, embora nenhum dos dois autores dedique aos judeus um espaço proeminente em sua obra, ambos têm ascendência judaica e Wolf é inclusive um foragido do nazismo. Para ser mais específica, refiro-me às obras ‘*Europe and the people without history*’ (1982) de Wolf e ‘*Islands of history*’ (1985) de Sahlins.

<sup>32</sup> Algumas considerações devem ser esboçadas para apoiar a validade deste paralelo. Em primeiro lugar, tenho em mente mais os judeus ashkenazitas do que os sefaraditas, no conjunto da dissertação e também aqui. A respeito dos últimos, cuja história não conheço em profundidade, parece-me que fogem à generalização acima e impulsionaram a modernidade desde o seu princípio. Em especial quando, depois da expulsão da Península Ibérica, alguns deles confluíram a importantes centros culturais europeus, como é o caso da família do filósofo Baruch Spinoza (1632-1677) em Amsterdã. Nestes centros, herdeiros que eram de uma tradição racionalista, em oposição aos judeus ashkenazitas, cuja tradição tende a ser classificada antes como mística, eles deixaram sua marca. De qualquer forma, os indivíduos e famílias sefaraditas não são considerados no paralelo feito acima porque praticamente não tem relação com a modernidade judaica tal como ela se configurará com a Haskalá, que por sua vez será determinante para a moderna história judaica e que foi uma questão basicamente ashkenazita. A única linha de continuidade mais palpável está ligada ao fato de os maskilim buscarem nos sefaraditas da ‘Era de Ouro’ ibérica um modelo, uma inspiração.

Mas o que pode aproximar os judeus de ‘havaianos’, é a sensação de que a modernidade, ou a transformação ‘vêm de fora para dentro’. Esta é a sensação que perpassa o romance autobiográfico belamente escrito de Isaac Bashevis Singer, *‘No tribunal de meu pai’* (2008). Benjamin Harshav (1999) é uma espécie de representante de Sahlins no campo da história judaica, pois ele garante que foi a criatividade especificamente judaica – e não mera reação – das respostas culturais oferecidas pelos judeus à modernidade que logrou por último preservar uma minoria com significativas chances de desaparecer (culturalmente devido à assimilação, e por último, fisicamente com os regimes totalitários). Depois de um início em que os judeus foram avassalados pelas pressões da dinâmica imposta a partir de um centro exterior a eles, eles passaram a ser co-autores da modernidade, ainda que este não fosse um projeto originalmente seu.

## 2. Visões sobre os judeus alemães<sup>33</sup>

Durante a Era Moderna, o judaísmo ashkenazita sofreu uma grande diferenciação interna devido ao desenvolvimento particular do judaísmo alemão (GROSSMAN:2000). Até hoje, o significado da aculturação/integração dos judeus nos Estados-nacionais – para a qual o caso judeu alemão é tido muitas vezes como paradigmático – é disputado zelosamente pelos estudiosos do judaísmo. Os autores parecem poder trilhar duas linhas básicas: aquela que se concentra no fracasso da experiência judaico-alemã, e neste sentido é descendente da crítica sionista<sup>34</sup>, ou então aquela que se concentra em seus sucessos e produtos positivos.

A apreciação positiva da aculturação/ integração dos judeus alemães está ligada a uma visão trágica sobre seu destino. O suposto desta é que eles estariam integrados à(s) sociedades(s) alemã(s). Como conseqüência, eles teriam tido uma existência criativa e satisfatória nos países de língua alemã antes da Shoá (Grossman:2000:79). Os historiadores israelenses Shulamit Volkov, Frank Stern, Moshe Zimmermann, Avraham Barkai e Amos Elon encontram-se entre os expoentes contemporâneos desta vertente. Vale notar que todos eles descendem de judeus alemães. Significativamente, os três primeiros inclusive escrevem e publicam suas obras em alemão, mesmo

---

<sup>33</sup> Considero como judeus alemães não a totalidade dos judeus ashkenazitas (literalmente em hebraico antigo: alemães), mas apenas aqueles que, após as inúmeras expulsões durante a Idade Média e início da Idade Moderna permaneceram ou voltaram aos territórios de língua alemã. A maioria dos autores está de acordo em ver semelhanças entre os acontecimentos no Império alemão e no Império Austro-Húngaro. Para fins dessa dissertação, as especificidades são menos relevante do que as semelhanças entre os grupos dos dois lados da fronteira.

<sup>34</sup> Ou então, ao menos de seu desenvolvimento na Palestina.

sendo radicados em universidades israelenses. A estes autores é possível acrescentar o autor alemão não-judeu Arndt Kremer.

Deste grupo, primeiro Kremer, e por último a dupla Volkov e Barkai serão tema de minha reflexão. Busco extrair deles modelos ideais de interpretação da existência judaico-alemã, que não correspondem à complexidade de sua obra, mas que procuram delinear seus posicionamentos.

Como principal contraponto, apresento as idéias do sociólogo polonês Zygmunt Bauman. Este autor, que ficou mundialmente conhecido por sua vasta obra, é lido como um exemplar de quem vê na experiência do judaísmo alemão o caminho para a decadência, ou mais radicalmente, para a aniquilação do judaísmo. O resgate da memória dos judeus alemães está, neste caso, inevitavelmente atrelado à Shoá. Neste contexto, muitas vezes apenas os judeus do leste europeu são vistos como matrizes criativas para a continuação da existência judaica. Hannah Arendt (1906-1975), ela mesma judia alemã, a única falecida dentre esses autores, comparece como uma pensadora que inspira ainda hoje controvérsias.

## **2.1. Um novo contexto para o resgate dos judeus alemães**

Enquanto a Shoá continua a ser um dos principais estímulos para o resgate dos judeus alemães, outros elementos emergem no atual contexto. No que diz respeito aos países de língua alemã, parte do impulso de voltar-se à história conjunta de judeus e alemães deve ser creditada à aspiração por ‘normalização’. Desta vez não se trata da ‘normalização’ dos judeus, tal como concebeu o sionismo em seu princípio, mas por parte de alemães, que buscam reconstruir sua imagem, deteriorada pelo acontecimento excepcional do nacional-socialismo. Neste sentido, o *Jüdisches Museum* em Berlim é uma construção emblemática. Instalado em um edifício enorme, o museu foge da proposta de um Museu do Holocausto para cobrir a história conjunta de judeus e alemães. Sua proposta é, na verdade, ainda mais ousada, por traçar uma continuidade da presença judaica na Alemanha, desde a Idade Antiga<sup>35</sup> até os dias atuais.

Também na Áustria existem movimentos que buscam resgatar uma ‘história conjunta’ entre austríacos e judeus. Em setembro de 2008 foi realizado em Viena um grande festival de nome ‘*spot on Jiddischkeit*’. Como prelúdio para o evento, foi inaugurado um teatro judeu, que prometeu ser um

---

<sup>35</sup> O museu expõe uma réplica de um escrito do imperador Constantino aos decúrios de Colônia em que este menciona uma população judaica na Alemanha no ano de 321 E.C. O original está no Vaticano.

espaço para a apresentação de peças em ídiche.

A leitura da história que, sem negar a Shoá, nem sua dimensão cataclísmica, não a torna onipresente, é provavelmente a que está no interesse dos Estados alemão e austríaco. Tanto o Museu Judaico em Berlim quanto o Museu Judaico em Viena enfatizam a *co-existência judaico-alemã*. Da mesma forma, autores judeus que escreveram em língua alemã estão mais seguros do que nunca no cânone das respectivas literaturas nacionais.

O legado dos judeus-alemães é significativo para as comunidades judaicas ao redor do mundo dado que ele se confunde com o legado da Haskalá<sup>36</sup> que, em seu princípio, visava a tornar compatíveis a fidelidade a uma nacionalidade e o continuado pertencimento – não nacional – ao judaísmo. Este fruto da história judaico-alemã e do processo de ‘assimilação’ foi considerado positivo por muitos.

Isto vale para aqueles judeus estadunidenses, argentinos, canadenses, brasileiros, sul-africanos que se vêem como cidadãos de confissão judaica. Esta possibilidade foi teorizada e vivida (mesmo a despeito dos percalços) pela maioria dos judeus alemães e possibilitada em grande parte pela ‘modernização’, ou adequação da religião e do rito judaico<sup>37</sup>.

É interessante estar atento a esta nova tendência, que vem produzindo alguns efeitos concretos na sociedade, quando pessoas e instituições se utilizam de ponderações sobre este passado para continuar a construir a história. Assim, a abertura do seminário rabínico *Abraham Geiger* há dois anos, o primeiro em solo alemão desde 1942, foi descrita pela rabina Julia Neuberger como o estabelecimento de uma escola nova, *mas com profundas raízes históricas*<sup>38</sup>. Não é em vão que esta forma de entender o passado provenha de uma rabina cujos pais são judeus alemães. A experiência dos judeus na Alemanha é vista pela rabina como solução para a modernização. Solução para a vida na diáspora, a vida em contexto de uma sociedade não judia, solução para uma vida judaica integrada na sociedade não judia. Que na Alemanha esta possibilidade tivesse se desenvolvido faz da ‘assimilação’, em um dos seus sentidos, um sucesso, um modelo.

É relevante lembrar que os ecos deste resgate não se limitam apenas a terras alemãs. Pois, como afirma Steer (2006), nos Estados Unidos muitos estudiosos voltam-se para a experiência

---

<sup>36</sup> A Haskalá foi um fenômeno de adaptação a sociedade de entorno amplo a ponto de incluir adequação religiosa, lingüística e comportamental (vestuário, papéis de gênero, etc.).

<sup>37</sup> Embora com origens sociais distintas, é interessante notar que a história num contexto social comum de Reforma protestante e Reforma judaica aparece no fato de que, em seus espectros mais liberais, judaísmo e protestantismo ordenam sacerdotes mulheres, o que já não acontece entre católicos e muçumanos. Além disso, no país em que primeiro se traduziu a Bíblia para uma língua laica, também a primeira Torá foi traduzida para uma língua laica.

<sup>38</sup> Disponível em: [http://www.opendemocracy.net/faith-aboutfaith/jewish\\_german\\_3922.jsp](http://www.opendemocracy.net/faith-aboutfaith/jewish_german_3922.jsp). Acesso em 5.5.2008.

judaico-alemã. Segundo a autora, trata-se neste caso de ‘encontrar antepassados’ para o seu próprio sentimento de bem-estar e integração que experimentam. A experiência judaico-alemã antes da ascensão do nacional-socialismo é vista como modelar de uma identidade judaica que interpreta o judaísmo como uma confissão ou passado étnico; ambos compatíveis com a atual nacionalidade não-judaica. A ampla ‘modernização’/ adequação da religião e do rito judaico, bem como a mais elaborada das teorizações deste tipo de identidade judaica, teriam suas raízes nos países de língua alemã<sup>39</sup>.

## 2.2. A simbiose judaico-alemã ontem e hoje

Entre aqueles autores e atores sociais que defendem a preservação de uma história conjunta entre judeus e alemães, bem como influência positiva de um sobre o outro, os mais entusiastas resgatam uma idéia que foi e continua a ser por muitos, como por Gerschom Scholem (1897-1982), classificada como um mito: a simbiose judaico-alemã. Por mais que a simbiose judaico-alemã possa ser apenas um mito, os mitos são passíveis de orientar as ações e os sentimentos humanos. E por mais surpreendente que possa parecer em retrospecto, em contato com arquivos do início do século XX é possível ver quão forte era este sentimento<sup>40</sup>.

Na biologia, simbiose quer dizer a convivência de dois organismos diferentes, que produz um benefício para ambos. A expressão ‘*simbiose judaico-alemã*’ sugere que estes dois grupos se frutificaram mutuamente. Em termos sociais, tal idéia implica que não apenas os judeus estiveram interessados em se adequar e se incorporar à cultura alemã, como isto também foi verdade para os alemães, ou ao menos parcelas deles.

O auge da simbiose, no entanto, está contido na idéia segundo a qual os judeus não se sentiam apenas bem como cidadãos de fé mosaica na Alemanha e na Áustria, mas também culturalmente, até *geneticamente* se sentiam próximos dos alemães. Esta concepção está exposta por Arndt Kremer (2007: pp.1-2). Para o autor, que crê na plausibilidade desta modalidade da simbiose, ela serve inclusive como estímulo para ler a história judaica. O autor não lê a história judaica a partir da Shoá, mas lê a Shoá a partir desta que considera ser a história judaico-alemã. A Shoá aparece, neste caso, não como o ápice de um desenvolvimento, mas como um fenômeno brutalmente surpreendente e até

---

<sup>39</sup> Para uma visão crítica desta voga acadêmica nos Estados-Unidos ver: ENDELMAN (1991).

<sup>40</sup> Tema que exploro em maior profundidade nos capítulos 2 e 3.

inesperado. Esta postura diante da Shoá repõe o assombro com que a maioria dos judeus europeus de então reagiu a ele<sup>41</sup>. Significativo neste contexto é que Kremer chama o grupo conhecido na literatura de maneira mais geral como ‘judeus alemães’, de alemães judeus (*jüdische Deutsche*).

Como Grossman (2000) nota, a referida relação genética entre judeus e alemães não esteve, nem mesmo no discurso dos setores mais liberais da sociedade alemã, associada ao casamento. Os casamentos mistos – que sem dúvida ocorreram – foram apenas uma consequência, possivelmente indesejada, deste construto. A relação genética deveria se dar, de fato em um plano puramente ideal, de afinidade de idéias<sup>42</sup>. O acaso ou a conveniência política, é assim aproximada do mito, da fatalidade que encerra um sentido também para o futuro. No caso de judeus e alemães produz-se uma narrativa que aproxima ‘o povo dos filósofos’ ao ‘povo do livro’ por meio de suas supostas pré-disposições intrínsecas.

No contexto da história de judeus e alemães, esta pré-disposição de ambas as partes para frutificarem-se culturalmente ganhou o nome de ‘*Wahlverwandtschaften*’, termo comumente traduzido no Brasil por ‘afinidades eletivas’, mas cujo sentido literal é mais próximo de ‘parentesco por escolha’. Este termo pertencia à nascente disciplina da química e fora trazida para as humanidades pelo maior ícone literário da Alemanha, Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), como título de um romance.

Como testemunho deste parentesco por escolha, Heinrich Heine (1797-1859) teria explicado em seus Estudos ‘*Sobre as mulheres e meninas de Shakespeare*’, no início do século XIX, que judeus e alemães tinham então tantos conflitos *não por causa de suas divergências, mas por causa de suas semelhanças*, tão profundas que:

*“dever-se-ia considerar a antiga Palestina como uma Alemanha oriental, e a Alemanha atual como o lar do povo escolhido, como terra mãe dos profetas, como fortaleza da espiritualidade pura”*

<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Para maiores detalhes sobre a reação dos judeus alemães à Shoá, consultar a parte II de Reich-Ranicki (2005). A mãe do próprio autor negou que a Shoá pudesse ser possível até ser levada por um trem a um campo de extermínio.

<sup>42</sup> Para fazer um paralelo com um marco bibliográfico próximo aos brasileiros, em *Casa Grande e Senzala* Gilberto Freyre afirma que existe uma pré-disposição (“tropical”) dos portugueses, histórica, mas também corpórea, sensual, para se mesclar (aqui sim: por meio de relações sexuais) com povos “de pele morena”.

<sup>43</sup> Tradução minha de: “(dass man) das ehemalige Palästina für ein orientalisches Deutschland und das heutige Deutschland für die Heimat des heiligen Volkes, für den Mutterboden des Prophetentums, für die Burg der reinen Geisttheit halten sollte“. O texto encontra-se originalmente em um artigo de Max Nordau no periódico sionista “*Die Welt*” (caderno 36, ano 1989), intitulado “*Deutschtum und Judentum*” em que ele pede aos judeus que revejam a crença na afinidade com os alemães.

Hoje, tanto a rábina Julia Neuberger quanto o historiador Frank Stern, esperam, assim como o *Jüdisches Museum* em Berlim, que na convivência atual entre judeus e alemães possam ser resgatados aspectos desta mistura especial, calcada em uma afinidade frutífera para judeus, alemães e para o mundo<sup>44</sup>.

Para Frank Stern (2002), mesmo que se faça sempre necessário reiterar que se trata de uma relação de vítimas e culpados durante o nazismo, a Shoá é uma catástrofe também para a Alemanha. Considerando a importância de judeus na cena cultural alemã, Stern fala de uma ‘*Entkultrierung*’ no nacional-socialismo, ou seja, de uma regressão cultural da República Federal Alemã em relação à República de Weimar. Por último, Moshe Zimmermann, sociólogo nascido em Israel de pais alemães, afirma que, mesmo depois da Shoá, *Heimat* (lar, pátria) é um conceito no plural. Hamburgo é para ele “lar, casa”, assim como Jerusalém.<sup>45</sup>

### **2.3. Arendt: raízes do anti-semitismo, privilégio e fragilidade**

Hannah Arendt volta-se aos judeus alemães com uma pergunta subjacente: quais questões inerentes a esta experiência nos países de língua alemã pôde levar a um desfecho em que a ‘solução’ para ‘a questão judaica’ tivesse de ser o extermínio<sup>46</sup>?

Os trabalhos de Hannah Arendt causaram uma celeuma no interior do judaísmo, com destaque para *Eichmann em Jerusalém* (1963)<sup>47</sup>. Suas provocações e questionamentos estão presentes hoje ainda, como a geração mais nova atesta explicitamente. As questões aqui tratadas são retiradas dos ensaios que compõe a primeira parte de *As Origens do Totalitarismo*, intitulada ‘*O anti-semitismo*’. Publicado em 1951, no momento imediatamente posterior à Shoá, quando esta ainda era um tabu para

---

<sup>44</sup> A quantidade excepcional de cientistas e literatos que provieram de um meio “simbiótico” judaico-alemão é o tema de Amos Elon em ‘*The pity of it all: a portrait of the German Jewish epoch, 1743- 1933*’ (2004), bem como em Willi Jasper, ‘*Deutsch-jüdischer Parnass*’ (2004).

<sup>45</sup> Ver: entrevista concedida e disponível em: De <http://www.religionen.at/irzimmermann.htm>. Consultado em 16 janeiro 2009.

<sup>46</sup> Tanto mais se é considerado que o grupo que foi parar “no olho do furacão do século vinte” do ponto de vista demográfico representava apenas uma pequena minoria, quer comparado com a população dos Estados alemães, quer comparado ao número total de judeus ashkenazitas Tome-se por base que, nos países de língua alemã, sua tendência demográfica era de declínio (na primeira metade do século XIX os judeus alemães representavam 1,25% da população alemã, enquanto que na década de 1930 representavam apenas 1%). O primeiro dado provém de Grossman (2000:75), enquanto o segundo provém de Arendt (1976:77). Em compensação, a partir do século XVI as comunidades a leste do Império Alemão vivenciam uma explosão demográfica, que faz com que ao final do século XIX os judeus ashkenazitas respondam por quase 90% de todos os judeus no mundo (KARADY:2000:17).

<sup>47</sup> Para um panorama do intenso debate envolvendo Eichmann ver: Endelman (1991).

judeus e não-judeus, *As Origens* antecipou a animosidade em torno de Eichmann e rendeu a Arendt a crítica de ser ‘inimiga do seu próprio povo’<sup>48</sup>. Como parte de seu projeto para compreender o anti-semitismo, a autora apontou e criticou problemas internos ao judaísmo. E, em última instância, buscou ‘compreender, mas não perdoar’ o genocídio, em um momento em que a compreensão já parecia insultuosa diante de um fato que era inexplicável e para quem as palavras pareciam inadequadas. A análise histórica de Arendt passa por um intrincado de considerações de ordem material, bem como de ordem simbólica, que são ricas o bastante para servir de fio condutor histórico e oferecer assim, ao lado de outros autores, um contexto para os posicionamentos restantes<sup>49</sup>.

Durante a Idade Média e início da Idade Moderna, uma elite judaica havia funcionado como judeus de corte, que deviam fidelidade pessoal a reis, príncipes e imperadores, a quem emprestavam dinheiro, e para quem vestiam e alimentavam exércitos. Este grupo era um grupo de exceção – um grupo privilegiado, que podia funcionar apenas porque estava separado religiosamente dos cristãos. Daí, diz Arendt, o zelo com que os nobres europeus tratavam a integridade do judaísmo, e faziam questão de que os “seus judeus” preservassem seus ritos e sua identidade. O anti-judaísmo na Idade Média não estava ligado ao ódio contra este grupo de judeus privilegiados, porque aquela sociedade aceitava o privilégio como princípio ordenador. Os pogroms e expulsões medievais estavam ligados a questões locais mais diretas, que utilizavam o discurso religioso como verdade e que se voltavam contra os judeus pobres, que eram marginalizados pelas mesmas regras que favoreciam os judeus de corte.

Na Idade Moderna, os nobres perderam espaço para os Estados-nacionais, que abraçavam mais poderes e funções, num processo de centralização que culminaria no monopólio da força (WEBER: 2004) e no monopólio da lealdade (BAUMAN:2003). Os judeus de corte passaram a funcionar como banqueiros que financiavam os exércitos, mas agora em nome dos Estados. Como o montante de dinheiro ficava cada vez mais expressivo, os judeus que antes se mantinham conectados a judeus por toda a Europa, passaram a descolar-se destes e a constituir praticamente uma aristocracia. A distância social e geográfica entre privilegiados e excluídos aumentava assim. Não obstante a distância geográfica e social que separava este grupo privilegiado dos demais judeus, estes banqueiros sentiam-se como se fossem os seus patronos e também tinham interesse na manutenção da

---

<sup>48</sup> Uma versão bastante atenuada desta crítica encontra-se no primeiro ensaio de Volkov (2001).

<sup>49</sup> Apesar das diferenças, óbvias até mesmo pela distância temporal e envergadura dos respectivos projetos, é impressionante como o ensaio de Arendt encontra ressonâncias no mais completo estudo até hoje publicado sobre os judeus de língua alemã, o *‘Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit’* (1996), em três tomos, editado por Michael Brenner e Michael Graetz.

identidade judaica, que justificava aos olhos do mundo a separação com os demais, e era a base de seus próprios privilégios.

Com o Iluminismo e seu ápice, a Revolução Francesa, um novo padrão impõe-se na Europa. Igualdade passa a ser a ordem do dia. Como em tantas outras circunstâncias históricas, os decretos que derrubavam os privilégios pouco podiam fazer para derrubar da noite para o dia formações econômicas e sociais historicamente constituídas. O Estado francês revolucionário deixou claro aos judeus que não toleraria ‘uma nação dentro da nação’, ou seja, precisamente aquilo que antes era o desejável.

Mas os Rothschild na França e por toda a Europa continuaram a manter suas relações próximas com o Estado, porque eram então o único grupo capaz de fazê-lo. Note-se que, malgrado algumas famílias sefaraditas terem se juntado a esse grupo, essa elite judaica ligada aos bancos era constituída basicamente por judeus alemães (BREUER:1996:87). A emancipação que significaria melhoras na vida da maioria dos judeus, significaria a perda de privilégios da elite judaica, em grande parte alemã. Ao mesmo tempo, ela não foi capaz de dissolver de imediato as relações econômicas privilegiadas que esta elite mantinha com o Estado. No entanto, o Estado não era mais responsável pela segurança dos judeus. No século XIX o desequilíbrio entre riqueza e quase nulo poder político daria margem aos ataques ideológicos dos anti-semitas.

#### **2.4. Controvérsias sobre o significado da emancipação dos judeus alemães**

A Revolução Francesa e o império de Napoleão foram a gota d’água política para as idéias iluministas que já vinham propondo uma solução para ‘a questão judaica’. Em 1791 foi concedida a emancipação aos judeus na França, por meio de um ato definitivo. Já na Prússia, no entanto, várias idas e voltas marcaram o processo de emancipação, que entrou para a historiografia com o epíteto de incompleto, e mais precisamente, de ‘ambíguo’. Arendt contribuiu para cunhar esta palavra-chave, ‘ambigüidade’ (*equivocality*), bem como dar-lhe um sentido específico.

Para Shulamit Volkov (2000), o Estado Prussiano foi penetrado precocemente pelas idéias iluministas, o que o havia levado a conceder a emancipação antes mesmo do a França. Para Arendt, no entanto, as leis emancipatórias prussianas da primeira metade do século XIX, quem dirá aquelas antes da Revolução, na verdade utilizavam uma linguagem moderna para continuar a beneficiar os ‘seus judeus’ e, portanto, manter o *status quo*. O mesmo foi verdade para o Império Austro-Húngaro.

Para a filósofa, a negação do acesso de judeus aos serviços públicos, inclusive na carreira universitária, fazia parte da estratégia do Estado Prussiano em evitar ou ao menos postergar a assimilação dos judeus, quando estes perderiam suas características que os faziam valiosos como financiadores (separação da sociedade e rede de parentesco espalhada e unida por um código de ética próprio).

Mesmo fazendo parte dos países que Arendt considera retrógrados, a Prússia passou a chamar a atenção dos judeus de toda a Europa pela feição de sua proposta de incorporação dos judeus à nação alemã, que tinha em seu centro, segundo Norbert Elias (1997), os conceitos de *Bildung* e *Kultur*. Para o autor, estes conceitos haviam surgido num contexto amplo de definição da nação alemã encabeçado pela classe média, que rejeitava os valores afrancesados das cortes em um tempo quando a França representava uma ameaça militar. Os hábitos das cortes foram então considerados artificiais e antinaturais. Estes valores apenas impunham regras arbitrárias que visavam estabelecer hierarquias entre as pessoas e não promoviam aquilo que se esperava de *Bildung*: a perfectibilidade humana, o conhecimento genuíno, a expressão da individualidade. Em oposição ao francês utilizado pelas cortes, o alemão foi alçado a tesouro nacional, e um veículo de suma importância para a *Bildung*. A classe média dos Estados alemães era alheia à intenção da nobreza prussiana de manter os privilégios dos judeus por meio de sua situação legal e religiosa diferenciada.

Esta forma de imaginar a nação alemã, quase um século antes da unificação política, era muito convidativa para os judeus (VOLKOV: 2001). Um aspecto que Elias não ressalta, mas Arendt sim: o projeto era atrativo para os judeus pobres e remediados, distantes da relação com a aristocracia. Assim, esses judeus alemães entregaram-se com afínco à tarefa de provar sua adesão à nação alemã, e os clássicos da literatura alemã, Goethe, Schiller, Lessing foram quase que sacralizados. De fato, existia um propósito, um projeto de assimilação e adequação dos judeus alemães, desejosos de se integrar (GROSSMAN: 2000:94).

Para Arendt, no entanto, o fenômeno da intelectualidade de classe média que se interessava pelos judeus permaneceu sempre marginal. A autora tem em mente os salões intelectuais de Berlim, como o da *salonnière* judia Rahel Varnhagen. Lá era possível diagnosticar a *ambigüidade* que esteve presente desde o início e por muito perduraria do lado dos alemães. Na voga da abertura humanista ao conhecimento dos povos, que encontrou em figuras como Herder e os irmãos von Humboldt sua máxima expressão, os intelectuais alemães tinham expectativas muito bem definidas em relação aos judeus. Por um lado, esperavam que esses fossem exóticos, que guardassem uma pureza ou uma

excentricidade ausente nos cristãos. Por outro lado, esperavam deles um padrão ‘decente’, civilizado, valores elevados e – poder-se-ia acrescentar – alemão impecável.

Segundo Grossman (2000), Moses Mendelssohn serviu de modelo para o judeu romantizado que corresponde a um destes aspectos desejados ou requeridos no judeu para Hannah Arendt. O paradigma se construiu com a peça de Lessing ‘*die Juden*’, em que uma personagem, nitidamente baseada no Mendelssohn de carne e osso, representa uma série de virtudes não propriamente judaicas, mas universalmente abstratas e elevadas. Em outras palavras, penso que o que Arendt e Grossman procuram afirmar, é que nem os intelectuais alemães queriam ou estavam prontos para a alteridade de fato, embora a desejassem. Nas palavras de Arendt:

*“Em nenhum outro país houve qualquer coisa parecida com o curto período de verdadeira assimilação tão decisiva para a história dos judeus alemães, quando a verdadeira vanguarda de um povo não apenas aceitou os judeus, mas pareceu até estranhamente ávida para associar-se a eles”* (1976:65)<sup>50</sup>.

A avidez, no entanto, era frágil, pois servia aos seus próprios interesses. Não surpreende que esta imagem do judeu idealizada por Lessing tenha podido ser impiedosamente achincalhada nos palcos por dramaturgos anti-semitas posteriormente. Os judeus tornaram-se reféns de uma imagem social<sup>51</sup>.

## **2.5. A assimilação como armadilha ou o fracasso da experiência judaico-alemã**

Para o sociólogo Zygmunt Bauman, o fenômeno histórico do judaísmo alemão é modelar para entender a relação entre o Estado nacional e as minorias étnicas na modernidade. Assim como Arendt, Bauman também está no rastro de uma explicação para o genocídio. Para ele, a questão

---

<sup>50</sup> Tradução minha de: “In no other country had there been anything like the short period of true assimilation so decisive for the history of German Jews, when the real vanguard of a people not only accepted Jews, but was even strangerly eager to associate with them”.

<sup>51</sup> Embora partindo de marcos teóricos diferentes, tanto Arendt quanto Elias constata a mutação do nacionalismo, ou o arrefecimento do anti-semitismo na segunda metade do século XIX. Para Elias, o projeto de nação antes liderado pela classe média foi assumido por uma aristocracia militarista. De maneira análoga, Arendt argumenta que o país passou a estar obcecado com a expansão econômica no marco do imperialismo. O primeiro autor nota o declínio dos valores humanistas, a segunda autora, a saída de cena da política. E, portanto, o início de um caminho que leva ao totalitarismo.

emerge da racionalidade especificamente moderna que surge na Europa por volta do século XVII. Esta racionalidade confundiu-se com o ímpeto compulsivo de classificar usando como ferramenta uma dicotomização incessante. Aquilo que escapasse à classificação era visto como uma ameaça à racionalidade e em consequência, com horror.

O ator moderno mais poderoso que incorporou este princípio foi o Estado, ao qual Bauman chamou de “Estado jardineiro” e o inclassificável eram as ervas daninhas que teriam de ser arrancadas do jardim para que reinasse a ordem que fazia o mundo inteligível às mentes modernas, acostumadas ao raciocínio dicotômico e exclusivo do ‘*ou isto, ou aquilo*’. O Estado moderno trabalhava não apenas com poderosos exércitos e finanças, mas empregava-os de acordo com uma racionalidade específica, que viria por espalhar-se sobre os demais âmbitos da sociedade moderna.

Bauman explica o surgimento daquilo que é conhecido na bibliografia sobre nacionalismos como ‘comunidade de destino’, um dos índices capitais para definir o conceito de nação. Para Bauman ela nasce da tomada de consciência da artificialidade da ordem, em contraste com o período pré-moderno, em que a ordem das coisas era tomada como natural. Esta consciência a faz lançar-se a um ímpeto classificatório que, de resto, é comum a todas as comunidades humanas e uma função mesma da linguagem. A empreitada moderna, no entanto, consciente de seus atos, teme constantemente a *desordem*, a possibilidade de fracasso da tentativa de impor a *ordem*. Como classificação alguma pode dar conta do contínuo do ser, ela necessariamente deixa áreas cinzentas, que não se encaixam na classificação, áreas, pessoas, fenômenos ambíguos. Sociologicamente, Bauman identificou estes “resíduos não classificáveis” ou ambíguos com os judeus alemães.

O sociólogo judeu polonês é um grande herdeiro da posição defendida por Gerschom Scholem durante as primeiras décadas do sionismo, em que aderiu ao movimento, e descrita belamente em sua auto-biografia ‘*De Berlim à Jerusalém*’. Para Bauman, na esteira de Scholem, não houve na Alemanha ou na Áustria simbiose, mas o seu avesso. O autor lembra que na biologia assimilar quer dizer “incorporar”, ‘tornar semelhante’. Peço licença para emprestar as palavras de Bourdieu, que parecem sintetizar perfeitamente o pensamento de Bauman:

*“(...) qualquer unificação, que assimile aquilo que é diferente, encerra o princípio da dominação de uma identidade sobre a outra, da negação de uma identidade sobre outra”* (BOURDIEU: 2005:129).

A princípio, os Estados nacionais modernos convidaram os judeus a assimilarem-se, como

uma conseqüência lógica da emancipação. Esta assimilação não passaria, porém, para Bauman de uma armadilha, pois impossível de ser realizada nos termos propostos pelo Estado nacional alemão.

Com a emancipação, os poderes comunais autônomos haviam sido subtraídos (no caso judeu, trata-se da *kehila*). Aos judeus fazia-se necessário jogar o jogo determinado pelo Estado, ser determinado de fora. Como conseqüência, tratou-se de um movimento unilateral: os judeus deveriam moldar-se aos alemães. E isto significava despir-se de si mesmo para tentar copiar, imitar o comportamento do outro e, por último, ficar ‘vazio’ de conteúdo autônomo.

E para moldar-se, os judeus alemães deveriam despir-se de toda a herança que traziam consigo. Bauman é, portanto, um destes autores que considera ter sido o projeto de Moses Mendelssohn, ao traduzir a Torá para o alemão, e demandar que os judeus adquirissem *Bildung*, um projeto de auto-implosão do judaísmo<sup>52</sup>.

Diferente do oriental para o ocidental, por exemplo, ou ainda, do alemão para o francês e do francês para o alemão, que se viam como ‘o outro de mim mesmo’ – o judeu era ora ‘outro’, ora ‘eu mesmo’. Nem claramente europeu, nem claramente não europeu, nem cristão, nem pagão, ora alemão, ora francês, ora russo.

Para Bauman, o judeu passou a ser o ‘estranho’ da Europa, o paradigma do inclassificável. A teoria da inclassificabilidade como resíduo sórdido da empreitada moderna talvez ilumine o paradoxo de terem sido odiados os judeus tanto por serem responsáveis pelo capitalismo quanto pelo socialismo quando estes agentes eram antagonistas perfeitos no século XIX e XX.

A sociedade alemã não aceitou o judeu que se encaixava tão mal nas classificações nacionais modernas e sua reação a esta anormalidade que desafiava a razão foi o horror. O problema da assimilação é que o comportamento dos judeus, não obstante, nunca seria aprovado. Ele seria sempre identificado como ‘não natural’. O inclassificável, ou o ‘estranho’, desencadeava reações mais violentas do que aquilo que se prestava a uma classificação negativa, mas certa.

Tanto para Hannah Arendt quanto para Gerschom Scholem, ambos judeus alemães que acabaram por aderir ao sionismo, antes mesmo da ascensão do nazismo a emancipação já havia trazido o isolamento social. Em sua autobiografia, Scholem (1994) relembra como havia uma percepção dominante entre os judeus de estarem bem integrados à sociedade alemã, e se considerarem alemães, quando na verdade, se se atentassem bem, apenas famílias judias eram amigas de famílias judias. A aceitação na sociedade alemã não passou, para o autor, de uma quimera, um auto-engano produzido pelos próprios judeus, iludidos demais para absorver a realidade.

---

<sup>52</sup> Portanto, a perda demográfica dos judeus na Alemanha deve-se à assimilação, que leva ao desaparecimento.

“... A Alemanha em que queriam se integrar existia essencialmente na sua fantasia coletiva” (Bauman:134).

Por último, nestes autores a Shoá é a prova cabal da inviabilidade de uma noção positiva da história conjunta de judeus e alemães.

## **2.6. Rebeldia contra a dicotomização**

Entre a simbiose e o fracasso existe uma terceira versão sobre a história judaico-alemã. Em essência, tanto Shulamit Volkov quanto Avraham Barkai negam que a incorporação dos judeus à sociedade alemã tenha sido em primeiro lugar apenas um deixar levar-se pelas pressões externas, e um conseqüente abandono de si. Para estes autores, a maioria dos judeus alemães não deixaram de ser judeus, sequer tiveram esta intenção em algum momento. Na verdade, eles se rebelavam contra a dicotomização de conservadores e anti-semitas que discernia sempre entre judeus e alemães. A invenção do judeu alemão é a criação de uma cultura em que esta conciliação seja possível. Shulamit Volkov acredita que muito se deixou de avançar no entendimento dos judeus alemães, porque além de reproduzir as posições teóricas do passado, reproduziu-se inclusive a terminologia que então dividiu aqueles atores sociais (2000:120). O termo ‘assimilação’ é talvez o mais representativa entre essas.

Para a autora, o judaísmo nos Estados alemães do final do século XIX parecia-se mais com um ‘*sistema cultural*’, no sentido geertziano, fruto de um projeto para se inserir na modernidade. Os judeus não eram alemães que se diferenciavam dos outros *apenas* por sua fé, justamente porque a religião naquele momento não representava na prática uma opção individual de foro íntimo, a despeito da ideologia liberal que assim o pregava. Também para os católicos e os protestantes ela significava uma rede de relações sociais específica e comportamentos, ou então ‘*éticas*’ diferentes, para evocar mais especificamente o quadro conceitual weberiano. Sem dúvida o intuito expresso do judaísmo reformado, ao qual se filia hoje a rabina Julia Neuberger, era transformar o judaísmo em uma questão pura de confissão. Para fazê-lo, no entanto, seus organizadores arranjaram uma rede tão ampla de divulgação, inclusive com institutos e imprensa, que ajudaram a definir o espaço do *sistema cultural*. O ‘isolamento social’ denunciado por Scholem é percebido pela autora como uma rede de

relações sociais preferenciais, comum a todas as confissões, em todos os Estados modernos.

O historiador Avraham Barkai disse-se surpreso com a falta de estudos sobre o CV, (*Centralverein der Deutschen Bürger Jüdischen Glaubens*)<sup>53</sup>, que foi a “*maior e mais representativa associação judaica em território alemão*” (1998: 112)<sup>54</sup>. Fundado em 1893, foi praticamente contemporâneo do Primeiro Congresso Sionista (1897) e deveu-se à necessidade de unir forças para combater o anti-semitismo. Segundo Avraham Barkai, seu mais insistente fio condutor até 1933 foi a negação da dicotomia e afirmação de uma identidade ao mesmo tempo judaica e alemã. É certo que, dependendo das circunstâncias políticas, uma ou outra identidade ganhava mais acento, sendo a *raison d'être* da associação sempre a conciliação. Barkai considera que por meio do CV a maioria dos judeus alemães estava organizada politicamente para defender a identidade que havia escolhido para si.

Para Shulamit Volkov, a ‘assimilação’, ou melhor, a integração dos judeus nas sociedades de língua alemã não é um projeto fadado a desaparecer com o judaísmo. Pelo contrário, tratar-se-ia de uma condição necessária para a invenção de um novo judaísmo, que não é menos judeu do que os seus precedentes<sup>55</sup>. Mais ainda, a incorporação às nações européias, em especial a alemã, foi fundamental para que os judeus como coletividade pudessem se adequar à modernidade, que aqui adquire uma conotação mais positiva, identificada mais com os ideais da Revolução Francesa do que com os seus fracassos iminentes. Segundo a autora, a questão da adequação ou não à modernidade lançada então reflete-se hoje ainda nos debates em Israel entre ortodoxos que desejam um estado religioso e os judeus que se concebem a partir de parâmetros modernos.

## **2.7. O sionismo: uma resposta possível ao anti-semitismo**

O posicionamento em relação aos significados do processo social conhecido pelo nome de ‘assimilação’, e que se referiu paradigmaticamente aos judeus de língua alemã (antes que o termo fosse estendido para designar fenômeno análogo nos países do leste europeu e outros) depende de considerações que extrapolam dados objetivos. As narrativas de judeus a respeito da ‘assimilação’,

---

<sup>53</sup> ‘*Associação central dos alemães de fé mosaica*’, tradução minha.

<sup>54</sup> Embora sediada na Alemanha, ela tinha um alcance considerável também na Áustria.

<sup>55</sup> Para Shulamit Volkov o desfecho da história judaico-alemã com o nazismo também é surpreendente, tal como para Kremer (2000: 167).

assim como aquele que por vezes é visto como o seu antípoda, o sionismo, estão inevitavelmente informadas por afetos e valores, dado que os desdobramentos destes fenômenos repercutem até hoje e obrigam cada judeu a se posicionar, de forma mais ou menos consciente, mais ou menos explícita. Não cabe a esta dissertação, portanto, maldizer sob o rótulo de ingênua a tentativa da simbiose judaico-alemã, ou a sua versão atenuada, de conciliação da dicotomia judeu/alemão, corporificada pelo CV. Tampouco cabe acusar o sionismo de comprar o discurso anti-semita e até mesmo de fomentá-lo, dizer dele que correspondeu ao desejo genuíno por uma nação ou então a inventou por completo.

Interessa aqui visualizar a complexidade das tensões inerentes ao judaísmo e em específico com relação à experiência dos judeus alemães para estar atento a como elas se re-configuram quando o nacionalismo judaico – uma das respostas históricas ao anti-semitismo – vê diante de si a tarefa de dirimi-las.

A excepcionalidade, em um nível europeu, e a assimilação, fortemente identificada com a experiência judaico-alemã, são motes fundamentais do sionismo, ainda que apareçam sob o seu avesso na forma de normalização e (re-) nacionalização. No terceiro capítulo se verá como eles se relacionam ao discurso a respeito das línguas judaicas (e, em menor extensão, das línguas não judaicas), a partir da perspectiva da imprensa sionista em língua alemã, até o início da Primeira Guerra Mundial.

Para tanto, há de se passar pelo segundo capítulo, onde a complexa *Guerra das Línguas* é discutida a partir de um panorama geral, tanto em seus efeitos quanto em suas origens.

## SEGUNDO CAPÍTULO

### *A Guerra das Línguas – processos identitários e lingüísticos* no espaço de língua alemã e no leste europeu

#### 1. Perseguir o marcador lingüístico

Diversos são os marcadores que poderiam servir de parâmetro ao estudioso para julgar a validade de cada uma das teorias descritas no capítulo anterior a respeito da integração dos judeus às sociedades de língua alemã. O mesmo vale para os judeus do leste europeu. Palavras como nação, etnia, sistema cultural ou confissão ganham sentido a partir deles. Poder-se-ia focar no rito religioso, na freqüência de casamentos inter-religiosos, no status político, nas conversões (também de cristãos ao judaísmo), ocupação econômica, entre outros, como alguns estudiosos já fizeram e vem fazendo com maior freqüência, dado que a ‘antropologização’ da história é uma tendência dos últimos anos nos estudos judaicos na Europa assim como da história em geral<sup>56</sup>.

Para o pesquisador a tarefa não é nada elementar. A simples eleição do termo ‘marcador’ ou do seu imperfeito equivalente ‘princípio articulador’ já denota respectivamente a ênfase em sua função como delimitador entre dois grupos ou então na coesão intra-grupal. Além disso, o tipo de marcador perseguido provavelmente influenciará a perspectiva geral que se tem do caso. Isso porque cada um destes aspectos da vida humana não é equivalente aos outros: articula ou marca de uma maneira mais ou menos visível, mais ou menos indelével, mais ou menos superficial.

O peso exato de cada um deles face aos outros está longe de gozar de unanimidade mesmo dentro da antropologia. É certo que para Lévi-Strauss, seria o parentesco o princípio articulador ao qual todos os outros estariam subordinados. O parentesco seria a linguagem básica dos grupos humanos e estruturante do seu pensamento. Diante da experiência em campo, no entanto, os

---

<sup>56</sup> O que chamo de ‘antropologização’ da história remete a: 1) tentativa de apagar uma fronteira teórica e afetiva que delimita abordagens diferentes para o estudo de sociedades ocidentais e não-ocidentais 2) relativizar os processos históricos ocidentais como ‘modelo’ para compreender outros 3) trazer questões e noções desenvolvidos fora do ocidente para compreender aspectos das sociedades ocidentais. A respeito do impacto da teoria antropológica na escrita da história ver: WEINSTEIN, Barbara (2003). Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742003000200011&script=sci\\_arttext#nt01](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742003000200011&script=sci_arttext#nt01). Consultado em 02.03.2009. A respeito da história judaica, em STEER (in: SCHMALE e STEER, 2006), discute-se detalhadamente a nova perspectiva sobre a história judaica na Europa.

etnógrafos tem se confrontado há muito com casos particulares em que um ou outro marcador aparece como mais determinante.

Penso por exemplo na enorme diferença em como Leach e Evans-Pritchard interpretaram a importância da língua respectivamente no sudeste asiático e no Sudão. Em *'Sistemas Políticos da Alta Birmânia'* (publicado pela primeira vez em 1954) Leach descreveu a língua como um elemento um tanto pífio e superficial, que atuava como um “mero” marcador entre os kachin e chan, enquanto o verdadeiro – e, portanto, profundo – princípio articulador era o casamento, que perpassava e ligava estes dois grupos, dado que o funcionamento deste princípio era comum para ambos. Contrariando a idéia que se fazia antes do seu estudo, quando era praxe aceitar que os kachin e os chan fossem grupos eminentemente diferentes, Leach descreveu um sistema formado por um continuum que ligava dois pólos, um beirando a anarquia, o outro uma espécie de sólido feudalismo. Em meio a este complexo social a língua somente servia para delimitar grupos entre os quais havia rivalidade, a despeito da presença de trocas de mulheres e bens. Nas palavras de Leach (1971:50), os kachin “*trocavam de língua como quem troca de roupa*”.

Ao passo que, no livro *'Nuer Religion'* (1956) Evans-Pritchard concedeu à língua um status de articulador profundo, o substrato mesmo do pensamento humano em suas várias ‘filosofias nativas’. É especialmente neste segundo volume dedicado aos Nuer que Evans-Pritchard se concentra mais no pensamento do que no comportamento. Para Pritchard, há uma imbricação entre a linguagem e a filosofia nativa, sendo que não são elas reféns da estrutura social, seu reflexo, mas mantém uma certa independência<sup>57</sup>.

A julgar apenas pela língua, judeus alemães e judeus do leste europeu durante o século XIX, não pertencem à mesma etnia<sup>58</sup>. Os judeus alemães falam alemão, enquanto o judaísmo ashkenazita no leste europeu, que até o começo do século XX tinha o ídiche como sua língua materna<sup>59</sup>, destacada do contexto eslavo, configura-se mais claramente como uma etnia, ou termo que é co-extensivo a ela, uma nação.

Em relação aos judeus na Europa e mesmo antes de sua dispersão, já se proferiram afirmativas que fariam crer que a aproximação do marcador lingüístico no seu caso resultaria em uma

---

<sup>57</sup> A respeito deste tema, ler a conclusão do livro *'Nuer Religion'* (1956) em especial pp. 314 e 315. Cito como exemplo: “(...) if we seek for elucidation beyond these (native) terms, a statement of what Spirit is thought to be like in itself we seek of course in vain (...)” (315).

<sup>58</sup> De acordo com Weber (2004:269), a língua comum configura um dos índices para se averiguar a existência de uma etnia.

<sup>59</sup> Segundo Weinreich em 1897, ano do Primeiro Congresso Sionista em Basiléia, 97,96% dos judeus vivendo no Império Russo afirmavam ser o ídiche sua língua materna (apud GROSSMAN:2000:24). Os judeus do Império Russo, por sua vez, contavam com mais da metade dos judeus vivendo na Europa então (KARADY: 2000:17).

impressão ora à *la nuer*, ora à *la kachin*. Chaver (2004) e Grossman (2000) argumentam no sentido da importância do ídiche como fator de delimitação do entorno não judeu, como elemento inextricável da judeidade ashkenazita. Para Fishman (1970), existe a tendência de alguns autores a ver no ídiche uma expressão máxima do *ethos* judaico (ashkenazita, bem lembrado). Para estes autores, que descendem do movimento idichista, especialmente marcante na primeira metade do século XX, o ídiche, expressando um *ethos* único, seria intraduzível. Fishman diz-se contrário a esta postura, que revelaria uma reificação do língua. Em outras palavras: para ele o ídiche é único, como todas as línguas, e passível de tradução (imperfeita) também como todas as demais.

Myhill (2004) considera que a importância histórica do ídiche reside tão somente em sua propriedade delimitadora do grupo judeu no contexto de línguas (geralmente) eslavas no leste europeu. Segundo este autor, somente a língua sagrada e escrita, o *loshn-koydesh*<sup>60</sup> teve uma importância substantiva, positiva na história judaica, mesmo na Europa. A língua falada (fosse ela grego, espanhol ou ainda outra) nunca teria sido um parâmetro essencial para a identidade judaica, antes, durante, ou depois da diáspora. Esta divisão explicaria a disposição judaica, presumida pelo autor, de abandonar com facilidade a(s) língua(s) falada(s), embora muito dificilmente a língua sagrada. Para Myhill a noção étnico-nacional judaica repousa sobre a religião, e mesmo a importância do hebraico se extrai, em primeiro lugar, da associação entre a religião e a língua. Foi por ressaltar tais propriedades do hebraico que seus entusiastas lhe deram o epíteto de ‘a língua eterna’, a exemplo do título do livro publicado em 1964 pelo pai de Noam Chomsky, William Chomsky (em inglês, *Hebrew: the eternal language*).

Analisando os componentes do ídiche, Harshav (1994) chegou à conclusão, à primeira vista paradoxal, de que o ídiche exprimiria de forma única o *ethos* judeu ashkenazita, se confundiria com sua cosmologia, e ao mesmo tempo funcionaria como uma ‘língua aberta’, que permite aos seus falantes a rápida passagem a outras línguas. A última característica está ligada ao fato de o falante de ídiche conseguir reconhecer a origem de cada um dos componentes da língua (de extração germânica, eslava ou semítica), sendo assim capaz de filtrar sua fala para adaptar-se a contextos lingüísticos diversos. O que faz o ídiche único, no entanto, é a forma como estes elementos estão organizados no interior da língua, organização esta que sempre remete à valoração diferente dos pólos com os quais pode se aproximar. Além disso, debaixo do texto majoritariamente alemão haveria um subtexto especificamente judaico e não acessível para cristãos. Ou seja, Harshav não nega a penetração de

---

<sup>60</sup> A língua sagrada, *loshn-koydesh*, é muitas vezes tomada simplesmente por hebraico, mas compõe-se também de elementos do aramaico.

elementos goy na cosmologia judaica ashkenazita, por exemplos os contos pagãos que integram o seu acervo. Mas há, como acontece com os havaianos de Sahlins, uma lógica autônoma de apropriação destes elementos.

### **1.1. A língua como tema discursivo**

Soma-se a esta discordância sobre a natureza do marcador lingüístico para os judeus o fato de que, a cada época, um determinado marcador pode assumir a preponderância sobre os demais, desta vez, *no discurso* de uma sociedade. Para dizê-lo de outra forma: um marcador/princípio articulador pode ser alçado ao primeiro plano na consciência do grupo em questão.

Na esteira da secularização e dos movimentos nacionais na Europa, uma enorme reestruturação de marcadores entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX acontece entre os judeus europeus, sendo que uma nova hierarquia está em disputa. Acompanhando o raciocínio de estudiosos como Joshua Fishman (1970), o suposto deste trabalho é que a língua neste período concentrou, foi um foco privilegiado de sentimentos e atitudes que diziam respeito ao lugar dos judeus ashkenazitas na Europa. A língua atuou como um símbolo por meio do qual se podia mais facilmente falar sobre o restante da condição judaica, tanto para não judeus quanto para os próprios judeus. Tanto no que diz respeito à adequação ao mundo do entorno, quanto às questões intra-judaicas, as línguas que deveriam ou não ser faladas pelos judeus encontravam-se no centro discursivo, justamente porque expressavam de maneira emblemática a fidelidade nacional dos judeus, em primeiro plano, bem como seu posicionamento em relação a outros marcadores, como a religião.

Kremer (2007) aponta para um fenômeno análogo entre os judeus alemães. Embora os judeus alemães em sua grande maioria falassem perfeitamente alemão neste momento histórico, sofriam ataques de anti-semitas que se concentravam sobre a língua. A valorização e/ou desvalorização do hebraico e do ídiche no próprio campo judaico também revelavam o entendimento que tinham de si mesmos, de sua ligação com a tradição judaica, os demais judeus ashkenazitas e do seu lugar nas sociedades de língua alemã.

## 2. O lugar das línguas redefinido

‘*A Guerra das Línguas*’ foi o termo cunhado por Asher Ginzberg, o maior expoente da imprensa hebraica do primeiro quartel do século XX. Ginzberg, que entrou para a História sob o seu pseudônimo de Achad Ha Am (‘Um do Povo’, em hebraico) referia-se no artigo de mesmo nome publicado em 1910 em seu periódico *Ha Shiloach* (‘O Envio’ em hebraico) à disputa entre o ídiche e o hebraico para tornar-se língua nacional judaica. A disputa deu-se em meio à própria definição de como e onde deveria ser esta nação judaica. Depois da Primeira Guerra Mundial o alinhamento entre hebraísmo e sionismo por um lado, e idichismo e bundismo e/ou autonomismo<sup>61</sup> prevaleceu, embora tentativas para alterá-lo nunca cessassem de fato.

Para Hillel Halkin (2002)<sup>62</sup>, que usa o termo ‘*The Great Jewish Language War*’ (grifo meu) a disputa que foi engendrada por volta de 1900 ainda perduraria até a década de 1940. Uma vez consolidados os grandes alinhamentos, mesmo longe das áreas (culturalmente ou politicamente) autônomas desejadas por bundistas e autonomistas, como longe também da Palestina, nos outros países de presença judaica escolas e instituições tiveram de escolher sua língua em função da simpatia com um ou outro. Embora Ginzberg se referisse à disputa entre o hebraico e o ídiche, desde cedo se punha a questão das ‘línguas de assimilação’, ou seja, das línguas das sociedades de entorno, mesmo quando aparecessem apenas como uma questão de fundo, caso este do debate interno ao sionismo<sup>63</sup>. Pode-se mesmo considerar que a *Grande Guerra* tenha sobrevivido à Segunda Guerra Mundial, período no qual o Estado de Israel buscou ‘hebraizar a diáspora’ (FISHMAN:1981:23).

A abordagem sobre a ‘*Guerra*’ tem duas vertentes ideais, segundo as quais – de maneira análoga como ocorre com o resto da história judaica neste período, e em especial com a própria questão nacional<sup>64</sup> – o corte privilegia a coerência interna da história judaica como fio condutor, ou

---

<sup>61</sup> O bundismo foi um movimento fundado em 1897 no Império Russo, no mesmo ano, portanto, do Primeiro Congresso Sionista. Com o nome completo de ‘*Algemeyner Yidisher Arbeiter Bund*’ ou ‘Federação Geral dos Trabalhadores Judeus’ em ídiche, foi um importante componente da social-democracia russa. O Bund reivindicava a autonomia cultural judaica. Mesmo depois de sua auto-dissolução em 1921 seu legado continuou a influenciar a esquerda judaica em todo o mundo. A princípio o Bund não tinha uma relação privilegiada com o ídiche. A identificação entre idichismo e bundismo se tornou mais forte ao longo da *Guerra das Línguas*.

<sup>62</sup> Disponível em: [http://www.commentarymagazine.com/searcharchive.cfm?title=&keywords=&authorkeywor\\_ds=halkin&startdate=&enddate=&order=date&page=2](http://www.commentarymagazine.com/searcharchive.cfm?title=&keywords=&authorkeywor_ds=halkin&startdate=&enddate=&order=date&page=2).

<sup>63</sup> Dentre estas línguas de assimilação são de maior importância, em ordem cronológica: alemão, russo e depois da grande emigração na virada do século XX, inglês e espanhol.

<sup>64</sup> Esta questão será tratada no terceiro capítulo.

então a comparação com outros casos europeus. A narrativa dos autores inclinados ao sionismo tende a retirar os nexos explicativos da própria história judaica. Enquanto isto, outros lingüistas e historiadores tem se esforçado para explicar o desenvolvimento lingüístico entre os judeus a partir do contexto europeu.

## 2.1. O renascimento do hebraico no contexto da *Guerra das Línguas*

Um espaçamento de mais de dois mil anos separa a última vez em que o hebraico antigo foi uma língua cotidiana, utilizada em todas as esferas da vida, e a primeira metade do século XX, quando o hebraico moderno passou/ voltou a ocupar posição semelhante entre os judeus na Palestina. Ídiche, aramaico, ladino (ou *judeo-espanhol*), árabe e grego foram algumas das principais línguas adotadas para as funções mundanas por judeus na diáspora durante este intervalo. A reabilitação de uma língua há tanto extinta para as funções cotidianas é tida pelos lingüistas como um fenômeno singular, que tem servido como modelo para políticas lingüísticas<sup>65</sup>.

Apesar de funcionar como um modelo para grupos que pretendem (re)-afirmar seu caráter de minoria/etnia/nação, o processo de ‘renascimento’ do hebraico está embebido em controvérsias. O historiador Eric Hobsbawm representa uma posição radical (e pouco corrente), que considera o ‘renascimento’ do hebraico um fato esdrúxulo e, portanto, pouco digno de aplauso. A adoção do hebraico como língua secular falada em Israel está, para ele, no mesmo plano da tentativa dos nacional-socialistas alemães de ‘re-estabelecer’ as *Ordensburgen*<sup>66</sup> medievais (HOBSBAWM: 2000:28).

Uma segunda ordem de controvérsia gira em torno da adequação do termo ‘*renascimento*’ para descrever o fenômeno. Kuzar (2000), por exemplo, argumenta que o termo renascimento teria um veio religioso e até miraculoso, que promoveria os ideais dos sionistas que vêem no Estado de Israel o cumprimento de um desígnio divino.

---

<sup>65</sup> É importante notar que, independente de quando e onde tenha ocorrido o ‘renascimento’, ele foi sucedido por um massivo planejamento estatal para garantir o seu sucesso. Tene (sem data: 69) informa que ainda em 1961 apenas 25,3% da população **judia** israelense declarou ser o hebraico a sua língua materna. A estrutura que garantiu o sucesso ainda existe em menor escala hoje. Trata-se dos *ulpanim* (plural de *ulpan*), centros de ensino e socialização dos imigrantes judeus. A revista acadêmica *Current Issues in Language Planning*, que se dedica em especial a línguas ‘ameaçadas de extinção’ tem como praxe citar como paradigmático o caso do hebraico.

<sup>66</sup> As *Ordensburgen* foram fortificações em que se treinaram soldados do Sacro Império Romano-germânico durante as cruzadas. Este termo foi ‘resgatado’ durante o nacional-socialismo para designar uma estrutura de função equivalente durante a Segunda Guerra Mundial.

“The standard revivalist narrative, even in its mildest scholarly version, approaches the process of language emergence by taking seriously the metaphor of the revival” (KUZAR: 120)<sup>67</sup>.

Do lado dos entusiastas, podemos citar Benjamin Harshav, lingüista de origem lituana e radicado nos Estados Unidos, para quem o renascimento do hebraico foi uma condição *sine qua non* para o estabelecimento do Estado de Israel.

“Hebrew was established by the young Yishuv, but Hebrew also established the Yishuv itself” (HARSHAV:1999:91).

Dentre uma maioria de autores que tem o ‘renascimento’ em alta conta, controvérsias originam-se da notória falta de documentação<sup>68</sup>, em especial no que diz respeito à passagem lingüística (*language shift*) no yishuv, a comunidade judaica na Palestina. Por último, controvérsias ou simplesmente interpretações divergentes dizem respeito à atribuição de pesos diferentes a aspectos/etapas do processo.

Não há de todo unanimidade sobre qual teria sido o capítulo crucial do ‘renascimento’. Há divergências de ênfase sobre a data, local onde teria ocorrido, e mesmo exatamente a que tipo de fenômeno ele se refere. Se o termo serve para denominar prioritariamente o moderno florescimento literário do hebraico no Império Russo e notadamente em Odessa, então o fenômeno se localiza nas duas últimas décadas do XIX<sup>69</sup>. A mesma data vale para os autores que como o já clássico Jack Fellman em “*Ben Yehuda and the revival of a classical tongue*” se inclinam a considerar os feitos de Ben Yehuda (e da primeira Aliyah, de 1882 a 1903) como decisivos<sup>70</sup>. Entre os autores, Benjamin

---

<sup>67</sup> É possível que tenha um significado o fato de Ron Kuzar, que não pesquisa os judeus alemães, ser um descendente de *Jekkes*, termo muitas vezes pejorativo pelo qual ficaram conhecidos os judeus alemães na Palestina. Kuzar se diz ser um dos poucos autores israelenses que tratam do renascimento a publicar em outra língua (neste caso, o inglês). Segundo ele, há uma grande bibliografia sobre o assunto que não se internacionaliza, porque não se faz questão que esteja em outra língua.

<sup>68</sup> O problema é citado por Myhill (2004:75), bem como Harshav (1999) e Kuzar (2001), entre outros.

<sup>69</sup> Em seu romance autobiográfico, ‘*De amor e trevas*’, Amós Oz conta como sua vovó Shlomit - “uma distinta senhora que gostava de ler os bons livros e conhecia o coração dos escritores” - teria sido, provavelmente, a precursora do primeiro salão literário hebraico (OZ:2005:120). A distinta família Klausner, sobrenome original do escritor israelense, contava também com o seu tio, Yoseph Klausner, que chegou a concorrer à presidência do Estado de Israel. Ainda em Odessa, Y. Klausner assumiu aos 29 anos o principal periódico hebraico do Império Russo, *Ha-shiloach*, diretamente das mãos do seu fundador, Achad Ha’am.

<sup>70</sup> A centralidade ou não desta figura histórica varia muito de autor para autor. De qualquer maneira, autores que seguem esta linha situam o principal fenômeno do ‘renascimento’ no yishuv antes da Segunda Aliyah.

Harshav é o que situa o fenômeno mais tardiamente na escala temporal. Para ele, são os pioneiros da segunda Aliyah (1904-1914) que na fundação da cidade ‘hebraica’ de Tel Aviv promovem a troca das línguas anteriores, notadamente do ídiche, para o hebraico<sup>71</sup>.

Por fim, alguns autores localizam o renascimento do hebraico principalmente na Europa do *fin-de-siècle* e da primeira década do século XX, em virtude de ter sido esta a língua adotada pelo movimento sionista. É a eles que me alinho, não por considerar que todos os outros momentos não possam ter sido importantes ou até mesmo mais decisivos, mas porque sigo a linha dos autores que se concentram no papel dos *maskilim* e posteriormente judeus alemães neste processo, bem como lançam o seu olhar mais sobre as movimentações em território europeu do que no pioneirismo sionista. Entendo que, independente do que tenha ocorrido em outros lugares e outras esferas (literatura, sistema escolar, planejamento lingüístico, etc.) estes esforços teriam sido vãos sem a anuência do Congresso Sionista<sup>72</sup>.

## 2.2. O desenvolvimento do ‘renascimento’ do hebraico hoje: *ivrit*

O hebraico moderno, que se costuma diferenciar do hebraico antigo por meio do nome ‘*ivrit*’, é hoje a língua dominante em Israel, a língua prioritária dos cidadãos judeus e em parte também língua franca entre judeus e palestinos. O *ivrit* é considerado hoje por muitos como o ‘cimento da nação’ israelense, que em muitos aspectos é bastante heterogênea e para quem, portanto, o amalgamador lingüístico é de crucial importância. A exemplo disto, note-se que a recusa de muitos judeus russos que emigraram depois da queda da União Soviética a aprender *ivrit* é vista como um elemento crucial para avaliar a recusa à integração na sociedade israelense e tem sido um tema importante de discussão no Estado.

Não surpreende, portanto, que hoje em Israel, de acordo com Myhill (2004:99), o domínio da língua hebraica seja mais significativo como índice de pertencimento à nação do que a religião judaica ou mesmo o porte da cidadania israelense. Esta importância capital contrasta com o papel do hebraico fora de Israel, onde deixou de ser um fator de unificação do judaísmo, por ter sido quase completamente substituído por línguas locais na vida intelectual judaica. O uso religioso da língua, que se mantém ainda pontualmente, não altera este estado de coisas dado que os judeus mesmos não

---

<sup>71</sup> Embora eu não esteja autorizada a discorrer sobre o assunto, tenho a impressão de que a idéia de um epicentro ou lugar privilegiado talvez seja menos proveitosa do que uma análise mais global de todos os pontos do processo.

<sup>72</sup> Esta opção se refletirá no desenvolvimento do 3. capítulo.

reconhecem mais a importância de um uso simbólico (em detrimento da compreensão e fluência) como um uso que é capaz de definir uma identidade (MYHILL:2004:99). De resto, nos demais países com presença judaica o hebraico passa a ser identificado mais estritamente à identificação com o Estado de Israel.

### 2.3. O estatuto do ídiche, ontem e hoje

Em poucas gerações o ídiche deixou de ser a língua materna da imensa maioria dos judeus ashkenazitas. Perto dos 10 milhões de falantes no começo do século XX, ela é hoje uma língua residual com os seus aproximados 1,7 milhões de falantes<sup>73</sup>. O deslocamento geográfico de milhões de judeus ashkenazitas, foi acompanhado em regra por uma troca lingüística, e neste aspecto não difere essencialmente da experiência de outros imigrantes transnacionais. Em seu local de origem, o ídiche aproxima-se talvez de línguas ou dialetos que sofreram pressão para a homogeneização lingüística por um Estado que se atrelara a outra língua (como no caso do catalão e do basco na Espanha). Embora no caso dos judeus, espalhados por vários territórios nacionais, isto tenha significado a aquisição de várias línguas hegemônicas como o alemão, russo, polonês e ucraniano entre outras.

Enquanto uma parte considerável do declínio do ídiche se deve a causas correlatas a de outras línguas jogadas a escanteio e quase suprimidas durante a constituição de uma ou mais nações, outra parte deve-se ao extermínio em massa de seus falantes na Shoá. E à catástrofe seguiram-se as políticas stalinistas que minaram a autonomia cultural judaica e sua língua. Em Israel, o Estado judeu, soterrou-se a possibilidade de uma outra língua judaica ao lado do hebraico<sup>74</sup>.

É possível ouvir ídiche em passeios a bairros judaicos em algumas metrópoles mundo afora. Amsterdã, Nova Iorque, Melbourne e São Paulo estão entre elas. Trata-se na maioria das vezes de grupos ortodoxos hassídicos, para quem o ídiche funciona como elemento de continuidade com a

---

<sup>73</sup> Segundo o sítio: [http://www.ethnologue.com/show\\_language.asp?code=ydd](http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=ydd), acesso em 16.8. 2009. As estimativas divergem bastante segundo a fonte. No sítio do Centro de Cultura Judaica de São Paulo, por exemplo, estima-se que sejam 4 milhões de falantes. O número de falantes de ídiche ocidental é pouco expressivo, sendo considerado por vezes extinto (KROUGH: 2001), de modo que ‘ídiche’ aqui é em sua quase totalidade ídiche oriental. Segundo William F. Weigel, do Sítio do ‘*Jewish Language Research Website*’, que congrega importantes acadêmicos da área, a exemplo de Bernard Spolsky e Joshua Fishman, estima-se que haja atualmente ‘menos de 2 milhões de falantes’. Weigel frisa ainda que a maior parte destes falantes *não* tem o ídiche como língua principal.

<sup>74</sup> Para uma visão crítica e pró-ídiche do processo de homogeneização lingüística em Israel ver: Chaver (2004). De novo segundo o sítio ethnologue, há em Israel atualmente uma população de 200 mil falantes de ídiche.

existência judaica pré-moderna. Em outras metrópoles – ou nas mesmas – eventos culturais são sediados nesta língua, ou em prol dela, por um público radicalmente diverso, formado por judeus laicos que vêem no ídiche uma forma de cultivar sua judeidade contornando a religião judaica bem como o Estado judeu. Devido ao fato de esta população falante se dividir em dois grupos antagônicos e praticamente incomunicáveis, a chance de articular estratégias para a preservação ou fomento do ídiche diminuem (FISHMAN: 2001). Apesar da população relativamente significativa de falantes ativos (e que poderia servir como base para uma possível preservação ou expansão da língua), Fishman (1970, 2001) constata que fora destes dois grupos, o ídiche é associado à idéia de língua morta ou língua do passado, idéias que foram associadas a ela já no início do século XX, durante a *Guerra das Línguas*.

Para grande parte dos descendentes de judeus ashkenazitas, e mesmo para os não-judeus, o ídiche sequer chegou a alcançar uma posição sólida como língua. Como consequência, fora da comunidade judaica o seu status é igualmente frágil. Myhill (2004:136) levanta a hipótese de que o consenso na comunidade judaica de que o ídiche seria uma língua distinta do alemão só se completou de fato com a Shoá e o fim de qualquer possibilidade de identificação com os alemães. Por outro lado, Fishman constatou que mesmo nas gerações mais novas, formadas por descendentes dos contemporâneos da Shoá, e apesar do apreço que sentem pelo ídiche, ele ainda é visto como um dialeto ou jargão (FISHMAN: 2001: 87).

Desde que me tornei atenta ao assunto tenho notado manifestações neste sentido. Trata-se, por vezes, de singelas referências em um livro de culinária israelense editado na Espanha, onde se lê: “*Babe – como são chamadas as avós em dialeto ídiche*” (MEDINA: 2006:55). Noutras vezes, o enunciado de mesmo conteúdo parte de fonte judaica institucional, como no sítio do Centro de Cultura Judaica de São Paulo, em um anúncio que convida a participar de um curso de ídiche, onde se podia ler: “*Espalhados por regiões de culturas distintas, os judeus adotaram para a comunicação diária o idioma local ou variações, como o Yidish*”<sup>75</sup>. Considero este enunciado emblemático tanto por tratar o ídiche como uma variante de outra língua – quer seja, um dialeto – quanto por não explicitar de qual língua se trata – quer seja, o alemão.

O amplo não reconhecimento do ídiche como língua persiste a despeito das inúmeras tentativas de assim estabelecê-lo no princípio do século XX. Desde 1925 a YIVO (*Yidisher*

---

<sup>75</sup> O dado era encontrável na página <http://culturajudaica.uol.com.br/>. (Pesquisa em 03. 2008) Atualmente a descrição do curso já foi alterada.

*Visnshaflekhher Institut*<sup>76</sup>) tem atuado no sentido de oferecer um respaldo institucional à pesquisa e ao cultivo do ídiche. Uma amostra de reconhecimento internacional do ídiche foi marcada pelo laureamento do escritor Isaac Bashevis Singer (1902-1991) com o prêmio Nobel em 1978.

Fato é, porém, que o ídiche não logrou se atrelar a nenhuma estrutura estatal. Não se tornou a língua da nação ou etnia judaica, na Europa ou fora dela, também não subsistiu como língua do socialismo judaico, e sequer de toda a ortodoxia judaica. O ídiche simboliza hoje a derrota de um projeto identitário judaico que viu nesta língua a possibilidade de desenvolver uma cultura judaica laica, seja no leste europeu ou mundo afora, onde também se procurou disseminar e cultivar o ídiche nas escolas. Tal destino faz Fishman (1970) afirmar que o que ficou foi também o ressentimento de muitos em relação a esta questão. Para Hillel Halkin (2002), o projeto sobrevive hoje ainda apesar do ‘desaparecimento do próprio ídiche’ (nas palavras do autor). O idichismo estaria expresso em atitudes tais como: a crença de que o sionismo foi um equívoco; de que a condição ótima para a vida judaica é ser uma minoria na diáspora e por último de que a solidariedade com os injustiçados do mundo é mais importante do que a solidariedade para com outros judeus<sup>77</sup>.

O ator derrotado da *Guerra das Línguas* tem sido fortemente positivado nas últimas décadas. Finalmente foi deixada para trás a antiga pênha de língua (ou dialeto) *feio, inculto, degenerado*. Grossman (2000:5) nota que esta nova percepção baseia-se em linhas gerais nas mesmas características do ídiche para as quais já se chamava a atenção no passado— só que agora romantizadas – tais como a flexibilidade, expressividade, tesouro de tradições populares, etc. (e que são precisamente as que Harshav evoca em *O Significado do Ídiche*). Há de se notar, no entanto, que na perspectiva do autor, a transformação do antigo pária em uma sensação não reflete propriamente uma mudança de comportamento de sociedade, mas mais à lógica de mercantilização da cultura<sup>78</sup>.

Segundo Topel, até mesmo em Israel há indícios do renascimento do ídiche, que vem sendo fomentado por prestigiosos círculos literários.

“(…) castigado pelos fundadores do Estado de Israel – que impuseram o hebraico como língua judaica legítima, símbolo paradigmático do ideal da mistura de exílios – (o ídiche) tem

---

<sup>76</sup> Fundada por Max Weinreich em 1925 na cidade de Vilna, a sede da instituição trasladou-se em 1940 para Nova Iorque.

<sup>77</sup> É importante manter a avaliação parte autor que, ainda que seja ele mesmo tradutor do ídiche, é um adversário do que considera o ‘idichismo atual’. Eis o seu balanço do idichismo como fenômeno histórico: “(Yiddishism was) A radical amputation of Jewish peoplehood and Jewish history.”

<sup>78</sup> Para uma análise do fenômeno da mercantilização da cultura judaica, em especial na Europa, ver: Iris Weiss. *Jewish Disneyland – the appropriation and dispossession of “Jewishness”*. Em: <http://www.hagalil.com/golem/diaspora/disneyland-e.htm>

*mostrado indícios de ressurgimento, expressado na encenação de peças nesse idioma do judaísmo do leste europeu e da criação de prestigiosos grupos de estudo da língua e literatura ídiche”* (TOPEL: 2008:15).

Myhill (2004) engloba o fenômeno da positivação do ídiche na tendência de sacralização das vítimas da Shoá. Ela seria, portanto, mais um sinal de que, ao menos fora de Israel, os judeus continuam a ler o passado de acordo com o esquema oferecido pela religião, segundo a teorização de Yerushlami discutida anteriormente.

Embora a língua, ou diretamente a população que a falava, tivesse sido acometida por grandes transformações e catástrofes, o vertiginoso declínio do ídiche tem suas raízes também no insucesso de estabelecer o ídiche como uma língua no princípio do século XX (HARSHAV: 1994). Já o fato de que um dos livros principais desta pesquisa, *O Significado do Ídiche*, de 1994, da autoria de Benjamin Harshav, ainda se preocupe em boa parte em traçar a fronteira entre o ídiche e o alemão é em si significativo. A natureza do ídiche, as possibilidades que ele encerra por sua constituição e seu uso histórico são fundamentais para entender a questão, como se verá.

### **2.3.a. Na Alemanha o alemão volta ao centro do debate**

Como fenômeno histórico, o judaísmo alemão praticamente se extinguiu com o fim da Segunda Guerra Mundial. O seu legado é preservado por iniciativas particulares como a de Julia Neuberger (vide primeiro capítulo) e também pelo Instituto Leo Baeck<sup>79</sup>, fundado, entre outros, por Martin Buber, Gershom Scholem e Hannah Arendt. Diferentemente da YIVO, o Leo Baeck não tem como ideal o cultivo da língua alemã que, no entanto, como se verá mais adiante, era um símbolo capital para este grupo. Na prática, porém, muitas publicações e livros apoiados por este instituto são escritos em língua alemã. O instituto Leo Baeck nutre a pesquisa de um grupo que vê como vanguarda do processo de modernização e intelectualidade. É interessante notar que a especificidade dos judeus alemães foi resgatada por personalidades sionistas (Arendt acabou por distanciar-se do sionismo) que antes tinham como propósito fazer os judeus alemães amalgamarem-se aos demais na moderna nação judaica formulada pelo sionismo.

---

<sup>79</sup>O instituto leva o nome do rabino que se tornou uma referência da comunidade judaico-alemã como representante durante o nacional-socialismo.

É uma questão em aberto em que medida a presença judaica na Alemanha hoje mantém uma relação de continuidade com aquela do pré-guerra. A Alemanha abriga a população judaica que mais cresce na Europa<sup>80</sup>, formada na proporção de 9 a cada 10 por judeus emigrados da extinta União Soviética, falantes de russo<sup>81</sup>. Ironicamente, trata-se de uma população que há poucas gerações passou do ídiche oriental para uma língua gentia ‘de assimilação’<sup>82</sup>.

A notoriedade deste grupo numericamente não muito expressivo na Alemanha e na Áustria é em muito ultrapassada por aqueles que possivelmente ocuparam o vácuo simbólico deixado pelos judeus alemães do pré-guerra, ou seja, os imigrantes turcos e seus descendentes. São eles que ativam os discursos sobre a língua em um momento em que a nação volta a se definir em muitos contextos por meio deste marcador, volta à nação que se imagina ou gostaria de se imaginar a partir da língua, embora não falem críticas a respeito de como a aquisição do perfeito alemão seja um elemento insuficiente para ser considerado alemão, criando novamente uma zona cinzenta. No que se refere aos autores de língua alemã utilizados nesta bibliografia, é possível que este contexto os tenha motivado para debruçar-se sobre o passado lingüístico dos judeus em um entorno alemão.

### 3. Ídiche(s): desenvolvimento histórico e construção discursiva

É possível que muito das diferenças de perspectiva sobre o ídiche, deva-se à falta de conceitos que descrevam o *continuum* lingüístico. Ora enfatiza-se a unidade do ídiche (sequer diferenciando entre ocidental e oriental). Ora enfatiza-se a conexão entre o ídiche ocidental e o alemão (de maneira que, o ídiche ocidental passa a ser mais próximo do alemão, como muitas vezes indica o nome *judeo-alemão*).

Academicamente estabelece-se a divisão clássica entre o ídiche ocidental (também chamado de ‘ídiche alemão’), falado em áreas como a atual Alemanha, Suíça, Áustria, Holanda e o ídiche oriental (por vezes também simplesmente ‘ídiche’), falado em áreas como as atuais Ucrânia, Rússia, Polônia, sendo que apenas o último apresenta vocábulos de origem eslava em seu léxico.

---

<sup>80</sup> Segundo o noticiário: <http://www.youtube.com/watch?v=io8iDr3hqAA&feature=related>

<sup>81</sup> Trata-se do mesmo grupo que tem uma baixa inclinação a aprender hebraico em Israel e também alemão na Alemanha.

<sup>82</sup> Esta população tem representado uma questão central na mesa diplomática Alemanha-Israel. Recentemente, Israel assinou um acordo com a Alemanha com o intuito de redirecionar o fluxo de emigração russa para Israel.

Comparecem aqui algumas hipóteses de autores sobre o porquê dos desenvolvimentos distintos, o quão próximas estariam estas variantes, e quais as conseqüências desta clivagem interna.

O resgate do termo *judeo-alemão* merece atenção. O autor Frank Stern, que prima pelo resgate da idéia de simbiose judaico-alemã, também gostaria de ver o termo judeo-alemão voltando aos livros sobre o judaísmo alemão. Stern é nascido em 1944 Königsberg (hoje Kaliningrado na Rússia) e hoje é professor da Universidade Ben Gurion em Israel. Segundo este autor, a distância entre judeus alemães e alemães imposta durante o nazismo é reproduzida hoje no mundo acadêmico de forma acrítica. As mesmas categorias usadas pelo nazismo cristalizaram-se para entender o mundo que veio antes dele. Assim, se um texto não está escrito em perfeito alemão padrão, ele logo é rotulado como ‘ídiche’, ou até hebraico. Isto acontece mesmo com textos em alemão escritos no alfabeto hebraico (STERN: 2002:112). No entanto, *o judeo-alemão*, às vezes chamado de ídiche ocidental, nada mais seria do que um dialeto do alemão falado pelos judeus.

Mais rara é hoje a tentativa de interconexão/ explicitação dos laços lingüísticos que unem o ídiche oriental ao alemão. Mesmo assim ela existe subsiste, tanto academicamente, quanto, ao que parece, no debate social. Um exemplo para tanto é a página de discussão do verbete *Yiddish* em inglês na Wikipédia. Lá, da mesma forma que na bibliografia, cada uma destas ênfases acima citadas pode ser encontrada. O termo judeo-alemão foi historicamente, e não é hoje, apenas evocado por seus simpatizantes. Alheio à tendência de nostalgia do ídiche, Hillel Halkin (2002), por exemplo, chamou o ídiche (mesmo o oriental) pejorativamente de ‘*um judeo-alemão*’, o que sublinha tanto a proximidade com o alemão quanto a suposta falta de ‘judeidade’ da língua<sup>83</sup>. Como se espera que o Estado sele a fronteira entre as línguas, e esta não foi a sorte do ídiche, a discussão se perpetua até hoje.

### **3.1. A formação do(s) ídiche(s)**

O termo hebraico *Ashkenaz* já figura no Talmud, onde designa *Germânia*. Desde o século XI refere-se aos judeus que habitavam o espaço compreendido entre o Sena e o Elba, ou seja, a Europa central e especialmente os judeus de língua alemã. O termo indica, portanto, uma etnogênese que está relacionada com o espaço alemão.

---

<sup>83</sup> “In place of Hebrew, the only language common to Jews in all times and places, it (Yiddishism) proposed a Judeo-German that most of the Jewish world did not speak.”

De fato, faz-se necessário refletir com calma a respeito do longo período de permanência dos judeus em territórios alemães. Não se descarta que possa ter havido presença judaica continuamente em regiões de língua alemã desde 321 E.C., de quando data o primeiro documento que faz referência a assentamentos judaicos nas proximidades de Colônia. Pelo menos desde o Império Carolíngio (por volta do ano 800 da Era Cristã) há continuidade comprovada de presença judaica neste território (BREUER:1996:20).

No século X teria ocorrido, no que concordam a maioria das fontes, a intensificação da migração que levou os judeus a atravessarem os Alpes. Não há provas suficientes para afirmar com certeza de onde eles teriam provindo. Muitas são as hipóteses. Alguns mencionam a Sorábia<sup>84</sup>, outros a Babilônia, outros ainda a Grécia, a Itália e Sul da França. Na falta de documentos escritos<sup>85</sup>, estas hipóteses são inferidas pelo que se acredita ter sido o substrato do ídiche, ou seja, a língua falada anteriormente pelos imigrantes judeus. Mas aí também os lingüistas ainda não chegaram a um acordo, de modo que a discussão continua a pleno vapor.

Os três séculos que sucedem a ‘grande travessia’ dos Alpes representam um período de bonança para os judeus. É uma época marcada por bem-estar material e crescimento demográfico em virtude da imigração continuada e de um proselitismo judeu que se desenvolve neste momento, mas que será duramente reprimido até a impossibilidade nos séculos seguintes. Neste momento de prosperidade e tolerância – anterior à radicalização do cristianismo – as populações judias adotam o alemão falado ao longo do rio Reno.

Breuer e Graetz (1996) enfatizam o papel das perseguições, em especial no contexto das cruzadas nos séculos XI e XIII como motores da migração rumo a leste, a partir da qual teriam se desenvolvido as comunidades judaicas ashkenazitas nestes territórios. No entanto, Krough (2001) aponta que o ídiche ocidental e o ídiche oriental têm origens lingüísticas evidentemente distintas, o que quer dizer que o ídiche oriental não se formou a partir do ídiche ocidental, como muitas vezes se dá a entender, a exemplo do esquema de Harshav (1994). Nele, o alemão recebe ‘primeiro uma camada hebraica’, e depois (no leste) uma ‘camada eslavônica’. Alternativamente, Harshav diz que também é possível que a língua substrato do ídiche seja um aramaico fortemente carregado de palavras hebraicas (que testemunharia a origem babilônica dos imigrantes judeus). Também esta

---

<sup>84</sup> Paul Wexler (em: “*The schizoid nature of modern Hebrew: slavic language in search of a semitic past*”, publicado em 1996 em Wiesbaden) causou polêmica ao defender que o ídiche, e por conseqüência o *ivrit* tenham como substrato o sorábio, uma língua eslava. Ela teria sido por duas vezes relexificada. A grande maioria dos autores se opõe à sua teoria.

<sup>85</sup> A trajetória do ídiche é muito difícil de ser retraçada em virtude da falta de provas documentais, sucessivas migrações e expulsões durante a Idade Média e mesmo depois.

hipótese é refutada por Krough, para quem a evidência lingüística deixa claro que o elemento aramaico-hebraico é mais recente no ídiche do que o elemento alemão.

Em contraste com o ídiche ocidental, para quem a ligação é bastante clara, o substrato do ídiche oriental não corresponde a nenhum dialeto do Sul da Alemanha. A hipótese de Krough é que a imigração judaica na Baixa Idade Média para a Polônia encontrou muitas cidades de governo alemão onde se empregava um dialeto colonial fortemente marcado pelo silésio. É este dialeto que caracterizaria a base do ídiche oriental, por encontrarem-se suas características fonéticas e lexicais difundidas em todos os dialetos do ídiche oriental. Ele estaria, porém, ligado aos dialetos de distintas regiões falantes de alemão.

*“Os imigrantes não traziam consigo nenhum ídiche, mas dialetos alemães a depender da região de onde provinham. Um ídiche como língua uma não existia ainda na época da emigração”* (Krough: 2001:10)<sup>86</sup>.

Ao que se poderia acrescentar: da mesma forma como não havia ainda neste período um alemão ‘uno’ ou coeso. Não são apenas as migrações no sentido leste que embaralham a descoberta dos caminhos da ‘língua errante’ (o ídiche). Houve também períodos de volta ao centro da Europa, como foi o caso da Guerra Polono-Sueca, que deixou o leste europeu instável e promoveu um efeito bumerangue.

### **3.2. Da diglossia interna no centro e leste europeus**

No leste europeu, o ídiche é uma língua mais claramente demarcada em relação às línguas circundantes, em geral de base eslava, e funciona, portanto, como um delimitador significativo. Entre a Idade Média e o final do século XIX o ídiche representou, sobretudo, a língua da oralidade. Antes da penetração da Haskalá, o hebraico (ou melhor: *loshn-koydesh*, ‘língua sagrada’, uma fusão de hebraico e aramaico de vários períodos históricos) e o ídiche (ou *mameloshn*, a ‘língua materna’) conviviam em um sistema harmônico, como Harshav, Myhill e tantos outros atestam. Trata-se de uma

---

<sup>86</sup>Tradução minha de: “Die Einwanderer brachten kein Jiddisch, sondern je nach Gegend, aus der sie kamen, verschiedene deutsche Dialekte mit. Ein Jiddisch als einheitliche Sprachform gab es zur Zeit der Auswanderung noch nicht”.

sociedade que viveu, no mínimo, a diglossia interna, afora uma possível diglossia que permitiu manter o contato com o exterior<sup>87</sup>.

Halkin (2002) fala de uma ‘divisão do trabalho lingüístico’. Em geral, existe a associação entre o ídiche como língua das mulheres e como língua inculta, oral e dos analfabetos, enquanto o hebraico seria uma língua exclusivamente masculina e primordialmente sacra/erudita. Ou, diz o autor, cada uma das línguas pode ser associada a uma ‘casta’ (aspas minhas), sendo que uma é a casta sacerdotal e a outra laica ou plebéia. Para o autor de simpatia hebraísta, a complementaridade do sistema sempre já se deu como uma relação hierárquica:

*“The two languages could indeed be compared to a master and a servant, the vernacular performing life’s daily chores under the supervision of the superior tongue that assigned them.”(...)*  
*“Such comparisons, indeed, were more than just metaphors”* (sem página).

Estas linhas genéricas certamente não condizem com a totalidade da experiência ídiche. Como Guinsburg (1996:33) lembra, toda a instrução, do *heder* à *yeshiva*<sup>88</sup>, cujo fim último eram os textos hebraicos, era dada em ídiche, que era também língua presente nas cortes e nas sinagogas. Outra questão em aberto é se esta carga valorativa não é de data mais recente, ou seja, do século XVIII, quando as funções não são mais neutras entre si, mas foram fortemente hierarquizadas em função dos novos valores sociais em voga durante a Haskalá. Iris Parush (2002) defendeu que o hebraico no início da era moderna no leste europeu era uma língua ‘mais morta’ do que comumente se supõe devido ao fato de a elite que dominava o hebraico ser extremamente reduzida, além de promover intencionalmente a ignorância da língua sagrada/ intelectual com fins de dominação da população.

Ao menos na Europa Central, durante o século XV, o judeo-alemão (ídiche ocidental, *Jüdisch-deutsch* ou *yidish-taitsch*) passou a ganhar em importância à medida que o uso do hebraico declinava mesmo para as suas funções específicas. Protocolos jurídicos, regras de abate, canções e prescrições da Halachá<sup>89</sup> deixaram de ser escritas em hebraico para ser codificadas em judeo-alemão, utilizando-se o alfabeto hebraico (BREUER:1996:61). Segundo os compiladores da *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* (1996), situações como esta sinalizam um passo em direção ao ‘tornar-se

---

<sup>87</sup> Uma amostra interessante de isolamento lingüístico do entorno se pode ler nas memórias de Isaac Bashevis Singer (2008). Em plena primeira guerra mundial o pai do autor não era capaz de se comunicar de maneira simples com os falantes de polonês, o que o tornava incapaz, por exemplo, de entender as ordens das autoridades do país.

<sup>88</sup> *Heder* é a tradicional escola elementar judaica. *Yeshiva* é o seminário rabínico.

<sup>89</sup> Lei tradicional judaica.

alemão' dos judeus em território alemão. Diferente dos autores que foram discutidos no primeiro capítulo, em especial Bauman e Volkov, aqui se trata de considerar um processo lento de incorporação ao entorno alemão por meio de traços culturais compartilhados. Pode-se dizer que esta vertente está de acordo com Benedict Anderson (1983), que vê uma Europa onde paulatinamente o marcador religioso deixa de ser preponderante (ou pelo menos onipresente), para dar lugar à língua como marcador fundamental para a definição de grupos. O ponto culminante deste processo, como sabemos, são os movimentos nacional-românticos do XVIII e do XIX.

Afirmar, como faz Stern (2002), que a história judaico-alemã tem mil anos, sugere que no século X já havia judeus alemães (e não primordialmente judeus vivendo em espaço alemão). Já Fishman (1981) afirma que são mil anos de ídiche<sup>90</sup>, fazendo crer que neste momento já havia a 'mistura' lingüística característica do ídiche, ou então que todo alemão salpicado/carregado com palavras hebraico-aramaicas já é ídiche.

#### **4. Haskalá e anti-semitismo: o impacto sobre as línguas judaicas**

A moderna condição judaica tem, como já vimos, muito a dever a processos que se deram no interior de países de língua alemã e em especial, em Berlim como centro da Haskalá. Também a moderna valorização e detração das línguas judaicas tem aí o seu início.

É a Alemanha que devemos nos voltar para entender a clássica frase lapidar sobre o destino do ídiche, cunhada em 1899 por Leo Wiener: *“não há provavelmente nenhuma outra língua (...) sobre a qual se tenha amontoado tanto opróbio”* (HARSHAV: 1994:90). Da mesma maneira, a luta por aceitação em uma sociedade não-judaica por meio da adequação lingüística é emblemática nos países de língua alemã. Em outras palavras, no espaço alemão e em processos que envolvem diretamente os judeus alemães, são desenhadas as linhas gerais do destino reservado à tríade que contém as duas línguas dos judeus ashkenazitas e mais a língua 'de assimilação' paradigmática: o alemão. Uma vez definida pela Haskalá, a nova hierarquia lingüística, que promete estar em consonância com a adequação à modernidade, irá se difundir também pelo leste europeu.

---

<sup>90</sup> O livro (enorme!) por ele organizado chama-se *‘Never say die! A thousand years of Yiddish Life and Letters* (1981). Fishman é um grande sócio-lingüista da atualidade, que tem uma franca simpatia pelo ídiche.

#### 4.1. Entre ocidente e oriente: nação alemã, Herder e as línguas judaicas

A formação do moderno nacionalismo alemão – que precedeu o Estado alemão (de Bismarck) em aproximadamente cem anos – é contemporânea à Revolução Francesa e à invasão napoleônica. Ao longo do século XVIII, em virtude da difusão das idéias iluministas, um novo mapa simbólico da Europa foi desenhado. A Revolução Francesa veio impor concretamente o redesenho antes já feito pelos viajantes – a Europa foi partida entre um ocidente ilustrado e um leste retrógrado, bárbarico, ‘sub-desenvolvido’. Apesar de o autor de *‘Inventing Eastern Europe’* (WOLFF:1994) incluir a ‘Alemanha’ (ou as regiões falantes de alemão) do lado ocidental desta fissão, o historiador alemão August Winkler (2002) considera que o movimento nacional alemão deu de si todo o esforço para tornar esta inclusão uma verdade<sup>91</sup>. Modernizar-se era então incluir-se no mapa da civilização e deixar para trás a ‘condição oriental’.

Do ponto de vista lingüístico, antes da Revolução Francesa, as cortes alemãs empregavam o francês. Até então, o alemão havia sido considerado uma língua bárbara, justaposição deselegante de balbucios, incapazes de expressar pensamentos elevados. Isto pareceu inadmissível à nova classe intelectual, solidamente enraizada na classe média (ELIAS: 1997), e que encabeçou a formulação da moderna nação alemã.

Os literatos Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Johann Wolfgang von Goethe (1740-1832) e Friedrich Schiller (1759-1805) lançaram-se a um projeto de sofisticação da língua. Ao mesmo tempo, intelectuais como Johann Gottfried von Heder (1744-1803) e Wilhelm von Humboldt (1767-1835) buscaram definir a nação em termos lingüísticos. Norbert Elias (1997) e Arendt Kremer (2008) consideram este momento como um momento de uma elaboração generosa da idéia de nação alemã. Ela teria sido definida como formada por aqueles que falassem *alemão, sendo que o alemão podia ser aprendido*. Outro conceito foi capital para *‘a verdadeira vanguarda de um povo’*, como Hannah Arendt definiu os intelectuais deste período. *Bildung* – educação, formação – se diferenciava de uma instrução pura e simples por compreender uma dimensão espiritual e moral. Baseada que estava em uma vontade espontânea individual, podia em tese também ser perseguida por qualquer homem que fosse<sup>92</sup>. Esta noção, assim como o nascente movimento nacionalista como um todo, estava permeado pela vontade de opor àquilo que foi interpretado como a ‘artificialidade’, a ‘anti-

---

<sup>91</sup> Em que medida ela logra fazer isto é um capítulo à parte. Para Winkler (2002), por exemplo, o nacional-socialismo seria uma reminiscência de barbárie (e por assim dizer ‘oriental/feudal’). Note-se como esta linha colide frontalmente com a conexão que Bauman ou Arendt fazem entre barbárie e modernidade.

<sup>92</sup> Digo ‘homem’ intencionalmente, já que as mulheres de forma geral ainda estavam excluídas desta proposta.

naturalidade' dos hábitos da corte francesa e por extensão das cortes alemãs, incluindo a *forma de conhecer* que aí se praticava. Da mesma maneira opôs-se a noção de *Kultur* (cultura) a de civilização.

Grossman (2000) e Volkov (2001) hesitam em classificar Herder e Humboldt como generosos humanistas, pelo menos no tocante à sua posição em relação aos judeus e em especial às línguas judaicas. É como se, além de 'elevar' a língua alemã por meio de obras eruditas de filosofia, literatura e ciência, a 'maquinaria' intelectual usada para distanciar-se do oriente e aproximar-se do ocidente incluísse um orientalismo de um tipo específico, o orientalismo alemão. Diferente do Orientalismo descrito por Edward Said (1978), ele tinha como objeto uma população interna da qual tinha de dar conta intelectualmente. Deste ponto de vista, Herder e Humboldt podem ser vistos como precursores dos detratores anti-semitas do século XIX, que escolheriam a língua como um lócus privilegiado para ferir, atacar os judeus.

Herder foi bem sucedido ao despontar em meio ao Iluminismo como um crítico da noção retilínea e única de progresso. Ao invés disto, propôs um sistema de pensamento em que as culturas tinham especificidades e caminhos distintos, o que leva muitos a considerá-lo, ao lado de Rousseau, como um precoce fundador do romantismo. No entanto, o filósofo e lingüista partilhava de uma visão corrente em sua sociedade, que voltava aos judeus o seu desprezo. Na teoria herderiana a língua expressa o caráter de um povo. No caso judeu, o ídiche (ocidental) denunciava, por sua natureza evasiva, um caráter moral duvidoso, dissimulado e enganoso, supostamente equiparável aos seus falantes. O hebraico bíblico, ao contrário, evocava a mais profunda admiração em Herder, que se via, por ser cristão, também como um herdeiro deste legado. O hebraico, seguindo sua lógica, era fruto da mente de um povo genial.

A originalidade de Herder está menos na apreciação contraditória que fazia das duas línguas judaicas do que em sua teoria, que era capaz de explicar também este impasse. Herder, assim como Humboldt, via as línguas como entidades 'orgânicas', o que para ele queria dizer, que se desenvolviam 'naturalmente' com os seus respectivos povos, sob condições geográficas específicas. Desenvolvida em um lugar geográfico específico, cada língua correspondia a um povo, este povo por sua vez era a base 'natural' de uma nação. Língua e pensamento, desenvolvidos juntos ao longo de séculos, tinham uma correspondência precisa entre si, além de evidenciar um caráter. Longe de seu lugar original, os judeus sofreram apenas as conseqüências degradantes do desenraizamento, ***como a degenerescência do ídiche permitia entrever***<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Humboldt não chegou a se debruçar especificamente sobre o ídiche. Deixou claro, no entanto, que segundo a sua valoração analítica das línguas, aquelas que fundiam troncos lingüísticos diversos em uma única estrutura, tal como

## 4.2. Vilipendiamento do ídiche e elevação do hebraico: Haskalá e contexto alemão

Moses Mendelssohn (1729-1786), o símbolo maior da Ilustração judaica, a Haskalá, apostou na incorporação inclusiva dos judeus à nação alemã. Autores como Volkov (2001) e Grossman (2000) frisam que a vontade de Mendelssohn de ser um cidadão alemão deveria andar de braços dados com a sua fé mosaica, mas que se expressaria apenas em âmbito privado.

Mendelssohn instou os judeus a aderirem a Haskalá e a buscarem a integração na sociedade alemã por meio de *Bildung* e *Kultur*, ou seja, educação secular nos moldes propostos pelo Iluminismo alemão. Com um intuito pedagógico, Mendelssohn traduziu a Torá para o alemão. No novo livro, o original hebraico se encontrava lado a lado com a versão em alemão. Antes disso, havia apenas uma tradução protestante do hebraico (por Lutero) e traduções judaicas para o ídiche. Era como se Mendelssohn indicasse que os judeus podiam escolher entre duas línguas puras: hebraico bíblico ou alemão padrão<sup>94</sup>. A este hebraico bíblico Mendelssohn emprestaria usos revolucionários: passaria a moldá-lo para a instrução e comunicação laicas. A primeira revista moderna em hebraico, *Ha Measseaf*, foi por ele editada em Dessau. Ao mesmo tempo, publicou numerosas obras filosóficas em alemão.

Ainda que fizesse uso do ídiche ocidental para seus propósitos privados, Mendelssohn descartou esta língua/dialeto como língua de instrução. É possível alegar que o filósofo judeu incorporou preceitos externos. De fato, ele participou do *Zeitgeist* de uma época<sup>95</sup>. O fato de que o ídiche ocidental/ judeo-alemão possa se assemelhar mais a um dialeto alemão do que a uma língua para alguns autores, e que sua conexão com o alemão falado na Alemanha seja tida por alguns autores como mais significativa do que os laços que o unem ao ídiche oriental, não altera o fato de que, no espaço lingüístico alemão, ele foi mais incisivamente atacado do que os ‘demais dialetos’.

*“Com o início da ilustração entre os judeus alemães, ele (o ídiche) tornou-se o feio símbolo de tudo quanto impedia os judeus de entrarem na sociedade ocidental civilizada.”* (HARSHAV: 1994: 90)

---

as línguas ciganas, ocupavam a base da hierarquia lingüística tal como ele a concebia. A respeito da postura de Herder e Humboldt em relação aos judeus e ao ídiche pode-se consultar Grossman (pp. 28-74).

<sup>94</sup> É relevante notar que o hebraico empregado pelos rabinos à época estava fortemente carregado de termos mishnaicos, ou seja, de hebraico desenvolvido na Idade Média e razoavelmente distante da gramática e do léxico do hebraico bíblico. Para Stern (2002), a escolha pelo alemão padrão fazia sentido já que, itinerantes desde fins da Idade Média, os judeus tinham mais consciência dos diversos dialetos alemães e de sua unidade do que os próprios alemães.

<sup>95</sup> Além disso, desde 1739 já havia pressão de autoridades alemãs para que os judeus abandonassem o ídiche em favor do alemão (VOLKOV:2001:87).

Os judeus alemães, recém inventados segundo Grossman (2000), ou recém incorporados segundo Stern (2002), aderiram ao chamado de Mendelssohn, da Haskalá e da *Aufklärung*<sup>96</sup>. Kremer (2007:32) estima que por volta de 1860 a quase totalidade dos judeus em território alemão já dominassem a língua padrão. Esta acorrida à língua foi acompanhada por uma acorrida à educação formal e ao longo do século XIX os judeus alemães em geral integraram-se solidamente à classe média. Emergiram *de párias a parvenus*. Apesar dos esforços de Mendelssohn, o hebraico acabou por funcionar apenas como uma ‘ponte’ para o alemão padrão. O processo de aprendizagem do alemão provocou inclusive a desistência gradual do hebraico como língua litúrgica e ritual (VOLKOV:2001:89).

#### 4.3. *Deutschjuden, Ostjuden* e o anti-semitismo

Por outro lado, a aquisição de um perfeito alemão padrão (*Hochdeutsch*) não blindou os judeus alemães dos ataques anti-semitas, ainda menos no campo lingüístico. Durante o século XIX, uma crítica recorrente aos judeus, vindas do campo anti-semita, era de que seriam ‘sobre-educados’, ‘pseudo-cultos’, etc. (VOLKOV:2001:176). Além disso, eram acusados de ‘artificialidade’, ‘anti-naturalidade’, ‘afetação’, etc. Mas, se qualquer entonação ídiche viesse à tona, os anti-semitas os equiparariam aos seus ‘vergonhosos’ primos do leste: sua ‘verdadeira natureza’ estaria revelada.

Como conseqüência da aspiração e do sucesso de incorporação à sociedade gentia, os judeus alemães haviam se diferenciado e desejado o distanciamento dos judeus do ‘leste europeu’, vistos como presos, em sua maioria, à vida tida como miserável e inculta (*ungebildet*) do *shtetl*<sup>97</sup>. Como os judeus alemães participaram do movimento intelectual que formulou o conceito de *Kultur* e *Bildung*, estavam em condições de repassar o estigma de ‘bárbaro’ e ‘atrasado’ para os povos do leste europeu em geral, e especialmente aos judeus que identificavam com o seu próprio passado vergonhoso. O termo *Ostjuden*, literalmente ‘judeus do leste’, passou a carregar todo o desprezo sentido pelos *Deutschjuden* (judeus alemães)<sup>98</sup>. A língua havia se constituído como o muro simbólico que separava os judeus ‘cultos e bem-sucedidos’ dos países de língua alemã dos demais judeus a leste. De um lado,

---

<sup>96</sup> Iluminismo em alemão.

<sup>97</sup> Aldeias ou pequenas cidades no leste europeu com alto percentual de habitantes judeus, antes da Shoá.

<sup>98</sup> Embora termo tenha tido primariamente esta conotação entre os judeus alemães, ele será resignificado com a emergência do sionismo.

falava-se uma língua de cultura, o alemão, do outro, ‘balbucios barbáricos’ considerados ‘alemão corrompido’, o ídiche.

*“O ídiche tornou-se alvo do condescendente gracejo para a maior parte dos judeus... (de) piadas e um certo escárnio distanciado, pois o ídiche era, claro, a língua dos Ostjuden (...). Era arrogante, barulhento, e indicava um comportamento impertinente em locais públicos, assim como o hábito judeu de “falar com as mãos” (BAUMAN:1999:143).*

Tanto para Elias (1997), quanto para Kremer (2007) e Arendt (1951) o nacionalismo alemão sofre uma mutação no último quartel do século XIX, quando o recém-nascido Estado alemão se vê transformado em uma potência militar européia e a aristocracia prussiana passa a encabeçar a nação alemã. Isto terá repercussões no decadente Império Áustro-Húngaro, onde a idéia do pan-germanismo toma força. Neste contexto, as investidas anti-semitas do final do século XIX levam os judeus alemães à fundação do CV (em 1893), que prima pela conservação do idioma alemão, e insiste em uma ideologia nacional ‘anacrônica’, ou seja, de invocar uma nação alemã a partir do primado lingüístico. Uma pequena minoria volta-se para o sionismo. Com isto, inicia-se um amplo movimento de reconstrução da imagem do judeu alemão, que no sionismo toma a forma do interesse pelos ‘irmãos do leste’, para usar uma terminologia êmica. E do interesse pelos ‘irmãos do leste’ nasce o interesse renovado no hebraico e no ídiche, como se terá a oportunidade de constatar no terceiro capítulo.

#### **4.4. Uma digressão: nativos ou estrangeiros? Oriente ou ocidente?**

Antes que se possa passar à repercussão da Haskalá e dos eventos nos territórios alemães no leste europeu é necessário matizar algumas questões. Trata-se da tese de Shulamit Volkov (2000), para quem os ‘judeus alemães’, que deveriam ser incorporados com a emancipação desde o final do século XVIII até o começo do século XX (quando as condições políticas e econômicas dos judeus do leste tendiam a ser piores) seriam em grande parte judeus recém-imigrados à Alemanha ou a Cisleitânia. Especialmente Berlim e Viena tornaram-se centros de atração para consecutivas levas migratórias de judeus provindos do leste europeu. Mesmo os liberais alemães haviam hesitado em garantir a emancipação aos judeus porque sabiam que assim se tornariam um foco de atração para a

grande massa dos judeus do leste. Este influxo migratório não foi significativo numericamente nem se consideradas as proporções da população alemã, nem se consideradas as proporções da população judaica a leste. Mas foi significativa para a pequena comunidade judaico-alemã.

Este dado altera sutilmente o debate acerca da natureza do ídiche, quase que abandonado pelos judeus alemães, e acerca da antiguidade da presença dos judeus no espaço lingüístico alemão. No entanto, cabe notar que, se com o passar do tempo a maioria dos judeus alemães tivesse de fato antepassados próximos provindos do leste europeu, então também é possível que eles tenham emigrado a partir de áreas onde já estavam sujeitos a um processo de germanização (VOLKOV:2000). Com exceção dos extremos geográficos em cada lado, e a despeito da força simbólica dos termos, havia uma grande área em que ‘*Ost*’ (oriental) e ‘*West*’ (ocidental) eram termos fluidos, não exatos, já que havia grande mobilidade de pessoas (no sentido leste-oeste) e de símbolos (em ambos os sentidos).

Em especial na atual Polônia, já que sua porção ocidental havia passado para domínio prussiano após a vitória da Santa Aliança, e também nos domínios do Império Austro-Húngaro, como a Galícia e a Bukowina, que eram tidos como ‘leste europeu’ mas estavam sob forte influência vienense. Isto se deveu a uma aliança formada entre a dinastia alemã dos Habsburgo e os judeus que habitavam territórios de maioria eslava. Esta aliança tinha em vista germanizar os judeus para enfraquecer os ímpetus nacionalistas nos referidos territórios.

## **5. Difusão da Haskalá e as línguas judaicas no leste europeu**

A Haskalá, chamada *Haskole* em ídiche, começou a penetrar no leste europeu, notadamente no Império Russo, no período que sucede a data que Guinsburg (1996:27) estabelece como o período de consolidação da língua ídiche como língua autônoma, ou seja, por volta de 1750. À diferença do que aconteceu na Europa central, o poder de penetração da Haskalá entre a população era aí menor, assim como era menor sua velocidade de propagação.

Alemão e hebraico foram também aí identificados com os ideais da Haskalá. Mas, ao passo em que nos países de língua alemã o hebraico tenha funcionado mais como uma ‘ponte’ para a aquisição do alemão padrão, no leste a tradição da escrita e erudição laica em hebraico perduraria por mais tempo.

Segundo Iris Parush (2004), também no leste europeu o hebraico havia sofrido o

encolhimento de seu uso. A língua hebraica bíblica, ‘purificada’, tornou-se a arma de uma proto-elite *maskilim* (nome dado aos adeptos da ilustração judaica) para promover a educação, a secularização e europeização e assim confrontar a estabelecida elite rabínica. Esta, por sua vez, apoiou-se no discurso da (não-)violação da língua sagrada para se opor às novas forças que sopravam do oeste.

Paradoxalmente, para combater o ídiche foram escritos textos em ídiche, já que nem alemão nem hebraico estavam tão acessíveis. Assim, o ídiche também ganhou espaço como instrumento da Haskalá. Tornou-se, ao mesmo tempo, veículo de propagação e de reação à Haskalá (como língua profana tradicional).

Mas, por muito tempo, o estilo elevado do ídiche tendeu a aproximar-se do alemão padrão (HARSHAV:1994:80). A importação de palavras ‘modernas’, e mesmo de estruturas, foi bastante intensa durante o século XIX, o que teve como efeito:

*“(que existisse) um padrão escondido, uma influência alemanizante (daytshmerish) encoberta, que se tornou um fator primordial de regulamentação alcançado pelo ídiche escrito, mas também uma força predominante de inibição do desenvolvimento das características singulares da língua ídiche”* (SCHAECHTER in: FISHMAN:1970:691)<sup>99</sup>.

O último quartel do século XIX provou-se decisivo também a leste do ‘muro lingüístico’, onde os pogroms eram a expressão de uma outra modalidade de anti-semitismo. No contexto dos países eslavos, aguçava-se o despertar da ‘consciência nacional’. Este ambiente propiciou o nacionalismo judaico e com ele a reação ídiche. No Império Áustro-Húngaro, onde se impedia antes que ‘ídiche’ fosse declarado como língua materna (já que não era reconhecido pelas autoridades como uma língua), a população judaica pressionou até que no início do século XX a burocracia se viu obrigada a ceder.

Florescia a moderna literatura ídiche, na pena de nomes como Sholem Aleichem (1859-1916), Isaac Leib Peretz (1852-1915) e Mendele Mocher Sforim (1836-1917). Estes autores, assim como muitos outros, foram responsáveis simultaneamente pela modernização e adequação literária do ídiche e do hebraico, motivo que leva alguns estudiosos a falar de ‘uma literatura em duas línguas’. Não obstante, mesmo durante o período áureo da produção literária no leste europeu, estes autores sentiam-se obrigados a justificar o porquê de escrever em ídiche (FISHMAN:1981:37).

---

<sup>99</sup> Tradução minha de: “(There exists) a hidden standard, a covert *daytshmerish* influence, which became a primary regulating factor in the uniformity attained by written Yiddish (WritY), but also a major inhibiting force in the development of the unique characteristics of the Yiddish language”.

Para a língua hebraica, o esforço literário levou à sua maior flexibilização, com Mendele elaborando o ‘hebraico total’, que além daqueles de extração bíblica, fundia também estruturas e vocábulos de outros períodos. Para o ídiche, isto significou um esforço de *Ausbau*, conceito originalmente formulado por Heinz Kloss (1904-1987) para designar línguas que tem de ‘desconstruir-se’ de outra, mais poderosa, de modo a não ser mais consideradas dialetos. (FISHMAN: 1970:391). Era a vez, portanto, de ‘purificar’ o ídiche em relação ao alemão.

À medida que se aproximava a virada para o século XX, são tomados intentos no sentido da planificação das línguas judaicas. Intensifica-se a passagem às línguas de assimilação no leste, a emigração em massa, bem como suas reações na forma de hebraísmo e idichismo, sionismo e bundismo.

Sobre a dinâmica do ídiche no período pós-Haskalá Jacó Guinsburg escreveu belamente:

*“Na verdade, trata-se de uma curiosa dialética lingüística em que o fechamento resultou em abertura, o caracterizante nacional no caracterizante internacional, o arcaizante no modernizante”* (1996:36).

### **5.1. A Guerra das Línguas no princípio do sionismo**

Já no final do século XIX se localiza o ponto de partida da *Guerra das Línguas*. No caso do ídiche, seus defensores deveriam ser capazes de elaborar uma língua culta e autônoma, além de convencer o maior número de pessoas de que isto era de fato possível. Enquanto isto, o desafio dos defensores do hebraico era tornar ‘falável’ uma língua escrita, e convencer um amplo público de que isto era factível e desejável. Os sionistas hebraístas voltariam os seus olhos para a diminuta comunidade judaica ashkenazita da Palestina, recém-imigrada, que realizava em Eretz Israel (a terra de Israel, em hebraico) o sonho almejado.

Em seu princípio, também o movimento sionista abrigou a polêmica da *Guerra das Línguas*. Judeus do leste europeu deveriam posicionar-se em relação a ela, assim como os judeus alemães que entraram para as suas fileiras. Por meio de três periódicos sionistas deste período acompanharemos como o debate se do campo falante de alemão.

## TERCEIRO CAPÍTULO

### Uma incursão na imprensa sionista em língua alemã 1897-1914: representações do hebraico, ídiche e alemão

#### 1. O sionismo: especificidades de um nacionalismo europeu

A historiografia acerca do moderno sionismo<sup>100</sup> divide-se em muitas vertentes, o que por sua vez reflete, de maneira análoga ao que ocorre com o balanço da assimilação, as múltiplas interpretações dos próprios judeus a respeito de sua história. Toda narrativa que tem por objeto o sionismo vê-se diante da opção de reconstituir nexos primordialmente a partir do contexto europeu em que foi gestado, durante a época que foi cunhada como a ‘era dos nacionalismos’, ou então a partir da própria linha histórica judaica, sua consistência histórica como nação, por vezes decadente ou esquecida, mas que remete ao tempo bíblico, pré-diaspórico. “Ano que vem em Jerusalém!” – um voto que a depender do autor é visto como um enunciado de fé religiosa, ou da lembrança sempre presente da unidade nacional.

A ênfase no contexto europeu sublinha um terreno comum para comparações vis a vis os outros movimentos nacionais europeus. De fato, há muitas linhas de continuidade. A tensão entre exclusivismo e universalidade, ou então dito de outra forma, entre ideais étnicos e ideais civis está presente em todos os movimentos deste período. O mesmo pode-se dizer sobre a tensão entre rejeição das instituições religiosas aos ideais nacionalistas e a posterior incorporação de símbolos e idéias próprias à cosmologia religiosa ao ideário nacional e, portanto, uma convivência e complementariedade de ambas.

Seguindo a mesma lógica desta linha, porém ampliada, Anita Shapira<sup>101</sup> deixou claro como os movimentos sociais de final do século XIX e início do século XX, ou seja, basicamente os diversos

---

<sup>100</sup> Por vezes, traça-se a diferença entre ‘sionismo’ e ‘moderno sionismo’, já que houve outros momentos na história em que grupos judaicos emigraram à Terra Santa. Para Brenner (2002b) a motivação então era especificamente religiosa e não tinha um conteúdo nacional tal como se estabeleceu na modernidade. Nesta dissertação ‘sionismo’ é sinônimo de moderno nacionalismo judaico.

<sup>101</sup> In: [www.hagshama.org.il](http://www.hagshama.org.il), consultado em 20.11.2009.

movimentos socialistas e os diversos movimentos nacionais (frequentemente combinados entre si) participaram de um mesmo *Zeitgeist* revolucionário de ímpeto salvacionista em escala mundial. Este período coincide com o período que se estende desde a inauguração da Organização Mundial Sionista até a consolidação do Estado de Israel, em 1948. Visto desta perspectiva, o sionismo é um fruto das convulsões de seu tempo, ao qual está plenamente integrado. O ideal de salvação sionista é um entre muitos.

Também oferece um plano comum de comparação do sionismo com os outros movimentos nacionalistas europeus o discurso de mobilização de mitos, tantas vezes inspirados pela vontade de voltar a um passado mítico-inventado, idealizado por sua grandeza-pureza-ancestralidade. O retorno à Sião teria como contraparte, por exemplo, a Idade Média romantizada do nacionalismo alemão ou a Idade Antiga de poder e esplendor no caso italiano ou grego<sup>102</sup>. A tendência de buscar explicações para o nacionalismo judaico nas semelhanças com os demais fenômenos europeus não deixa de ser uma bem-sucedida empreitada de ‘normalização’ acadêmica e historiográfica do sionismo<sup>103</sup>.

Apesar do evidente parentesco entre o nacionalismo judaico e seus irmãos europeus, alguns motes permanecem específicos a ele, pelo menos nas proporções em que se apresentam. Eles remontam à história pré-européia e a sua rastreabilidade por meio do testemunho escrito: os livros religiosos e em especial a Torá ou Pentateuco. Remontam também ao largo período de presença na Europa, onde no contexto de uma cosmologia judaico-cristã em parte os judeus foram tornados excepcionais, em parte aspiraram a um estatuto que os distinguisse dos cristãos/ gentios circundantes. Como tivemos a oportunidade de ver no primeiro capítulo, o estigma e a persistência desta idéia não se dissolveu com a modernidade, mas ganhou novos contornos em especial no interior do discurso anti-semita bem como na auto-percepção judaica.

O agudo desejo por normalização que deu o tom do projeto sionista é uma resposta ao estigma da exceção. Como Hedva Ben Israel notou, este desejo convive paradoxalmente com a aspiração à exclusividade de fundo religioso, baseada na idéia do povo escolhido, sendo que ambos são expressões legítimas do sionismo<sup>104</sup>. Nem tão paradoxal parece esta conjunção, se levamos em conta,

---

<sup>102</sup> A fábula da consciência nacional emergindo da humilhação e do aviltamento da identidade infligido por outrem, e que depois é positivada no interior do movimento nacional também é muito recorrente – e seria cada vez mais com a escalada dos movimentos de libertação nacional na periferia do capitalismo durante o século XX. O anti-semitismo atuou em certo sentido de forma semelhante, o que por sua vez produziu um efeito semelhante de recuperação da identidade. O conteúdo do anti-sionismo, no entanto, associava a inferioridade a antigos estigmas de exceção.

<sup>103</sup> Até a década de 1990 era comum que o sionismo não constasse nas obras dedicadas aos nacionalismos do século XIX, mesmo quando estas eram escritas por autores judeus.

<sup>104</sup> BEN ISRAEL:2003:93. A sumarização do que se singulariza do nacionalismo judaico também é inspirada nesta autora. Agradeço à professora Marta Topel pela indicação de leitura.

a partir do que nos diz a própria autora, que a presença de uma ‘relação privilegiada com o divino’ integra boa parte dos discursos nacionalistas<sup>105</sup>. Que, aos olhos alheios, esta relação privilegiada dos judeus nacionais com Deus seja mais perceptível, pareça talvez menos aceitável, deve-se talvez justamente à dificuldade de pensar os judeus a partir dos padrões estipulados e em última instância à longa história de excepcionalidade, percebida e vivida.

Dois elementos adicionais singularizam o nacionalismo judaico: a extrema diversidade interna de vertentes e correntes e a grande oposição histórica ‘interna’ à idéia mesma de sua existência<sup>106</sup>. Ambos encontram paralelos nos demais nacionalismos. Mas são tão pronunciados no caso judaico porque se originam da fragmentada experiência judaica. A multiplicidade de diásporas, distribuídas ao longo de vários territórios, trouxe experiências díspares para dentro do sionismo. O efeito de uma parcela da população entender o judaísmo antes como religião, legado cultural ou descendência, sem que isto desembocasse em uma conseqüência nacional, foi muito significativo para o próprio desenvolvimento do sionismo, que nunca chegou a se impor sobre o conjunto dos judeus<sup>107</sup>. Estas questões, de grande magnitude para o conjunto da população judaica, foram levadas para dentro do sionismo em seu começo, seja na forma de versões suavizadas deste nacionalismo, seja na forma de uma radicalização em sentido oposto. No momento de constituição do sionismo foi de especial relevância a dicotomia entre judeus alemães e judeus do leste europeu.

Em termos do debate sobre as línguas judaicas, o ídiche se tornou sinônimo da excepcionalidade judaica, com tudo de feio e humilhante a ela associado, seguindo a herança deixada pelos maskilim. O seu avesso, a junção mitológica entre passado e futuro, a ansiada normalização, teve no hebraico o seu símbolo.

### **1.1. Os judeus alemães e o sionismo**

Em alguns livros o nacionalismo judaico é identificado mais diretamente com o congresso fundado em 1897 em Basiléia, na Suíça alemã. Desde o Primeiro Congresso Sionista, cada uma das comunidades judaicas ao redor do mundo estava representada, mas no princípio, o congresso era

---

<sup>105</sup> Embora a relação privilegiada com o divino componha o discurso de muitos nacionalismos, a rastreabilidade e persistência do mote do ‘povo escolhido’, mediado através de livros considerados sagrados, são singulares.

<sup>106</sup> O que equivale a dizer que muitos que seriam compreendidos por este projeto nacional o descartam.

<sup>107</sup> Some-se a isto a falta de um núcleo territorial e populacional claro, o que funcionou como um empecilho para que aos olhos de judeus e europeus em geral o moderno modelo nacional europeu parecesse adequado ao caso judeu.

concebido e moldado por judeus alemães. Durante a primeira década de existência, o congresso quase sempre foi sediado em países de língua alemã. Seu idealizador, o jornalista e dramaturgo austríaco Theodor Herzl<sup>108</sup>, foi também a personagem mais celebrada do movimento até a sua morte, em junho de 1904. Para fins de narrativa historiográfica, Herzl pode ser apropriado como uma figura que faz jus à coletividade judaica, ou então como um protótipo de um judeu cosmopolita sem nenhuma identificação específica com o judaísmo<sup>109</sup>. Mais do que isto, Herzl tende a ser retratado como o exemplo de um judeu alemão no sionismo. Michael Brenner o retrata de acordo com o último padrão. Herzl teria desejado um Estado judeu para poder saborear um bom Apfelstrudel em um café à moda vienense com vista para o Mediterrâneo<sup>1</sup>. Mais feroz do que esta censura a Herzl é outra igualmente encontrável. Alguns chegam a argumentar que o sionismo herzeliano seria mais uma artimanha dos judeus alemães para “se livrar” dos judeus do leste, os incômodos e ruidosos primos indesejáveis. Ou então, o que é ainda pior, um plano para salvar a Europa dos judeus (BRENNER:2002b).

Por vezes fala-se de um ‘proto-sionismo’, que surgiu no Império Russo, notadamente na cidade que foi também centro do renascimento literário do hebraico: Odessa. A Conferência dos “Amantes de Sião” (Hovevei Zion) de 1883 em Kattowitz, hoje na Polônia e então na Alemanha, é vista por muitos como precursora do congresso sionista. Como consequência deste ímpeto sionista anterior ao congresso, a Primeira Aliyah (1881-1903), leva migratória que abrangia judeus romenos e russos, chegou à Palestina. Este sionismo é por vezes apresentado como mais fiel ‘à alma do projeto sionista’, de modo que pode até sobrepujar a memória de Herzl. Ele está mais identificado com o espírito que tomaria conta do sionismo décadas mais tarde: o espírito pioneiro que é resgatado, via de regra, por aqueles que com ele se identificam.

Mark Gelber (2002) buscou recuperar um proto-sionismo alemão de cunho hebraísta, que se desenvolveu em paralelo com o proto-sionismo do Império Russo. Nos anos que se seguiram ao congresso, falou de um sionismo alemão que sequer foi representado por Herzl, e que conheceu o seu ápice como a variante alemã do sionismo cultural, normalmente associado apenas com o hebraísmo russo e seu líder, o jornalista e filósofo de Odessa, Achad Ha Am (GERLBER:2000). Na mesma toada que Frank Stern (2002), para quem a associação do ídiche com o alemão, bem como a profunda

---

<sup>108</sup> Herzl nasceu na cidade de Pest, na Hungria, que então era parte do Império Austro-Húngaro. Entendia-se como um vienense, cidade para qual mudou ainda na infância. Entre outras coisas, Herzl não fez seu *bar mitzvah*, e não deixou circuncidarem seu filho varão, Hans. Há inúmeras biografias interessantes sobre ele, dentre as quais posso destacar “*Wenn ihr wollt ist es kein Märchen*” de J. Schoeps (1995).

<sup>109</sup> Veja-se, por exemplo, este trecho retirado do sítio da WZO (World Zionist Organization): “There were those who regarded him as a politician, who acted as a gambler and sought to establish a Jewish State at one fell swoop; a person who lived in different cultures, Jewish, Hungarian and German- and was alien to all of them.” In: ELBOIM-DROR em: wzo.org.il. Acesso em 20.11. 2009.

simbiose judaico-alemã, foi soterrada na historiografia como consequência da herança do período nazista, Gelber afirma que algo parecido aconteceu com esta variante alemã do sionismo (cultural).

“Over time it has been forgotten, and it is fair to say that in the last half-century, that is since nazi period, it has been mostly eradicated. After the rise and fall of Nazism and after the widescale tragic destruction or exodus of the masses of Jews who once comprised East and Central European Jewry, the possible association of Zionism with German culture has become taboo among Jews in general.” (GELBER:2000:5).

Para o autor, o sionismo alemão, que abrigava uma perspectiva alternativa daquele sionismo que se tornaria hegemônico depois, é tão legítimo quanto qualquer outro sionismo. Na fronteira entre o sionismo e a cultura européia, criou bens culturais para ambos os contextos, e foi descartado por ambos depois que se separaram em definitivo.

Não se referindo especificamente ao sionismo cultural, mas ao movimento sionista alemão em seu conjunto, Michael Berkowitz (1993) falou de uma ‘simbiose sionista-alemã’ na primeira década depois de 1897. Calcada na estratégia de Herzl, que sublinhava que ser sionista era completamente compatível com ser um bom cidadão alemão, esta simbiose teve por vezes como papel mais reinventar a identidade judaico-alemã<sup>110</sup>, e positivá-la diante dos ataques anti-semitas, do que propriamente levar os judeus alemães a fundirem-se com os demais em uma terra distante. Como uma das consequências deste contato íntimo estão algumas estruturas do Congresso Sionista, como os *Commers*, festas pós-expediente baseadas nas agremiações estudantis alemãs. Estas festas, regadas à cerveja como na sua versão original, serviam como meio para estreitar a intimidade entre os recém chegados. Nelas entoavam-se canções patrióticas alemãs, tal e qual, porém substituindo ‘Alemanha’ por Israel. LAURENS (1998:59) lembra que o alemão foi a língua dominante dos sionistas. Em alemão estavam os discursos, os protocolos estenografados e a imprensa oficial. O motivo pelo qual estes ‘excessos simbióticos’ foram bem tolerados no início deve-se à imagem ainda não (tão) arranhada do judeu alemão como um judeu modelar. *Bildung*, cosmopolitismo, e *habitus* de classe média bem assentada eram então objetos de desejo daqueles que se interessavam pelo sionismo<sup>111</sup>, que neste aspecto é caudatário da Haskalá berlinense.

---

<sup>110</sup> Shulamit Volkov (2001) e Frank Stern (2002) também acreditam que boa parte dos judeus alemães associados ao sionismo buscavam elaborar sua própria identidade no contexto alemão, que não pretendiam deixar.

<sup>111</sup> Em franca oposição ao bundismo, que ressaltava valores e hábitos proletários.

Nem todos estavam contentes com a concepção inicial do congresso, pautada em larga medida por alemães. Achad Ha Am voltou para Odessa desancando o Primeiro Congresso Sionista em sua publicação em língua hebraica, *Ha shiloach* e nunca mais se dignou a participar dele. Ha Am, que ficou conhecido como o líder dos sionistas culturais, estava descontente com a ‘falta de conteúdo judaico’ do congresso. A idéia de Herzl como apreciador de Strudel na Palestina remonta a uma ironia digna deste escritor que foi ao mesmo tempo um crítico e um fomentador do sionismo.

Com o tempo, a legitimação do Congresso e difusão de seus ideais, os alemães são considerados ‘muito pouco judeus’ para definir o projeto sionista, ou mesmo para ter condições de se integrar a ele. Ou, para utilizar a terminologia da época, dizia-se faltar a eles “judaísmo positivo” (*positives Judentum*). A criatividade judaico-alemã podia cooperar para a humanidade, mas para o sionismo significava erosão, distanciamento. Recentemente Berkowitz argumentou que foi justamente a ‘vaguidão de conteúdo judaico’ dos alemães que permitiu a eles criar um programa suficientemente vago e abrangente com o qual grande parte dos judeus poderia concordar e que seria, portanto, capaz de amalgamar modos de vida e mentalidades tão díspares quanto de cientistas metropolitanos e de ortodoxos do *shtetl*.

A ‘tomada oriental’ do Congresso<sup>112</sup> teve como principal mote o renascimento do hebraico como ponto crucial para o movimento sionista, por isso também conhecida como ‘guinada hebraísta’. Herzl havia proposto em seu livro *‘Der Judenstaat’* (1896) que se aplicasse o modelo lingüístico suíço à futura nação judaica, ou então que se adotasse alguma língua européia. O alemão, argumentou, teria a grande vantagem de ser facilmente aprendido pela maioria judaica, falante de ídiche. Mas ele não teria nada contra inglês ou francês. O ídiche em si mesmo, ou o hebraico, estavam fora de cogitação. Nenhuma justificativa foi apresentada para excluir o primeiro. Provavelmente Herzl acreditou que o desprezo para com o ídiche fosse por todos partilhado. Em relação ao segundo, disse que ‘ninguém seria capaz de pedir um bilhete de trem nesta língua’ (BRENNER:2002b e BERKOWITZ: 1993).

O pluralismo e a indefinição lingüística terminam, segundo Berkowitz (1993), em 1908, quando o Congresso Sionista resolve oficialmente associar-se ao hebraico – e somente a ele. A partir daí, mais e mais sessões do congresso são ministradas em hebraico. Como se verá mais adiante, do ponto de vista dos periódicos judeus alemães e, portanto, trate-se talvez apenas de uma repercussão local, a guinada somente estará completa em 1913-1914, quando eclode na Palestina a revolta do *Technikum*, um importante capítulo da Guerra Judaica das Línguas.

---

<sup>112</sup> Em referência aos judeus da Europa oriental.

## 2. A imprensa sionista em hebraico, ídiche e alemão

Na Viena do início do século XX houve algumas tentativas de alavancar uma imprensa ídiche. Entre elas figuraram inclusive publicações sionistas. No cômputo geral, aquelas tentativas de imprensa ídiche destinadas ao público do próprio Império Austro-húngaro tiveram uma vida ainda mais curta do que aquelas que se apoiaram no público russo. Enquanto isto, na Galícia e na Bukowina a elite judaica local publicava primordialmente em alemão, somente às vezes em hebraico ou ídiche (MARTEN-FINNIS:2005).

Apesar da resistência que o movimento de maneira geral oferecia ao ídiche, naquele momento era claro que um periódico em ídiche teria um potencial maior de absorção pelas massas judaicas. A proibição de publicação de periódicos em ídiche na Rússia levou ‘*Der Yud*’ (ano desconhecido), uma revista sionista nesta língua, destinada ao público russo, a ser publicada por alguns anos na Cracóvia (ao lado de Viena, no princípio). Segundo Soxberger (1994), esta publicação acabou por promover escritores em ídiche<sup>113</sup>, bem como contribuiu para a unificação ortográfica.

Durante o período em questão da pesquisa (1897-1914), três publicações em hebraico merecem destaque. *Ha Zefirah*, publicada em Varsóvia por Nahum Sokolow (futuro presidente da Organização Sionista Mundial de 1931-1935) atendia a cidade europeia com a maior população judaica. *Ha Shiloach*, fundada por Achad Ha Am no mesmo ano do Primeiro Congresso Sionista em Basiléia, estava em consonância com o centro do renascimento literário do hebraico, Odessa. Por último, *Ha Zvi*, publicada de 1884 a 1914 por Eliezer Ben Yehuda em Jerusalém, tinha um peso mais simbólico do que propriamente comercial, já que a maior parte de seus leitores se encontrava na Europa e dava valor ao jornal mais pelo peso simbólico de seu local de publicação (FELLMAN:1973). Todas estas três publicações buscavam em seus temas reproduzir o modelo de jornais europeus de renome.

---

<sup>113</sup> Uso ‘em ídiche’ ao invés de ‘idichistas’ porque não há uma coincidência entre autores que redigiam nesta língua e aqueles que eram, de alguma forma, militantes a favor de seu uso.

## 2.1. A imprensa sionista alemã: *Ost und West*, *Die Welt* e *Palaestina* como representantes

Nos anos que se seguem ao Primeiro Congresso Sionista na Basileia em 1897 observamos uma “explosão” de periódicos judaicos em língua alemã. Estes novos periódicos declaram-se sionistas em seus editoriais. Dos 122 periódicos da comunidade judaica de língua alemã entre 1770 até 1933 (quando a imprensa judaica é proibida em território de língua alemã) disponíveis no sítio [compactmemory.de](http://compactmemory.de) são nove os periódicos sionistas publicados no intervalo de 1897 a 1914, sendo que outros, menores, não foram ainda digitalizados. Esta explosão reflete em boa medida o surgimento de associações e correntes sionistas nesta época, já que todos os jornais estão ligados a algum grupo, conforme informa a nota explicativa do arquivo virtual.

Eles passam a concorrer por espaço em meio aos veículos tradicionais dos judeus alemães, como jornais dos setores liberais ou jornais da ortodoxia. Embora prolíficos em publicações, os periódicos sionistas alemães nunca alcançam uma grande tiragem neste período, em especial diante do maior jornal judaico, “*Im Deutschen Reich*”, órgão do CV, que fundado em 1897 chegou a 37.000 exemplares em 1913 (KREMER:2007:172). O periódico “*Die Welt*”, o órgão oficial do Congresso Sionista e maior das publicações sionistas no período, chegou ao pico de sua publicação com 10.000 exemplares, sendo que sua característica era a forte oscilação de público<sup>114</sup>.

Inaugurado pelo próprio Herzl antes mesmo do Primeiro Congresso, *die Welt* congregava em língua alemã artigos de diversas procedências que tinham como intuito dar um panorama da situação judaica ao redor do mundo e ganhar os leitores para a causa sionista. Um ano depois da sua fundação passou a ser redigida em Viena a sua versão em ídiche: “*di Velt*”. Embora fosse também um órgão do partido, a publicação gozou de certa autonomia e ganhou por meio de seus redatores um viés idichista. Dentre as publicações poesia, literatura e comentários literários de autores de língua ídiche e alemã. A publicação sobreviveu durante 15 meses, quando foi cancelada. Sobreveio em 1903 uma outra tentativa de uma revista similar, de vida ainda mais curta. Havia, da perspectiva do sionismo, uma tensão entre a necessidade de atingir as massas e acabar por incentivar o ídiche. Foi justamente a esta tensão que o Bund respondeu positivamente, encampando, a partir de dado momento, a bandeira idichista.

Segundo Shulamit Volkov (2001), a imprensa judaico-alemã teve um papel crucial para a elaboração do ‘projeto judeu da modernidade’ (que é justamente o nome de sua coletânea). Este papel foi dramaticamente realçado com o surgimento do sionismo. Segundo Brenner (1993), os periódicos

---

<sup>114</sup> Dados do sítio [www.compactmemory.com](http://www.compactmemory.com).

por meio dos quais se desenvolvia um importante debate no interior do judaísmo de língua alemã ainda haviam sido pouco explorados em relação à importância histórica que tiveram na década de 1990. Esta situação vem mudando na última década. Entre outros motivos desponta justamente a facilidade propiciada pelo projeto de digitalização dos periódicos judaico-alemães no sítio indicado acima<sup>115</sup>.

Dentre as publicações que se dedicam a discorrer sobre a questão lingüística, escolho focar em três delas: *Ost und West*, *Die Welt* e *Palaestina*. Além de serem revistas que dão grande importância à questão, representam uma tipificação ideal respectivamente do sionismo cultural, do sionismo político e do sionismo prático. Como Berkowitz (1993) frisa, as divergências entre estas correntes não foram mais insuperáveis do que elas foram superáveis, com adeptos de uma abraçando e divulgando por fim a causa das outras. O próprio corpo editorial de uma publicação coincide por vezes em parte com o de outra. Ainda assim, como logo se verá, cada publicação mantém sua característica própria.

## **2.2. De 1897 a 1912 – o período da multiplicidade de posições**

A imprensa sionista em língua alemã antes da Primeira Guerra Mundial noticia uma grande variedade de assuntos relacionados às línguas judaicas. Em especial *Die Welt*, o órgão oficial do movimento, acompanha o lançamento de gramáticas e livros de literatura, aos quais são adicionados, por vezes, resenhas. Círculos de fomento tanto de ídiche quanto de hebraico são divulgados. Da mesma forma, dá-se atenção ao debate nas localidades a respeito dos currículos escolares, seja em regiões ou escolas de predomínio sionista ou bundista. Resoluções pontuais são publicadas em notas, e podem ganhar pequenos artigos. Como acontece em relação a outros assuntos, em especial *Die Welt* monitora o que a imprensa em geral, e a imprensa judaica não-sionista em particular tem a dizer a respeito de questões lingüísticas ligadas ao sionismo e aos judeus.

De 1897 a aproximadamente 1912 publicam-se também artigos de opinião, que representam toda uma gama de posicionamentos a respeito da ‘questão lingüística’, que ora assume um caráter mais, ora menos explícito de uma ‘guerra’ ou batalha. Os artigos cobrem desde discussões menos pragmáticas sobre o ‘valor’ do ídiche ou do hebraico, até a questão ‘de qual deveria ser a língua oficial do movimento sionista’, e por extensão do novo *yishuv* que se formava então na Palestina.

---

<sup>115</sup> Mais informações no preâmbulo da dissertação.

Ocupados que estão com o renascimento judaico como um todo, por vezes estes artigos assinados também se propõe a sugerir diretrizes lingüísticas para ‘os irmãos do leste’ (para utilizar uma terminologia êmica), bem como para a sua própria transformação lingüística. Não estão sempre em consonância com a linha editorial da publicação, mas representam vozes sociais que são legitimadas por elas. O debate a respeito da questão lingüística dá-se entre os periódicos, que contam com diferentes linhas editoriais, mas em primeira linha e em argumentos mais esmiuçados nos artigos de opinião. Dentre estes artigos, constam, por vezes, também alguns que não são de autoria de sionistas alemães. Mais facilmente identificável é como o autor se auto-classifica, já que a dicotomia entre ‘nós’ e ‘eles’, sejam os autores *Deutschjuden* ou *Ostjuden* tende a ser bastante presente. Esta facilidade contrasta um veredicto ‘objetivo’ que se poderia ter acerca desta questão. A apresentação de artigos que se segue não diz respeito apenas àqueles artigos produzidos por judeus alemães, mas primordialmente àqueles que são endereçados a este público e, portanto, por ele lido.

No referido período, o periódico mensal *Ost und West* (literalmente: leste e oeste; que operou no todo de 1901 a 1923) domina a publicação de artigos de opinião sobre questões lingüísticas. *Ost und West* tinha como programa a divulgação da arte judaica (fosse em termos de literatura, artes gráficas, dramáticas ou ainda outras), bem como a aproximação entre *Ostjuden* e *Westjuden* (judeus ocidentais), como o seu próprio nome deixa claro. Não era oficialmente um órgão sionista (constava como um órgão da Alliance Israélite Universelle, a primeira organização transnacional de combate ao anti-semitismo, fundada em 1860 em Paris), mas mantinha-se próximo dos sionistas culturais. As posições mais extremas possíveis que podiam encontrar afinidade com o campo sionista eram abrigadas neste veículo.

*Die Welt*, que suplanta de longe em número de notícias sobre questões lingüísticas o periódico *Ost und West*, apresenta expressivamente menos artigos de opinião que esta última, principalmente tendo em vista a publicação mais assídua do órgão oficial, semanal ao invés de mensal. No período em questão a gama de opiniões é semelhante à de *Ost und West*. Uma terceira publicação merece menção ainda. Trata-se de uma revista que funcionou como suplemento de *die Welt* nos anos de 1904-1907 (então sob o nome de *Altneuland*, em referência ao romance de Theodor Herzl publicado em 1902). Como os nomes das publicações confiavelmente sugerem, *die Welt* (‘o mundo’, em alemão) ocupa-se de eventos relacionados ao judaísmo por todo o globo, certamente com um foco na Europa, mas com notícias da África do Sul, Oriente Médio, Austrália, Américas, etc. Enquanto isto, *Palaestina*, cujo subtítulo é “*Zeitschrift für die Kulturelle und wirtschaftliche Erschliessung des Landes*” (revista para a pesquisa cultural e científica do país), concentra-se na prospecção, veiculação

de notícias e colonização da Palestina. Não é apenas a divisão geográfica e de vocação que distingue as duas publicações. *Palaestina* conta com uma linha editorial fixa e os artigos nela publicados representam uma opinião coesa, o que a distingue tanto de *Die Welt* quanto de *Ost und West*. Editada pelo berlinense Davis Treitsch, e por um judeu polonês radicado na Alemanha, Alfred Nossig, sustenta uma posição inequivocamente pró-hebraico. Ela exorta ao trabalho prático (*Gegenwartarbeit*), embora tenda a se comunicar com os seus leitores alemães primordialmente como potenciais doadores de fundos. Em *Palaestina* é como se as opiniões divergentes acerca da questão lingüística não existissem e tudo relacionado estivesse já determinado. Este também é o periódico que, muito mais do que *Die Welt*, acompanha o futuro herói nacional israelense, Ben Yehuda, tido por alguns como o pai do renascimento do hebraico<sup>116</sup>. *Palaestina* pode ser considerada uma publicação de vanguarda, já que representou posições que não eram universalmente populares, mas se tornariam hegemônicas no futuro. Tenha-se em mente que, quando de seu lançamento em 1902, cogitava-se canalizar a colonização judaica (ainda que de maneira provisória) para a Patagônia ou Uganda. *Palaestina* foi uma resposta clara a estes outros projetos, que o próprio Herzl não descartou. O mesmo pode ser dito não apenas em relação à escolha do hebraico, mas também de um exclusivismo lingüístico decidido, que anteviu e propagou a retirada de outras línguas que não o hebraico (e eventualmente o árabe) do currículo escolar judaico na Palestina. Este ‘enxugamento cultural’ em favor de uma homogeneidade e singularidade veio de fato a acontecer<sup>117</sup>.

Todas as características dissertadas atestam a importância da publicação *Palaestina*. Não se admira, porém, que ela seja hoje menos festejada e conhecida do que *Ost und West*, sua heteróclita irmã. Em *Palaestina* não há espaço ou necessidade para desenvolvimentos teóricos, reflexões ou batalhas argumentativas. A opção mesma pelo hebraico não chega a ser proficuamente embasada; é antes adotada como um dado. Pode ser considerada, portanto, um órgão afinado com a corrente que se tornou conhecida como ‘sionismo pragmático’, e que teve na Alemanha o seu maior expoente em

---

<sup>116</sup> Para duas obras apologéticas desta personagem histórica, ver: Jack Fellman (1973) e Stavans (2008). Fellman estipulou um importante paradigma para a historiografia israelense acerca de Bem Yehuda, a quem por exemplo John Myhill (2004) faz referência. Uma crítica um tanto ácida à concepção de Fellman está em Kuzar (2001), que rejeita a importância de Ben Yehuda. Curiosamente, o artigo de Cooper-Weill encontrável no sítio do Estado de Israel sob o endereço <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Education/early.html>, que retrata o renascimento do hebraico de maneira apologética e com foco nos acontecimentos na Palestina, omite o nome de Ben Yehuda e considera que Achad Há Am seja ‘o líder dos revolucionários hebraístas’. Como se vê, esta personagem histórica, bem como os ânimos que ela exalta em termos de escrita da história judaica/israelense, oferece matéria-prima suficiente para outro estudo. Para as intenções desta dissertação, basta mencionar a questão e frisar que o herói nacional foi construído também através da imprensa, no âmbito alemão principalmente a partir de *Palaestina*.

<sup>117</sup> Como nos relata Amos Oz em sua auto-biografia ‘De Amor e Trevas’, muitas vezes filhos de pais políglotas foram educados apenas em hebraico. *Palaestina* exortou os judeus emigrados a abandonarem suas línguas prévias em favor do monolingüismo.

Otto Warburg, que chegaria em 1911 a ocupar o posto de presidente da Organização Sionista Mundial (WZO). Por este mesmo motivo, *Palaestina* não estará no centro das atenções aqui, onde nos interessamos principalmente pelos nexos que são traçados entre as línguas e a assimilação, bem como elas fundamentam discursos sobre o judaísmo como um todo.

### 3. Em defesa do hebraico

#### 3.1. A Revolução Hebraica

O semanário *Die Welt* foi concebido por Theodor Herzl como uma preparação para o Primeiro Congresso Sionista que ocorreu entre os dias 29, 30 e 31 de agosto de 1897, em Basiléia, na Suíça alemã. No mês anterior à reunião do congresso, Marcus Ehrenpreis publicou o primeiro artigo<sup>118</sup> acerca da questão lingüística. O rabino hebraísta<sup>119</sup> de Diakovar na Croácia dissertou entusiasticamente a respeito da jovem literatura hebraica (*junghebräische Literatur*). Ehrenpreis prenuncia a cisão de prioridades e/ou concepções no nascente sionismo, que ficariam depois conhecidas como as vertentes *política, prática e cultural* bem como a possível complementariedade entre estes projetos.

*“Os jovens hebreus querem trabalhar na constituição da cultura judaica do futuro, assim como o sionismo político prepara o futuro Estado dos judeus”<sup>120</sup>.*”

Precursor do sionismo cultural hebraísta no movimento sionista, Ehrenpreis anunciou a veia revolucionária que estava associada ao movimento de renascimento do hebraico que vinha do leste europeu.

---

<sup>118</sup> *„Die Junghebräische Literatur“* in: *Die Welt*, número 7, 16.7.1897. pp. 14-16

<sup>119</sup> Ehrenpreis não pode ser tido como um rabino típico de então. Sua opinião tendia a colidir com a da maioria dos rabinos.

<sup>120</sup> Tradução minha de: *„Die Junghebräer wollen an dem Ausbau der jüdischen Zukunftskultur arbeiten, wie der Politische Zionismus den Zukunftsstaat der Juden vorbereitet.“*

“Para nós não existe um judaísmo dogmático, que vislumbra basbaque o presente a partir de tomos de livro sem vida; para nós só existem judeus, pessoas vivas, que sentem, que vem a ser e que produzem e destroem valores<sup>121</sup>.”

O autor dá a medida da revolução cultural que acontece já e deve ainda se aprofundar no leste europeu. Ele ainda não propõe que o movimento sionista incorpore em sua agenda o desenvolvimento e a disseminação do hebraico como uma forma de imbuir os judeus do espírito nacional, coisa que deixou para fazer em seu discurso no congresso em Basileia, para o qual foi convidado ao lado de outros cinco conferencistas alemães (SCHOEPS: 1995:128). Em seu discurso, Ehrenpreis teceria os nexos que haveriam de se tornar clássicos e hegemônicos entre o hebraico e o povo judeu: a língua serviria como ligação entre o passado e futuro, iria revigorar a nova/velha pátria e atuaria como uma base comum para uma nova civilização judaica. O rabino não deixou de notar, contrariado, que o seu discurso havia sido deixado para a última hora, com pouco tempo para discussão posterior (ver: BERKOWITZ:1993: 47<sup>122</sup>).

### 3.2. Um palhaço entre as Línguas

Habilidoso, Ehrenpreis não chegou a tocar no assunto do outro lado da moeda, quer dizer, o ídiche. O artigo de V. Tag intitulado ‘*Der Jargon*’ de 1899<sup>123</sup> é ilustrativo da detração que o ídiche sofreu muitas vezes no campo sionista. Nele, Tag toca em algumas questões clássicas desta discussão. Entre elas está a inadequação do ídiche para preencher funções ditas elevadas ou eruditas de uma língua. A inaptidão está, por sua vez, ligada a um caráter específico da língua. Enquanto nas outras línguas, avalia o autor, a piada nasce de uma intenção, e está subordinada a uma capacidade pessoal, em ídiche ela acontece como que por acaso. Mas se, do contrário, busca-se exprimir algo sério, não se pode obter sucesso, pois a língua se esquiva. No teatro ídiche, por exemplo, as cenas dramáticas

---

<sup>121</sup> Tradução minha de: „Für uns gibt es kein dogmatisches Judentum, dass als historisches Abstraktum aus leblosen Folianten starr in die Gegenwart hineinglotzt; für uns gibt es nur Juden, lebende, fühlende, werdende Menschen, welche Werte schaffen und Werte vernichten“.

<sup>122</sup> Enquanto Ehrenpreis deu a deixa para a formação do sionismo cultural, um sionista cultural muito mais famoso, Ascher Guinzburg, deixou o congresso e se negou a participar dele nos próximos anos. Mesmo fora do evento, teve grande influência sobre os seus rumos.

<sup>123</sup> In: *Die Welt*, 17.2.1899, número 17. Infelizmente não foi possível levantar a história de vida e filiação do Senhor Tag. Ainda que Tag não seja proveniente do leste europeu, com apoio na bibliografia é possível afirmar que ele representou uma opinião clássica de lá.

levariam o povo às gargalhadas. A inadequação do ídiche derivaria de sua própria existência tortuosa, que espelharia a condição judaica na diáspora e sua decadência moral. Nas palavras do autor:

*“(o ‘jargão’) é de um caráter incômodo, nervoso. A grave miséria, as aventuras e acasos em meios os quais veio a se constituir fizeram dele o que ele é hoje: um palhaço entre as línguas<sup>124</sup>.”*

Clássica é também a associação do ídiche com tudo o que simboliza ‘o atraso’ em meio aos judeus, atraso este que é identificado por vezes com os ortodoxos. Na visão do autor, somente eles, que não tomaram parte no processo de *Bildung*, acreditam que o ‘jargão’ (Jargon) é uma língua como qualquer outra, uma língua deveras judaica. Ídiche e esclarecimento são considerados antitéticos.

*“Onde o princípio da moderna educação (Bildung) encontrou acolhida, o jargão passou ao plano de fundo<sup>125</sup>.”*

Antevendo a vontade por autonomia que virá associada ao ídiche como conseqüência do despertar nacional judaico, Tag levanta um tema que se repetirá tantas vezes nos jornais: do valor relativo do ídiche, como uma arma tática. Ele afirma que a *intelligentsia* repudia o ídiche, mas reconhece nele um meio de chegar ao povo. A despeito da utilidade que possa ter, “*o jargão não ficará*”, brada Tag. Pela primeira vez em periódicos sionistas de língua alemã, um autor não deixa dúvidas a respeito do novo antagonismo do ídiche e do hebraico. Lançando mão de uma imagem semelhante a que Benjamin Harshav incorporou na década de 1990, Tag escreve:

*“(Mas) é nossa firme crença que a língua hebraica se levantará para uma nova vida. E nossa renovação nacional não se dará menos por meio da renovação de nossa língua<sup>126</sup>.”*

Segundo a visão deste autor, renascimento do hebraico e renascimento da nação judaica constituem um único projeto.

---

<sup>124</sup> „Er ist von lässigen, zerfahrenen Charakter; Die böse Noth, Die Abenteuer und Zufälle unter denen er geworden, haben ihn zu dem gemacht, was er ist, zu einem Clown unter den Sprachen (...)“

<sup>125</sup> Tradução minha de: “Wo einmal das Prinzip moderner Bildung Aufnahme gefunden hat, dort tritt der Jargon immer mehr im Hintergrund.“

<sup>126</sup> „Das aber die Hebräische Sprache zu neuem Leben auferstehen wird, ist unser fester Glaube. Und unsere nationale Erneuerung wird sich nicht zum wenigsten durch die Erneuerung unserer Sprache vollziehen.“

### 3.3. Assimilação, estrangeiridade e autenticidade

Heinrich Loewe é tido como o judeu alemão que mais lutou pela causa da língua hebraica. Formado em letras orientais pela Universidade de Berlim e aluno do *Wissenschaft*, já na época anterior ao Congresso Sionista chegou a fundar clubes de incentivo à língua hebraica que já possuíam uma conotação nacional e é, portanto, considerado um importante ‘proto-sionista’ alemão. Em um artigo à revista *Ost und West* em seu ano de inauguração, em 1901<sup>127</sup>, Loewe deixa claro que espera dos seus compatriotas alemães que eles com o tempo também se interessem pelo hebraico. A ligação com a terra ancestral, diz o autor, é estabelecida pelos judeus alemães por meio do estudo da história judaica. Este estudo substitui, por enquanto, a língua hebraica. O leste europeu das linhas de Loewe é um contraponto a esta situação. Lá ‘cultiva-se intensamente a língua hebraica’. Neste momento, em que Herzl ainda é o líder incontestado do movimento sionista, Loewe esboça alguns sentimentos e posições que tomarão conta de muitos artigos de sionistas alemães. Trata-se de uma certa inveja ao olhar para o leste, onde o judaísmo parece mais consistente e a revolução está a irromper.

O ídiche, também neste artigo, aparece como ‘língua útil’, ‘língua tática’. Chamado de ‘pseudo-língua nacional’, segundo o autor, ele está para o hebraico como um espantalho enfeitado (*aufgeputzte Vogelscheuche*) está para uma menina saudável (*munteres Mädchen*). Sua função, portanto, é apenas de espantar pássaros (ainda mais) nocivos. Mas, uma vez que tenha cumprido sua missão, deve ser descartado. Como ‘língua tática’ o ídiche parece poder oferecer uma barreira à assimilação. Uma barreira dúbia, porém, já que é ela mesma um entrave:

*„(Claro que) nunca nos esqueceremos de que eles mesmos (os vários dialetos chamados de jargão) formam um pedaço de imitação do entorno, quer dizer, de assimilação.“<sup>128</sup>*

Já que o ídiche seria um testemunho da assimilação, por sua grande semelhança com o alemão, Loewe coloca-se a questão: ‘o que diferencia o ídiche dos (outros) dialetos alemães?’. A resposta se baseia na estrangeiridade dos judeus. Segundo Loewe, um estrangeiro não pode falar um dialeto. O dialeto falado por outrem equivaleria à própria definição de jargão. Todas as línguas já adotadas pelos judeus, com exceção do hebraico, são por ele classificadas como jargões. Tanto no caso do ídiche, quanto dos ‘outros dialetos judeus’ (ou outras línguas judaicas, de acordo com

<sup>127</sup> *„Wer Spricht Jargon?“* (Quem fala jargão?) in: *Die Welt*, 06 .12. número 49, 1901.

<sup>128</sup> *„Freilich werden wir nie vergessen, dass sie selbst (Die verschiedene ‚Jargon‘ gennante dialecte) ein Stück historischer Angleichung an die Umgebung, dass heisst, Assimilation, bilden.“*

Myhill), é patente a antigüidade lingüística, que tanto serve às pesquisas filológicas. É interessante notar que, no discurso de Loewe, a longevidade atestada a estas línguas por esta característica lingüística arcaica – que faz delas registros vivos de tempos passados – não fala a favor de sua natividade. Elas continuam a ser línguas faladas por estrangeiros. Embora Loewe não utilize a terminologia cara a Herder, está clara a idéia subjacente de que o nexos ‘autêntico’ de um povo com uma língua se dá em relação à língua que ele desenvolveu em terra própria, e neste sentido, há uma identificação entre povo e língua ou nação e língua. Um povo que não fala sua própria língua é um povo que vive uma existência falseada, não vive a sua própria natureza. O ídiche é uma língua ‘pseudo-nacional’, pois ela foi imitada do inimigo, adotada com subserviência mesmo depois da expulsão.

Apesar da avaliação de Loewe, que quer trocar o ídiche pelo hebraico no leste e o alemão pelo hebraico no centro da Europa, coincidir com a de V. Tag, o hebraísta se opõe veementemente à detratção da língua. Loewe vê a relação entre o desprezo do entorno não judeu ao ídiche e conseqüente incorporação deste desprezo pelos judeus. E condena, nesta linha, que se continue a chamar o ídiche de jargão, por três motivos: primeiro por que este é um nome genérico, e não específico. Segundo porque a palavra já coincide com um xingamento. Por último, a aceitação de um xingamento deixaria clara a subserviência judaica. Curiosamente o autor não vê no próprio abandono obrigatório do ídiche a introjeção de valores anti-semitas/anti-judeus.

### **3.4. Uma língua para todos os judeus e o exemplo de Moses Mendelssohn**

Na primeira edição de *Ost und West*, o galiciano radicado em Berlim, Simon Bernfeld, publicou um artigo intitulado ‘*Hebraico*’<sup>129</sup>. Neste artigo, Bernfeld revê a pecha de língua morta do hebraico ao longo de uma sofisticada argumentação de caráter acadêmico<sup>130</sup>. Não é porque o hebraico não é a língua materna ou cotidiana de ninguém, que seja uma língua morta, pondera. O autor resgata as funções de língua litúrgica, língua literária e língua franca entre os judeus ao longo de todo o seu percurso. Não seria o hebraico apto apenas a cumprir as funções ‘altas’, quer dizer, eruditas da língua? Não, responde o autor, com outros exemplos, como cartas pessoais antigas, panfletos e a Mishná, que ele considera um modelo de hebraico claro e popular. O hebraico é por ele classificado

---

<sup>129</sup> No original : ‘Hebräisch’. In: *Ost und West*, janeiro de 1901, número 1.

<sup>130</sup> São muitas as coincidências argumentativas com as primeiras páginas do livro ‘Uma história da língua hebraica’ de Saenz Badillos (1996).

como ‘a alma do povo judeu’. A produção cultural judaica em outras línguas, quando apresentava alguma real relevância, escreve, tinha de ser traduzida para o hebraico em tempos idos, pois somente o hebraico era/é língua que unia todos judeus, em todos os tempos, em todos os lugares. Para falar da vida do hebraico nos anos recentes, Bernfeld destaca a literatura e imprensa hebraica no leste europeu, o testemunho contemporâneo da ‘vida’ do hebraico. Ele conclui:

“*Quem ainda considera que a língua hebraica esteja morta deve se dar ao trabalho e aprendê-la, e não apenas sua gramática e seu léxico*<sup>131</sup>.”

É interessante notar que Bernfeld, ao falar da imprensa hebraica, traça uma genealogia que remonta a Moses Mendelssohn e à primeira publicação moderna em hebraico ‘*Kohelet Mussar*’, empreendida pelo pai da Ilustração judaica. Em 1908 Bernfeld escreve um artigo em que se detém mais pormenorizadamente sobre a figura de Mendelssohn. Neste artigo, que é publicado em plena ‘*guinada hebraica*’, Mendelssohn é resgatado como um exemplo de homem que soube ser alemão e judeu de forma plena. Em conjunto ainda com outro artigo<sup>132</sup>, publicado em 1903, em que o editor da grande revista hebraica de Varsóvia, Nahum Sokolow é visto como um seguidor do sionismo político de Theodor Herzl, é possível perceber que Bernfeld abraça a perspectiva que vê na Haskalá, com peso para seu fundador, a possibilidade de uma moderna existência judaica, que encerra em última instância o sionismo e o aprendizado do hebraico. Os ‘irmãos do leste’ desenvolvem, sob esta perspectiva, um projeto que foi lançado por alemães e que, portanto, lhes cabe também.

## 4. Em defesa do ídiche

### 4.1. Alemão e ídiche: um nexos positivo

Em 1902 o periódico *Ost und West* publicou um texto de Fabius Schach<sup>133</sup> intitulado ‘A questão estrangeira na Alemanha’ (*Die Ausländerfrage in Deutschland*<sup>134</sup>). Neste artigo, o autor,

---

<sup>131</sup> Tradução minha de: „Wer die hebräische Sprache noch immer für tot hält, gebe sich Mühe, sie zu erlernen, und zwar nicht nur grammatikalisch oder lexikalisch.“

<sup>132</sup> „Kopf der in Warschau seit 30 Jahren n Hebräischer Sprache erscheinenden politischen Zeitung ‚Hazefirah‘ in: *Ost und West*, janeiro de 1903, número 2.

<sup>133</sup> De maneira análoga a S. Bernfeld, Schach nasceu na Lituânia, estudou e depois se radicou na Alemanha.

<sup>134</sup> In: *Ost und West*, maio de 1902, número 5.

nascido na Lituânia e radicado na Alemanha, se debruça sobre uma questão que foi cara ao sionismo alemão, e que não estava diretamente ligada à volta a Palestina. Como parte do projeto de ‘renascimento cultural’, que pode ser entendido também como um projeto de empoderamento e posituação da identidade judaica, os sionistas tomaram iniciativas no próprio espaço alemão, como por exemplo mudar a perspectiva que os judeus alemães tinham dos *Ostjuden*. Schach denuncia a atitude dos judeus alemães em relação aos *Ostjuden* na mesma linha que se tornou depois clássica na historiografia. Os judeus alemães teriam interesse em ajudar os judeus orientais apenas como forma de livrar-se deles. Ajudavam-nos ‘até o próximo porto’, para usar uma expressão de Barkai (1998). Neste contexto, os alunos orientais que vem à Alemanha para buscar formação universitária ganham atenção especial de Schach.

Interessante é como Schach articula então língua e pertencimento. No começo do artigo, o autor diz haver laços de sangue entre *Deutschjuden* e *Ostjuden*, que são, no entanto, menos importantes do que a história conjunta de sofrimento. Malgrado estas considerações, o núcleo da argumentação do autor para dissuadir os judeus alemães a considerarem seus correligionários como uma ‘ameaça estrangeira’ é afirmar a germanidade destes últimos, baseado no argumento lingüístico.

*“Eu o expresso com plena consciência: estes proletários do leste são geralmente mais alemães do que os bôeres<sup>135</sup> e os holandeses. Eles entendem nossa língua, também nós os entendemos, já que eles falam alemão. Um alemão ruim, distorcido, porém alemão. Sim, eles foram por séculos guardiões da cultura alemã nos países eslavos. Eles conservaram o alemão como preciosa tradição de geração em geração<sup>136</sup>.”*

Vê-se que, neste artigo, Schach, tem a posição mais radical de aproximação do alemão para o ídiche. A sua visão do ídiche como alemão distorcido, que é clássica, aqui se reverte para o bem. Aquilo que os anti-semitas (e muitos sionistas) vêem com horror é para ele um motivo de aproximação. Quão longe da Palestina estão as considerações de Schach é perceptível por meio de outros argumentos, que evocam o entrelaçamento entre judaísmo e germanidade no leste europeu.

---

<sup>135</sup> O autor refere-se à franca simpatia que os alemães expressaram pelos bôeres durante a guerra que ficou conhecida como ‘Guerra dos Bôeres’, na África do Sul.

<sup>136</sup> Tradução minha de: „Ich spreche es mit vollem Bewusstsein aus: diese jüdische Proletarier des Ostens sind meistens mehr deutsch als die Buren und die Holländer. Sie verstehen unsere Sprache, und auch wir verstehen sie, denn sie sprechen ja deutsch (sic), ein schlechtes, verdorbenes, aber doch deutsch. Ja, sie waren Jahrhunderte die Hüter der deutschen Kultur in den slavischen Ländern, sie haben das Deutsch als teure Tradition von Generation auf Generation bewahrt.“

“Dever-se ia tornar sua estada na Alemanha o mais agradável possível. Eles podem ser depois os melhores representantes da cultura alemã em seu país natal, pois eles têm a agradecer a Alemanha o mais importante de tudo: sua formação. Disto conclui-se que é inteligente e educado demonstrar-lhes amor e não evocar neles nenhuma amargura<sup>137</sup>.”

Tomado isoladamente, este artigo surpreende pelo radicalismo ao aproximar o ídiche do alemão, e tornar isto ainda como um indício da proximidade entre *Ostjuden* e alemães. Em outro artigo, do ano anterior, intitulado ‘O jargão judeu-alemão e sua literatura’<sup>138</sup> Schach se apresentou como um decidido defensor do ídiche no campo sionista. O autor desenha nele um panorama do desenvolvimento da literatura ídiche, bem como da situação atual de sua imprensa, refazendo de certa forma o percurso de S. Bernfeld, para quem este artigo parece ter sido redigido como resposta. Schach retoma assim a preocupação que atravessou o artigo de Bernfeld e ainda atravessará um grande número de artigos: a oposição entre *Kultursprache* (língua de cultura) e *Volkssprache* (língua popular). Para o autor, o ídiche passou muito tempo em uma função secundária, ou seja, como tradução dos textos sagrados para as mulheres e os ‘párias intelectuais’ (*geistige Parias*) da sociedade. Seguiu-se um período romântico de literatura profícua, porém medíocre que, no entanto, desembocou em Mendele M. Sforim, em cujas obras “*a alma do povo judeu ri e chora, geme e grita em júbilo*<sup>139</sup>.”

Apesar de reconhecer as mazelas ainda presentes no ídiche, o que equivale a apontar sua inadequação como língua culta, este é um artigo elogioso. Para Schach, a *intelligentsia* judeo-russa peca ao recorrer ao hebraico como principal língua escrita. “*Ela acreditava que uma língua é algo tal qual um vestido, do qual se pode despir*<sup>140</sup>.” O autor usa, curiosamente, a mesma imagem de Leach<sup>141</sup> para se referir a uma eventual troca lingüística para, no entanto, desacreditá-la.

---

<sup>137</sup> No original: „Man sollte ihnen daher den kurzen Aufenthalt in Deutschland möglichst angenehm machen. Sie können nachher die besten Träger der deutschen Kultur in ihrem Vaterlande werden, denn sie haben Deutschland das Höchste zu verdanken, ihre Bildung. Es ist daher klug und vornehm, wenn man ihnen Liebe erweist und keine Bitterkeit in ihnen hervorruft“ (pg. 311).

<sup>138</sup> ‚Der Deutsch-jüdische Jargon und seine Literatur‘ in: *Ost und West*, março de 1901, número 3),

<sup>139</sup> Tradução minha de: Sobre mendele: “In seinen Werken lacht und weint, ächzt und jauchzt die Jüdische Volksseele“ (184).

<sup>140</sup> Tradução minha de: „Sie glaubten, auch eine Sprache leicht wie ein Kleid ablegen zu können“ (Die Intelligenz).

<sup>141</sup> Ver segundo capítulo, item 1.

“Quando se estipula que a única língua de um provável futuro Estado judeu deva ser obviamente o hebraico, então isto é uma visão seca, racionalista e sem aprofundamento psicológico. Uma língua não pode ser feita, ela tem de florescer como tudo o que é orgânico<sup>142</sup>.”

O epíteto da organicidade atribuída via de regra ao hebraico pelos hebraístas cabe, segundo Schach, ao ídiche. Aqui, ela ganha um sentido diferente: orgânica é a língua que se desenvolve historicamente com um povo e não aquela que foi produzida por ele em seu solo. É mais fácil, argumenta Schach, transformar o ídiche, língua viva, em uma língua culta, do que transformar o hebraico, de quem diz que está morto, em uma língua viva. O papel dos intelectuais é ‘descer ao povo’ para então refinar a língua. Schach baseia-se explicitamente no modelo alemão, lembrando que mesmo Lessing cogitou escrever um romance em francês por acreditar que faltavam ao alemão meios lingüísticos adequados.

Schach está de acordo com a herança européia. Muito se emprestará das línguas européias até que o ídiche alcance o status de língua de cultura. Mas isto não é um problema. Schach chega mesmo a fazer questão da adoção do alfabeto latino para escrever o ídiche, como forma de expressar a desejável proximidade com o contexto europeu. Para o autor, a concepção que vê no ídiche uma ‘língua escada’, quer dizer, uma língua de transição, está ultrapassada. Curiosamente, é nesta função em que Schach veio a apostar um ano mais tarde, quando defendeu que os judeus orientais não destoavam da paisagem das instituições de ensino superior alemãs. Crescente autonomia do ídiche, semelhança e continuidade com o ambiente alemão, e europeu por extensão, não são contraditórios para Fabius Schach. O termo ‘jargão’ aplica-se ao ídiche quando sua continuidade com o alemão é apontada, ou quando Schach disserta sobre o caminho do ídiche rumo à autonomia de uma *Kultursprache*.

#### **4.2. Berdyczewski: da proximidade com o alemão e o divino**

No mesmo ano do texto de Fabius Schach a respeito da ‘questão estrangeira’, Berdyczewski publica dois artigos<sup>143</sup> no periódico ‘*Die Welt*’ que ecoam as posições de Schach publicadas em ‘*Ost*

---

<sup>142</sup> „Wenn man es als selbstverständlich voraussetzt, dass die Sprache der Zukunft in einem etwaigen zukünftigen jüdischen Staatswesen nur die Hebräische sein kann, so ist das eine trockene, rationalistische Auffassung ohne psychologische Vertiefung. Eine Sprache kann nicht gemacht werden und muss gedeihen wie alles organische“.

*und West*'. Berdyczewski, que nasceu como filho de rabino na Ucrânia, então Império Russo, dedicou sua vida à literatura, especialmente em hebraico, mas também em ídiche e em alemão. Berdyczewski escreve do ponto de vista de um escritor hebraico que acredita ter a literatura ídiche suplantado em qualidade a literatura hebraica, seu próprio *métier*. Para explicar este fenômeno ao público leitor de jornais alemães, o autor recorre ao discurso mais corrente entre os defensores do ídiche, que associam esta língua à vida, enquanto o hebraico estaria longe dela. Há um matiz interessante no discurso de Berdyczewski. A vida da qual o ídiche se aproxima emergiria de uma virtude gestada por uma ausência: a ausência de história. O autor contraria a lógica dos defensores do hebraico, que costumam acusar a história da diáspora como um peso a ser abandonado, em contraste com o período pré-exílio, que encerra toda a história positiva. Para ele, a herança que pesa é a história 'hebraica' que, continuada na diáspora, resume-se a disputas teológicas estéreis. Ele refere-se à dedicação à literatura hebraica como um desperdício, como quando diz que "*Mendele (Mokher Sforim) desperdiçou o começo de sua vida escrevendo em hebraico*".

Apesar de o ídiche estar 'do lado da vida', Berdyczewski prenuncia a sua provável 'morte'. O prenúncio desta morte estaria levando Mendele a traduzir toda a sua rica obra para o hebraico 'como que para proteger-se (do esquecimento)'. O autor conta com a possível vitória do hebraico no futuro Estado judeu, bem como com o desaparecimento do ídiche em meio às línguas, e tanto mais em meio ao alemão. Já o hebraico, "*mesmo se não se ocupa dele em anos, emerge com força de dentro de nós, porque é uma força autônoma, que sem nossa intervenção vive e prospera*<sup>144</sup>." O autor, ainda que defendendo o ídiche, aponta para uma certa relação 'natural' ou 'ancestral' dos judeus com o hebraico.

A proximidade do ídiche com o alemão, que chega ao ponto da fusão de ambas as línguas no discurso do autor, não é vista como negativa.

*"Que o jargão se chame entre nós de 'judaico', que a maioria (dos judeus) em sua cândida ingenuidade acreditam que Moisés, Abraão e todos os pais judeus o falaram, é muito revelador. Quão fundo esta língua penetrou em nós manifesta que todos nós estamos muito mais próximos da*

---

<sup>143</sup> Trata-se dos artigos 'Über Jargonliteratur' ('A respeito da literatura em jargão') in: *Die Welt*, 4.4.1902, número 14 e de sua continuação 'Weiteres über die Jargonliteratur' (Mais a respeito da literatura em jargão) in: *Die Welt*, 27.6.1902, número 26. Trato de ambos em conjunto aqui.

<sup>144</sup> Tradução minha de: „das Hebräische aber taucht nicht unter, und wenn man jahrelang sich nicht damit beschäftigt, wächst es doch gewaltig in uns aus, weil es eine Macht für sich ist, die ohne unser hinzuthun sich fortlebt und gedeiht.“

*cultura germânica do que da eslava ou da romana, que os judeus produziram em língua alemã muito mais do que em qualquer uma outra.*<sup>145</sup>”

Para o autor, o ídiche teria nascido da força do desejo das mulheres judias de falar ‘de coração para coração’ com Deus, enquanto os homens, ‘vestidos com um velho manto azul’, se enterravam em letras incompreensíveis. No contexto da língua materna, adorar a Deus não é uma obrigação, mas uma naturalidade, ‘como é natural ouvir a voz de sua mãe’. Estrangeiros em meio à paisagem europeia, os judeus sempre estiveram acompanhados das paisagens sagradas de sua religião. E a língua da qual o povo judeu se utiliza para se comunicar de fato com Deus é o ídiche e é este o fato definitivo para definir a língua mais próxima dos judeus, independente da ‘falta de autonomia lingüística’.

#### **4.3. Birnbaum e a causa ídiche**

Nathan Birnbaum (ou Nosn Birnboym, como se auto-denominaria em ídiche), nascido em Viena em 1894, foi um dos ‘três grandes nomes’ do início do movimento sionista, ao lado do incontestado Herzl e seu companheiro Max Nordau. Birnbaum foi uma figura jornalística de grande expressão, responsável pela publicação de ‘*Selbstemanzipation*’, periódico ‘proto-sionista’ que faz referência ao manifesto escrito por Leon Pinsker (e que inspirou, entre outros, os ‘Amantes de Sião’ em Odessa). Durante sua atividade jornalística Birnbaum cunhou os termos ‘sionismo’ e ‘*Ostjudentum*’ (judaísmo oriental), que vieram a pautar os debates futuros (GELBER:2002:219). Durante a fase pré-congresso sionista, também Birnbaum empenhou-se, assim como Heirich Loewe, na divulgação e promoção do hebraico no espaço de língua alemã. Já em 1902, sob o pseudônimo de Mathias Acher, Birnbaum veio a publicar um artigo<sup>146</sup> em *Ost und West* em que defende o ídiche como a língua principal para os judeus ashkenazitas e para o sionismo.

Birnbaum inicia o artigo agradecendo à publicação por poder expressar-se a respeito da questão lingüística para o público ocidental. Logo em seguida, alfineta a revista, já que ela ‘tem sido contra-produtiva no afã de esclarecer sobre a questão’. O autor combate então a pecha de língua feia

---

<sup>145</sup> Tradução minha de: “Dass der Jargon bei uns ‘Jüdisch’ heisst, dass die meisten in ihrer frommen Naivität glauben, dass Moses, Abraham und alle Väter jüdisch geschprochen haben, lässt doch tief blicken. Wie weit dieser Sprache in uns gedrungen ist, lässt auch schon das bekunden, dass wir alle der germanischen Cultur viel näherstehen, als der slavischen und romanischen, dass die Juden in der Deutschen Sprache viel mehr geleistet haben, als in irgend einer anderen.”

<sup>146</sup> O artigo chama-se ‘Hebraico e ídiche’ (“*Hebräisch und Jüdisch*”) in: *Ost und West*, julho de 1902, número 7.

e desagradável atribuída ao ídiche. Como exemplo, traz a comparação com o inglês<sup>147</sup>, que pode ser também uma língua feia, bem como pode ser considerada ‘um arremedo’ (*Gemängsel*) de palavras devido a sua origem múltipla. Nem por isso, argumenta, o inglês deixa de ser a língua de duas poderosas nações (*Kulturnationen*, o que denota que não são nações de segundo escação civilizacional). Aqui, o termo *Jargon* (‘jargão’) é usado no contexto de exprimir a posição dos detratores do ídiche, enquanto para promovê-lo Birnbaum opta pela palavra ‘*Jüdisch*’, que é a pronúncia alemã de ‘*yiddish*’ ou ‘ídiche’. Analogamente à língua inglesa, o ídiche, cujo maior componente é o alemão, forma uma língua coerente.

*“É verdade: a maior parte das palavras vem do alemão e também a flexão é alemã. Quase todos os outros vocábulos, notadamente quase todas as designações para conceitos da vida espiritual elevada são hebraicos. Também a construção da frase é em parte hebraica. Finalmente palavras eslavas e de outras línguas tem um peso considerável. Mas todos estes rios e riachos que fluem de diversas partes do mundo unem-se para formar uma correnteza poderosa e una. A constituição lingüística do ídiche é uma única, antes não existente. O espírito judaico é um espírito novo, consistente<sup>148</sup>.”*

Para o autor, o fato de esta língua, com tais características, ter sido formada da diáspora (*Golus*), em nada impede a língua de continuar a se desenvolver em um contexto diferente, não-diaspórico. Para Birnbaum, é o hebraico que ganha um significado circunstancial, ‘estratégico’, já que de fato é a única língua que pode representar também o ‘pequeno número’ de judeus não-ashkenazitas e deveria, portanto, ter reservado para si um status minoritário e simbólico no futuro Estado judeu. Birnbaum rechaça a hipótese de que o hebraico poderia vir a ser a língua do Estado judeu. Pois tanto mais lá, escreve, a maioria ashkenazita será avassaladora. A língua ídiche é, segundo Birnbaum, o instrumento da ilustração entre as camadas populares de então, da mesma forma que o hebraico havia sido no passado entre as camadas superiores.

---

<sup>147</sup> A mesma estratégia argumentativa é usada por Harshav no começo de seu livro ‘O significado do ídiche’ (1993).

<sup>148</sup> Tradução minha de: „Es ist war: der grösste Teil der Wörter stammt aus dem Deutschen und die Flexion ist deutsch. Fast alle übrigen Vokabeln, namentlich fast alle Bezeichnungen für die Begriffe des höheren geistigen Lebens sind hebräisch, auch der Satzbau ist zum Teil hebräisch; schliesslich nehmen slavisch und anderssprachige Wörter und Eigentümlichkeiten einen beträchtlichen Raum ein. Doch Alle diese Flüsse und Bäche, die aus verschiedenen Weltgegenden herniederfließen, vereinigen sich zu einem mächtigen, inhaltlichen Strom. Das Sprachbild des jüdischen ist ein eigenes, früher nicht dagewesenes, der Geist des Jüdischen ist ein neuer, einheitlicher.“

As manifestações a favor do ídiche dentro da imprensa sionista em língua alemã ocorrem ainda pouco depois da ‘guinada hebraica’ de 1908. Mesmo assim, Birnbaum já via em 1902, como as preliminares do seu texto apontam, que o movimento não tendia a aceitar o ídiche. Tendo este como um de seus motivos, Birnbaum chegou a fundar o movimento autonomista judaico em 1903. O autonomismo, tal como o sionismo, rejeitava a assimilação, mas se centrava na autonomia política dos judeus em território europeu. Havia contigüidade entre o autonomismo e sionismo em alguns casos (como para aqueles que esperavam atingir a autonomia política para depois emigrar para a Palestina) ou com o Bundismo (movimento socialista judeu). Em 1908 Birnbaum<sup>149</sup> seria o arquiteto do Congresso de Czernowitz, que proclamaria o ídiche como *uma* das línguas nacional-judaicas. É a este congresso que Coralnik reage no artigo analisado abaixo.

## 5. O congresso idichista como obra de judeus alemães

Abraham Coralnik, que se tornou editor de *Die Welt* após a morte de Herzl, publica posteriormente à ao Congresso idichista de Czernowitz um artigo em *Ost und West* intitulado ‘Os legisladores língüísticos de Czernowitz’<sup>150</sup>. Em favor do hebraico, Coralnik retoma argumentos já repisados. O ídiche pode ser a ‘língua do momento’, mas não é uma língua ‘do futuro’. Somente o hebraico pode preencher a função de representar a nação judaica, porque, embora seja a maioria dos judeus falantes de ídiche, enquanto poucos não o forem apenas o hebraico será representativo da nação judaica.

“O ídiche é uma língua da travessia, fadada ao ocaso. Uma, duas gerações e os judeus do leste europeu e na América **terão falado** jargão (...) É uma língua de estação de trem, não é uma língua do lar (Heim)”<sup>151</sup>. (grifo meu).

---

<sup>149</sup> Birnbaum apresenta uma trajetória ímpar, que vai de co-fundador do sionismo e depois do autonomismo até à conversão à ortodoxia judaica e a negação da modernidade que impulsionou os seus passos anteriores. Mesmo durante esta última fase jamais abandonou a causa ídiche, que passou a ver como um instrumento de resistência ao mundo moderno, precisamente o oposto do que fez no artigo aqui tratado. Para uma análise de seu movimento no contexto da ‘Guerra das Línguas’, ver: Fishman:1981:9-10.

<sup>150</sup> “Die Sprachgesetzgeber von Czernowitz” in: *Ost und West*, outubro de 1908, número 10.

<sup>151</sup> Tradução minha de: „Es ist eine Übergangssprache, die dem Untergang geweiht ist. Eine, zwei Generationen – und die Juden im Osten Europas und in Amerika werden den Jargon gesprochen haben... Es ist eine Bahnhofsprache, keine Sprache des Heimes.“

Interessantes são os nexos criados por Coralnik para invalidar o Congresso de Czernowitz. Não fosse por Sholem Aleichem, a resolução do congresso teria sido de definir *somente* o ídiche como língua nacional judaica. Sem citar nomes, Coralnik se põe a analisar as supostas motivações dos convocadores do congresso (sendo que estas palavras no plural provavelmente referem-se em primeiro plano apenas a Nathan Birnbaum).

*“Chamo a atenção sobre aqueles que convocaram (o congresso). Eles talvez fiquem mesmo bravos que a língua de cultura dos judeus, o tesouro de seu espírito, a herança de séculos, seja para eles um segredo impenetrável. Naturalmente é mais fácil para um judeu alemão ou austríaco aprender o alemão do que o hebraico. Como um judeu aprende alemão é de conhecimento de todos. Basta substituir a vogal ‘o’ na palavra ídiche (Jüdisch) por um ‘a’ e a transformação está completa (...) Esta regra infalível também se deve aplicar mutatis mutandis na ‘jargonização’ do alemão”.*<sup>152</sup>

Associar o ídiche e o alemão é uma estratégia de ataque de Coralnik. A menção à ‘comodidade’ que teria movido Birnbaum (?) para lutar pelo ídiche retoma um tema recorrente neste período: o da inabilidade dos judeus alemães em aprender o hebraico, seja do ponto de vista dos judeus orientais ou dos próprios judeus alemães hebraístas. A acusação de Coralnik não parece muito justa, dado que Birnbaum foi obrigado a discursar em alemão durante o congresso, por falta de domínio do ídiche<sup>153</sup>.

Coralnik, à semelhança de tantos que tomaram parte no debate em torno das línguas no sionismo alemão, nasceu no leste europeu (em Ouman, em 1883), onde entrou em contato com a Haskalá e a filosofia alemã e depois foi estudar em país de língua alemã (neste caso, em Viena). À semelhança de Birnbaum, que o autor ataca neste texto, Coralnik se voltaria para o ídiche em anos posteriores, e abandonaria a idéia do sionismo a favor de um judaísmo de diáspora. Tornar-se-ia por vinte anos redator do ‘*Der Tog*’, o grande jornal estadunidense em ídiche ao lado do ‘*Forverts*’.

---

<sup>152</sup> Tradução minha de: „Alle Achtung von den Einberuferten. Sie ärgern sich vielleicht wirklich, dass ihnen die Kultursprache der Juden, die Schatzkammer ihres Geistes, das Erbe der Jahrtausende, ein versiegeltes Geheimnis ist. Es ist natürlich leichter für einen Deutschen oder Österreichischen Juden Jargon zu erlernen als Hebräisch. Wie ein Jude Deutsch lernt ist ja bekannt. Man muss nur anstatt des „O“ Vokals“ in einem Jüdischen Worte ein „A“ setzen und die Transformation ins Germanische ist vollzogen (...) Diese unfehlbare Regel muss man nun mutatis mutandis bei der Jargonisierung des Deutschen anwenden“.

<sup>153</sup> Anos mais tarde, Martin Buber foi obrigado a um ato parecido quando se viu obrigado a discursar em alemão na Universidade Hebraica em Jerusalém, quando viu o seu sonho se tornar realidade. A questão em torno das línguas judaicas, pelo menos do ponto de vista dos intelectuais, não esteve diretamente relacionada à competência dos mesmos nestas línguas.

## 6. *Palaestina*, HDJ e a inauguração do Technikum<sup>154</sup>

Entre os anos de 1902 a 1914, o periódico *Palaestina*, que contém também artigos assinados, porém muito mais coesos entre si, não sofre abalos em sua visão de mundo. Vê sempre a difusão do hebraico na Palestina como uma meta fundamental do movimento sionista. Quanto à questão de qual língua seria mais adequada à diáspora, se os judeus alemães devem ou não aprender hebraico ou ídiche, estas questões não lhe cabem, estão fora do seu escopo.

A publicação acompanha de perto o trabalho do *Hilfsverein der Deutschen Juden*<sup>155</sup> (HDJ), de quem publica eventualmente relatórios anuais, decisões pedagógicas e abertura de novas escolas. O HDJ, cujo presidente, Paul Nathan, era também uma figura importante do CV, havia sido concebido para ‘ajudar os judeus’, em especial os *Ostjuden* e assim, por tabela, ajudar a melhorar a imagem dos *Deutschjuden* face à opinião pública alemã, em especial em relação aos constantes ataques anti-semitas. Esta instituição judaico-alemã encarregou-se de expandir e administrar a rede de ensino escolar entre os judeus da Palestina. Sobrepujou, nesta função, a mais antiga instituição de combate ao anti-semitismo na Europa, a *Alliance Israelite Universelle*, com sede em Paris. Em meio à ‘guinada hebraica’, nos anos de 1908 a 1909, quando nas outras publicações selecionadas o número de artigos de opinião declina sensivelmente, em *Palaestina* a monitoração da questão lingüística, seja acompanhando o HDJ, Ben Yehuda ou a associação de professores de hebraico, sofre significativo aumento.

Neste período, há uma conformidade entre a atuação do HDJ e as expectativas do periódico. As seguintes palavras, retiradas da publicação do relatório anual<sup>156</sup> do HDJ, demonstram isto.

“A rede de ensino do Hilfsvereins der Deutschen Juden constituiu-se a partir da necessidade da população judaica no país (na Palestina). Adaptou-se ao extremo à vida religiosa, comercial e econômica e desenvolveu-se como um organismo de vívida força em íntimo contato com a evolução geral da vida palestina. Ela tem uma extraordinária capacidade de atração.”<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> Technikum é o nome pelo qual a instituição a ser inaugurada, localizada na cidade de Haifa, atual Israel, é conhecido neste período. A instituição chegou a ser inaugurada de fato apenas em 1924, então com o nome hebraizado de *Technion*.

<sup>155</sup> Tradução minha para o português: Associação de Beneficência dos Judeus Alemães

<sup>156</sup> O relatório é publicado sob o nome ‘Unser Schulwerk in Palaestina’ in: *Palaestina*, número 3, ano 1908.

<sup>157</sup> Tradução minha de: „Das Schulwerk des Hilfsvereins der Deutschen Juden ist aus den Bedürfnissen der Jüdischen Bevölkerung des Landes heraus entstanden, sich dem religiösem, verkehrs- und wirtschaftlichem Leben derselben auf engste angepasst und entwickelt sich als ein Organismus von lebendiger Kraft in engem Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung des palästinensischen Lebens und hat eine ausserordentlich werbende Kraft.”

O relatório é enfático em relação à posição destinada ao hebraico pela sociedade que o HDJ pretende atender:

*“E este espírito (de tradição judaica) usa a língua hebraica, que se estabeleceu de maneira espantosamente rápida, como meio para se expressar. O hebraico tornou-se uma língua viva na Palestina. Ele retira sua força de duas poderosas fontes: da necessidade prática de um meio de comunicação entre as comunidades lingüisticamente distintas e do idealismo religioso e nacional.”<sup>158</sup>*

Embora a linha editorial de *Palaestina* descarte a associação da futura nação judaica com qualquer outra língua que não o hebraico, é justamente em *Palaestina* que se encontram muitas expressões de continuidade com a nação alemã, mas que, no entanto, não passam pelo marcador lingüístico. A exemplo disto, Alfred Nossig, um dos fundadores do periódico, escreveu em 1902:

*“A Alemanha é uma terra na qual muito podemos aprender. Se os alemães hoje se espalham com tanta energia sobre os quatro cantos do mundo, se os seus povoamentos agrários, bem como suas empresas comerciais e industriais demonstram sucesso sob todos os céus, então isto é devido, em grande medida, ao fato de mandarem seus economistas e seus doutos à frente como pioneiros. Assim como na guerra, os alemães vencem na luta econômica por meio de seus professores”<sup>159</sup>.*

Em um primeiro momento, o entusiasmo do autor deve referir-se ao grande peso atribuído à ciência por *Palaestina* para reverter o fracasso inicial da colonização por judeus orientais que emigraram ainda no contexto da Primeira Aliyá. Em um segundo momento, porém, a partir de 1908, o modelo alemão de ensino e ensino superior será usado para propagar a nacionalização hebraizante

---

<sup>158</sup> Tradução minha de: „Und dieser Geist hat in neuster Zeit in der hebräischen Sprache ein Ausdrucksmittel geschaffen, das erstaunlich schnell sich im Lebem eingebürgert hat. Hebräisch ist in Palästina eine lebendige Sprache geworden, die ihre Kraft als solche aus zwei starken Quellen zieht; dem praktischem Bedürfnis nach einem Verständigungsmittel zwischen den vielsprachigen Gemeinden und den religiösen und nationalen Idealismus.”

<sup>159</sup> Tradução minha de: „Deutschland ist ein Boden, auf dem wir sehr viel lernen können. Wenn sich die Deutschen heute auf der ganzen Erdkugel so energisch ausbreiten, wenn ihre landwirtschaftlichen Ansiedlungen ebenso wie ihre kommerziellen und industriellen Unternehmungen unter allen Himmelsstrichen Erfolge zu verzeichnen haben, so verdanken sie dies zum grossen Teile, dem Umstande, dass sie ihre Volkswirte, ihre Professoren als Pioniere vorausschicken. Wie im Kriege, so siegen sie auch im ökonomischen Kampfe durch ihre Lehrer.“ O artigo chama-se ‘Über den Nutzen einer theoretischen Vorbereitung der Palaestina Kolonisation’ (Sobre a utilidade de uma preparação teórica para a colonização na Palestina) in: *Palaestina*, ano 1902, número 3-4.

nos moldes de uma sociedade moderna e tecnológica<sup>160</sup>. Neste ano, é anunciada a construção do Technikum, instituição de ensino superior técnico, que *Palaestina* acompanhará com zelo. Responsável pela construção está justamente o HDJ, que já havia organizado a rede escolar que ensinava em hebraico e alemão, além dos jardins-de-infância, que tinham como língua de ensino exclusivamente o hebraico.

Quando se aproxima a inauguração do Technikum, no final de 1913, eclode na Palestina a controvérsia envolvendo a língua de ensino das matérias técnicas. A comissão pedagógica que incluía Achad Ha Am elegeu o hebraico como língua para todas as disciplinas, o que foi considerado impossível por Paul Nathan, que por sua vez fez valer sua opinião e pretendia inaugurar a escola superior com um currículo lingüístico misto. Isto não foi possível, no entanto. Professores da associação de professores (da rede de ensino próprio HDJ) e futuros alunos da instituição, liderados por Eliezer Ben Yehuda fizeram um piquete e se negaram a qualquer atividade antes que o hebraico fosse tornado a única língua do Technikum<sup>161</sup>.

## 7. 1913-1914: hegemonia do hebraico

A reviravolta em torno do Technikum, mais do que as mudanças levadas a cabo no Congresso Sionista de 1908, é decisiva para a ‘guinada hebraísta’ no interior da imprensa sionista em língua alemã. *Ost und West* e *Die Welt*, que diferente de *Palaestina*, não davam ao Technikum um lugar de destaque, passam a fazê-lo. Entre o final de 1913 e o meio do ano de 1914 o tema do conflito lingüístico na Palestina domina, em especial, o periódico *Die Welt*. Os ânimos estão inflados por aquilo que é visto como um despeito dos judeus liberais (ligados ao HDJ e ao CV) e uma inaudita tentativa de germanização. Já não restam dúvidas, em nenhum veículo, de que o hebraico deve ser a língua do futuro Estado judeu na Palestina. As outras vozes silenciaram. Há, ainda, uma continuação do debate, pois a estratégia da ‘língua sionista’ para a diáspora ainda não foi totalmente definida. Todos os três órgãos publicam algum material escrito por Achad Ha Am, cujos argumentos dão, mais do nunca, o tom da discussão.

---

<sup>160</sup> Em um artigo de 1999 Ilan Troen dissertou sobre como o modelo de ensino e especialmente do ensino superior em Israel foi fundamentado sobre o modelo alemão. Isto não se deve apenas à influência dos alemães na fase inicial, como muito ao fato de que a maior parte das lideranças sionistas orientais também obteve sua formação superior em países de língua alemã, como era praxe então e o artigo de Fabius Schach também suporta.

<sup>161</sup> Um amplo panorama da revolta está em Fellman (1973).

## 7.1. O ídiche na diáspora

Ainda em meio ao calor do conflito lingüístico na Palestina o alemão Hugo Bergmann<sup>162</sup> não questiona o desfecho do conflito, onde a prioridade do hebraico como língua de instrução foi imposta ao HDJ. Em um artigo intitulado ‘*Nossa posição ante o ídiche*’<sup>163</sup> procura, porém, resgatar o ídiche ao menos como língua propícia para barrar a assimilação na Europa. Bergmann revê, fazendo coro como tantos outros, a posição do sionismo em relação ao ídiche. Mais uma vez um autor procura se contrapor a idéia de que o ídiche representa apenas uma abominada diáspora. Reaparece o valor tático do ídiche, também para o sionismo e a idéia de que ele seja uma barreira eficaz à assimilação.

“(Os judeus orientais) *tem um povo judeu que não precisam primeiro tornar judeu. Eles não precisam sublinhar o seu judaísmo, para que possa se fazer notar em meio ao resto do contexto da sua vida. Eles não precisam fabricar artificialmente contextos entre sua vida e o judaísmo. O Ostjude só precisa viver, e assim vive como judeu. Esta certeza de ser judeu ele deve agradecer sobretudo à língua ídiche*”<sup>164</sup>. (...) “*Enquanto as nossas massas falarem ídiche não precisamos nos preocupar com todas estas reviravoltas. Nós vamos confiar que o gênio de nosso povo não se deixará desviar muito tempo de seu caminho histórico (rumo ao sionismo hebraísta)*”<sup>165</sup>.

Para Bergmann, os judeus alemães como ele próprio são um caso de assimilação para o qual há pouca esperança de retorno. Eles já foram demasiado de-judaizados. Mesmo entre os sionistas, diz, é difícil fazer-los aprender hebraico. A diferença, como fica claro acima, está para o autor na preservação da língua ídiche. Bergmann refere-se diretamente à ‘primeira’ geração do sionismo,

---

<sup>162</sup> Hugo Bergmann, filho de pais tchecos falantes de alemão (ELON:2004:308), era crítico e professor de *Hochschule* (ensino médio). Ligou-se ao sionismo cultural em 1898 e contava como um sionista cultural. (KREMER:2007:339)

<sup>163</sup> ‘Unsere Stellung zum Jiddisch’ in: *Die Welt*, 20.2. 1914. n. 9.

<sup>164</sup> Tradução minha de: „Sie haben ein jüdisches Volk, dass sie nicht erst jüdisch zu machen brauchen. Sie haben es nicht nötig, ihr Judentum zu unterstreichen, damit es sich nur aus den übrigen Lebenszusammenhänge heraushebe; sie brauchen nicht erst künstlich zwischen dem Judentum und dem Leben zusammenhänge nachzustellen. Der Ostjude braucht nur zu leben und er lebt jüdisch. Diese Selbstverständlichkeit des Judenseins verdankt er vor allem der Jiddischen Sprache.“

<sup>165</sup> Tradução minha de: „So lange unsere Massen jiddisch (sic) sprechen, braucht uns vor allen diesen Umwälzungen nicht zu bängen; wir werden vertrauen, dass der Genius unseres Volkes es von seinem historischem Wege nicht auf die dauer abirren lassen wird.“

marcada pela figura de Herzl<sup>166</sup>, que fora adequada, apenas em um primeiro momento do sionismo. Agora, exorta Bergmann, os sionistas alemães devem seguir a direção determinada pelos *Ostjuden*. O sionista deste novo momento histórico não deve abraçar uma língua de assimilação, como o alemão: deve ‘queimar a etapa da assimilação’ e passar direto do ídiche ao hebraico. Bergmann aposta na hebraização do ídiche na diáspora ao invés de sua germanização.

No entanto, sequer o valor tático do ídiche, mesmo na diáspora, é ainda bem recebido. Dois judeus orientais, Glücksohn e Jabotinski, dedicam um artigo inteiro cada um para se contrapor a Bergmann. Glücksohn<sup>167</sup> refuta a função do ídiche como barreira contra a assimilação.

*“O triste disto tudo é, que a desistência da língua ídiche, em oposição ao que acontece com a antiga crença tradicional judaica, acontece sem a menor resistência. A relação entre o nosso povo e o ídiche carece daquela ligação ancestral, daquele ‘ter crescido junto’ instintivo, como é comum que seja entre a nação e a língua nacional. Parece-nos até que por enquanto falta qualquer relação de intimidade (entre a nação judaica e a língua ídiche).”*<sup>168</sup>

Pouco tempo depois, Jabotinski<sup>169</sup>, que se tornaria fundador do revisionismo sionista, redige um artigo<sup>170</sup> em que diz que hebraísmo e sionismo são sinônimos. Para o autor, não faz sentido adotar táticas diferentes para lugares diferentes. ‘*A língua da diáspora é o hebraico*’, diz. E exorta, assim, todos os sionistas a levarem a sério as últimas resoluções dos congressos e implantarem o hebraico como língua de ensino também na diáspora.

---

<sup>166</sup> Herzl morre precocemente em 1904, dez anos antes.

<sup>167</sup> Em artigo intitulado: ‘Hebräisch und Jiddisch’ (hebraico e ídiche), escrito em Odessa In: *Die Welt*. 3.4.1914, n. 14.

<sup>168</sup> Tradução minha de: “Und das Traurige dabei ist, dass die Aufgabe der Jiddischen Sprache, im Gegensatz zum Verfall der altjüdischen Strenggläubigkeit, ohne allen Kampf geschiet. Das Verhältnis unseres Volkes zum Jiddischen enträt nicht bloss jener urwüchsigen Verbundenheit, jenes instiktmässigen Verwachsenseins, wie sie zwischen der Nation und der nationalen Sprache üblich ist, sondern es will uns bisweilen sogar scheinen, dass hier jedes intime Verhältnis fehlt.“ Note-se como estes argumentos lembram aqueles de Myhill (2004), explorados no capítulo 2, a respeito do ídiche como língua funcional sem vínculo afetivo para os judeus ashkenazitas.

<sup>169</sup> Criado na cosmopolita Odessa, Jabotinski estudou direito em Berna e Roma. Além de organizar a legião judaica na Inglaterra durante a Primeira Guerra Mundial, era versado em poesia e teatro. Duas de suas peças em russo foram encenadas em Odessa. O revisionismo sionista, por ele fundado, passou a ser a direita do sionismo e está nas raízes do partido Likud de Israel. (BRENNER:2002b:51).

<sup>170</sup> “Die Schulsprache der Diaspora” (A lingual escolar da diáspora). In: *Die Welt*, 24.4.1914, número 17.

“*Língua nacional é a língua da escola. A língua escolar de hoje é língua nacional de amanhã*”<sup>171</sup>”.

Por último, Ze’ev Jabotinski afirma que o hebraico é um antídoto contra a ‘ambivalência’/ ‘dicotomia’ (*Zwiespalt*) da vida na diáspora, o que denota que também ele vê o ídiche como um símbolo de assimilação, e um elemento ‘não inteiramente judaico’.

Em um momento já de maior calma pós-conflito lingüístico na Palestina, Georg Orkin, professor de hebraico, que se considerava um ‘judeu alemão assimilado’ (KREMER:2007: 325) redige o artigo “*Sionismo alemão e língua hebraica*”<sup>172</sup>, que parece lapidar para a nova atmosfera no campo alemão. Para o autor, é especialmente o judeu alemão que deve aprender hebraico, já que a ele falta qualquer ‘judaísmo positivo’ (*positives Judentum*), malgrado as dificuldades que enfrenta para se tornar próximo da nova língua. A expectativa de Orkin é que o hebraico se infiltre na vida alemã por meio dos clubes esportivos, suas canções e palavras de ordem, entoadas em hebraico.

“*Está claro que o sionismo herzeliano não precisava da língua (...)*”<sup>173</sup>, diz, marcando um novo momento para o sionismo alemão, que também ele, em consonância com Bergmann, considera como alinhado aos ‘judeus mais judeus’, mais cheios de conteúdo judaico, os *Ostjuden*. Falar hebraico na Alemanha é a maneira de expressar o amor por Sião enquanto a emigração para a Palestina ‘*infelizmente*’ não é possível, já que “*toda forma (cultural) judaica começa com a língua judaica*”<sup>174</sup>. Para Orkin, assim como para muitos de seus colegas, judaísmo, nacionalismo e hebraísmo são agora sinônimos.

---

<sup>171</sup> Trad. minha de: “Nationalsprache heisst Schulsprache: die Schulsprache von heute wird die Nationalsprache von morgen sein”.

<sup>172</sup> “*Deutscher Zionismus und hebräische Sprache*“ in: *Die Welt*, 24.7.1914, número 30.

<sup>173</sup> Tradução minha de: „Es ist klar das der Herzlsche zionismus die Sprache nicht brauchte“...“In den 6. und 7. Kongress trat der Umschwung ein.“

<sup>174</sup> Tradução minha de: „Jede jüdische Form aber beginnt mit der jüdischen Sprache“.

## PALAVRAS FINAIS

A defesa do hebraico ou então do ídiche está ligada a distintas percepções da história judaica, bem como a distintas percepções da experiência judaica em espaço alemão. Nos artigos apresentados, encontramos muitas das representações clássicas a respeito das línguas hebraica e ídiche, tal como descritas no segundo capítulo, e que remetem às interpretações sobre a condição judaica na modernidade, como sugeridas no primeiro capítulo.

Os epítetos de língua ‘morta’ e língua ‘viva’ pautam em larga medida o debate, sendo que estes epítetos cabem ora a uma, ora a outra língua. Em decorrência da longa história de divisão do trabalho lingüístico entre o ídiche e o hebraico, comparecem os temores acerca da inadequação do primeiro como língua culta, do segundo como língua cotidiana. O conceito de ‘organicidade lingüística’, que remete, sobretudo, à filosofia herderiana da língua, pauta a quase totalidade do debate.

São também clássicas as considerações citadas para a rejeição sionista ao ídiche. O ídiche é uma língua destinada a morrer, uma língua de passagem, uma língua misturada e sem condições de se tornar uma língua de cultura. O ídiche é um símbolo da condição anormal dos judeus europeus, bem como um símbolo de sua condição estrangeira. Por fim, o ídiche é visto como uma mácula da assimilação. Já o hebraico, língua trans-temporal, língua erudita, língua representativa, aparece como requisito para a ‘normalização’ da condição judaica.

No momento histórico pesquisado já há bons argumentos circulando contra a concepção herderiana da língua, que inclusive mobilizam pesquisa lingüística e histórica. Muitas vezes trata-se de apropriações e releituras de conceitos do próprio autor. Estes argumentos não logram fazer frente, porém, às transformações no leste europeu (onde se impõe a necessidade de distanciamento do *bund*) e ao peso simbólico dos eventos que se passam na Palestina.

Acima de tudo, a ‘guinada hebraísta’ e o simbólico conflito do Technikum são fruto de uma ideologia coerente que se destacada em um debate marcado pela multiplicidade de alinhamentos, valorações e argumentos. A questão lingüística no interior do sionismo não terminou em 1914, como Yael Chaver (2004) e tantos outros autores apontam. Mas a relativa simetria de forças que houve no período pesquisado nunca mais se repôs.

No campo sionista alemão, que congrega também judeus do leste europeu, uma importância maior é dada à relação do ídiche com o alemão do que se poderia supor lendo obras importantes que

tematizam a Guerra Judaica das Línguas, tais como as de Myhill (2004) e Harshav (1999). Ídiche e alemão muitas vezes se confundem e se entrecruzam no discurso dos autores dos artigos. Trata-se de uma persistência que aparece não só nos discursos daqueles que evocam esta conexão com o intuito de reprovar o ídiche, como também no discurso daqueles que o favorecem.

Embora o mal-estar acompanhando o abandono do alemão pelos sionistas alemães tenha se estendido até 1933 (KREMER:2007:288-398), o alemão comparece apenas para qualificar o ídiche. Ou seria o ídiche que por vezes qualificaria o alemão, como uma língua também viável, não tão distante? Se isto é verdade, então nunca é expresso diretamente, embora as conexões entre ídiche e alemão possam sim ser vistas como positivas mesmo dentro do sionismo, fato pouco (se tanto) previsto na bibliografia.

Apesar dos enunciados – seja em artigos a favor do ídiche ou em artigos a favor do hebraico – que buscam traçar continuidades entre a movimentação política sionista e a experiência alemã, o peso atribuído à assimilação e à ‘falta de judaísmo positivo’ dos judeus alemães é crescente durante o período pesquisado. Ele redundava na vontade de ser determinado pelas diretrizes que sopram do leste. Isto constitui uma inversão em relação à hierarquia de valores da maioria dos judeus alemães, como em alguma medida à hierarquia que estabeleceu em seu princípio o movimento sionista, quando *Bildung* e *ethos* de classe média ocupavam um importante papel.

A existência de importantes sionistas alemães que desde cedo se voltaram ao hebraico, como o notório caso de Heinrich Loewe, não impediu que um sentimento de que o hebraísmo vem do leste estivesse subjacente ao debate, principalmente perto do conflito do Technikum. O hebraísmo significou atrelar-se, seguir o modelo dos ‘irmãos do leste’. Este é um argumento importante, já que aos poucos a ‘vaguidão salutar’ dos judeus alemães deveria ser ‘preenchida com conteúdo cultural judaico’.

Ironicamente, houve sionistas alemães que viram no ídiche o desejado conteúdo cultural judaico, fosse ele concebido como próximo ou distante do alemão. Nisto se distanciaram dos demais judeus alemães e, ao mesmo tempo, dos sionistas do leste europeu, uma vez que ambos desprezavam o ídiche. Ironicamente, a diretriz lingüística vencedora, perseguida por Achad Ha Am, que viu o ídiche como um pedaço de assimilação e somente o hebraico como recurso para normalizar a condição judaica, alinha-se ao primado elaborado por Herder na Alemanha e incorporado na prática de Mendelssohn.

## B I B L I O G R A F I A

**AARONSOHN, Ran.** *Rothschild and early Jewish colonization in Palestine.* Jerusalém: Hebrew University Magnes Press, 2000.

**ABREU, Martha, SOIHET, Rachel e GONTIJO, Rebeca(org.).** *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história.* Rio de Janeiro: Record, 2007.

**AGNON, Samuel Joseph.** *Uma História Simples.* São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

**ANDERSON, Benedict.** *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londres: Verso, 1983.

**ANGER, Dennis.** *Identity, Insecurity and Image: France and Language.* Clevedon: Multilingual Matters, 1999.

**ARENDT, Hannah.** *The Origins of Totalitarianism.* Orlando: Harvest, 1976.

\_\_\_\_\_ *The Jewish Writings.* Nova Iorque: Schocken Books, 2007.

**AVINERI, Shlomo.** *La idea sionista. Notas sobre el pensamiento nacional judío.* Jerusalém: La Semana Publicaciones, 1983.

**BALDAUF, Richard B. e KAPLAN, Robert B.(org.)** *Language Planning and Policy in Africa. Vol 1, Botswana, Malawi, Mozambique and South Africa.* Clevedon: Multilingual Matters, 2004.

**BARKAI, Avraham.** *Hoffnung und Untergang. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.* Hamburgo: Christians, 1998. (tradução minha: Esperança e derrocada. Estudos sobre a história judaico-alemã dos séculos 19. e 20.).

**BARNAVI, Élie.** *Israël au XX.e siècle.* Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

**BAUMAN, Zygmunt.** *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

**BELCHEM, John e PRICE, Richard (org.)**. *A dictionary of nineteenth-century world history*. Cambridge: Basil Blackwell Ltd, 1994.

**BELLOW, Saul**. *Nach Jerusalem und Zurück: Ein persönlicher Bericht*. Witsch, Köln: Kiepenheuer, 1976. (trad. minha: Para Jerusalém e de volta).

**BERGMAN, Iaacov Moshe**. *O Estado de Israel à Luz da Lei Judaica*. São Paulo: Editora Sêfer, 2004.

**BERKOWITZ, Michael**. *Zionist Culture and West European Jewry before the first world war*. Cambridge, University Press, 1993.

**BOURDIEU, Pierre**. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

**BRENNER, David**. *Out of the Ghetto and into the Tiergarten: Redefining the Jewish Parvenu and His Origins in Ost und West*. The German Quartely. Vol. 66. Nº2 (Spring, 1993) pp. 176-194

**BRENNER, Michael e WEISS, Yfaat (org.)**. *Zionistische Utopie- israelische Realität*. Religion und Nation in Israel. Munique, Beck, 1999. (trad. minha: utopia sionista, realidade israelense).

**BRENNER, Michael e MYERS, David (a)**. *Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, positionen, Kontroversen*. Munique: Beck, 2002. (trad. minha: historiografia judaica hoje: temas, posições e controvérsias).

**BRENNER, Michael (b)**. *Geschichte des Zionismus*. Munique: Beck, 2002. (trad. minha: história do sionismo).

\_\_\_\_\_. (org) (c) *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddish bis ins 20. Jahrhundert*. Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht, 2002. (trad. minha: línguas judaicas em torno alemão. Hebraico e ídiche até o século XX.)

**BREUER, Mordechai e GRAETZ, Michael.** *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Erster Band 1600-1780.* Munique: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1996 (Tradução minha: História judaico-alemã na Idade Moderna 1600- 1780).

**CANETTI, Elias.** *A língua absolvida. História de uma juventude.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

**CHARBIT, Denis.** *La Renaissance hebraïque.* In: **CHARBIT, Denis (org.).** *Sionismes: Textes Fondamentaux .* Paris: Éditions Albin Michel, S.A., 1998.

**CHAVER, Yael.** *What must be forgotten. The survival of Yiddish in Zionist Palestine.* Syracuse: Syracuse University Press, 2004.

**CORALNIK, Abraham.** *Across de great divide. The selected essays of Abraham Coralnik.* Lincoln: iUniverse, 2005.

**COMAY, Joan.** *Who's Who in Jewish History.* Nova Iorque: Routledge, 2002.

**DERSHOWITZ, Alan.** *Em defesa de Israel.* São Paulo: Nobel, 2004.

**DEUTSCH, Karl W.** *The trend of European nationalism- the language aspect.* In: **FISHMAN, Joshua A.** *Readings in the sociology of language.* The Hague: Moutin & Co. N. V. Publishers, 1970.

**DIECKHOFF, Alain.** *Zionist Thought and the making of modern Israel.* New York. Columbia University Press, 2002.

**DRABEK, Anna M., ELIAV, Mordechai e STOURZH, Gerald.** *Prag-Czernowitz-Jerusalem: Der österreichische Staat und die Juden vom Zeitalter des Absolutismus bis zum Ende der Monarchie.* Eisenstadt: Edition Roetzer 1984. pp. 31-72. (trad. minha: Praga-Czernowitz-Jerusalém: o Estado austríaco e os judeus desde a era do absolutismo até o final da monarquia.)

**ELIAS, Norbert e Scotson, John L.** *Os Estabelecidos e os Outsiders.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

**ELIAS, Norbert.** *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert.* Baden Baden, Nomo, 1992. (Tradução minha: Estudos sobre os alemães. Disputas pelo poder e desenvolvimento do habitus no século 19 e 20.).

\_\_\_\_\_. *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische Untersuchungen .Band I und II.* Frankfurt am Main: Surkamp, 1972. (Tradução minha: Sobre o processo civilizador. Investigações sócio-genéticas.Tomos I e II).

**ELIAV, Mordechai.** *Das österreichische Konsulat in Jerusalem und die jüdische Bevölkerung In: ELIAV, Mordechai. E HAIDER, Barbara. Österreich und das Heilige Land: Ausgewählte Konsulatsdokumente aus Jerusalem 1849-1917.* Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000. (tradução minha: o consulado austríaco em Jerusalém e a população judaica. In: a Áustria e a Terra Santa: documentos do consulado de Jerusalém.)

**ELON, Amos.** *Pity of it all: A History of Jews in Germany 1743-1933.* Londres: Penguin Books, 2004.

**EVANS-PRITCHARD, E. E.** *Nuer Religion.* London, Oxford University Press, 1956.

\_\_\_\_\_. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1976.

**FELLMAN, Jack.** *The Revival of a Classical Tongue: Eliezer Ben Yehuda and the Modern Hebrew Language.* The Hague: Mouton, 1973.

**FINKELSTEIN, Norman G.** *The Holocaust Industry: reflections on the exploitation of jewish suffering.* Londres: Verso, 2000.

\_\_\_\_\_. *Imagem e realidade do Cconflito Israel-Palestina.* Rio de Janeiro: Record, 2005.

**FISHMAN, Joshua A.(org.) .** *Can Threatened Languages be Saved? Reversing Language Shift Revisited: A 21st Century Perspective.* Clevedon: Multilingual Matters, 2001.

\_\_\_\_\_ (org.) *Never say die! A thousand years of Yiddish Life and Letters*. Hague: Mouton, 1981.

**FOX, Richard G.** Introduction In: **FOX, Richard G.**(org.). *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*. Washington: American Anthropological Association, 1990. pp. 1-14.

**FRIEDMAN, Isaiah.** *Germany, Turkey and Zionism 1897-1918*. Oxford: Clarendon, 1977.

**GASPAR, Lorand.** *Histoire de la Palestine*. Paris: François Maperon, 1968.

**GELBER, Mark H.** *Melancholy Pride. Nation, race and gender in the German Literature of cultural Zionism*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000.

\_\_\_\_\_. Die Begriffe der jüdischen und der deutschen Kultur und ihre Differenzierung in der frühen deutsch-zionistischen Presse. In: **NAGEL, Michael (org).** *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung: Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationsozialismus*. Hildesheim, Zurique, New York. Georg Olms Verlag, 2002. (Tradução minha do título do livro: os conceitos da cultura judaica e alemã e a diferenciação entre elas na jovem imprensa sionista alemã).

**GELLNER, Ernest.** *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

**GILBERT, Martin.** *Israel: a history*. Nova Iorque: Harper Perennial, 2008.

**GOTTLIEB, Nanette.** *Japan: Language Policy and Planning in Transition* In: **KAPLAN, Robert B. (org.).** *Current Issues in Language Planning Vol.9 No.1*. Clevedon: Multilingual Matters, 2008. pp. 1-66.

**GROSSMAN, Jeffrey A.** *The Discourse on Yiddish in Germany: from the enlightenment to the second empire*. Rochester: Camden House, 2000.

**GUINSBURG, Jacó.** *Aventuras de uma Língua errante*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

**HACHIN, Alexandre.** *Le danger de L'"isolement hébreu"* In: **CHARBIT, Denis (org.).** *Sionismes: Textes Fondamentaux* . Paris: Éditions Albin Michel, 1998. pp. 271-74.

**HACKENSCHMIDT, Jörg.** *Die Erfindung einer jüdischen Nation. Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias.* Hamburgo: Europäische Verlagsanstalt, 1997.

**HAMANN, Brigitte.** *Hitlers Wien: Lehrjahre eines Diktators.* Munique: Piper, 1998. (tradução minha: a Viena de Hitler: anos de aprendizado de um ditador).

**HARSHAV, Benjamin.** *Language in Time of Revolution.* Stanford: Stanford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_ *O significado do Ídiche.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.

**HECKER, Max.** *Das Jüdische Technikum in Haifa.* Viena: Weiss & Neumann, ano desconhecido. (tradução minha: o Technikum em Haifa).

**HOBBSAWM, Eric.** *Nations and Nationalism since 1780.* Cambridge: Cambridge University, 1990

\_\_\_\_\_ *Sobre História.* São Paulo: Editora Schwarcz, 2000.

**HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence (org.).** *A Invenção das Tradições.* Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1984.

**HOFFMANN, Christhard (org.).** *Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute 1955-2005.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

**JASPER, Willi.** *Deutsch-jüdischer Parnass: Literaturgeschichte eines Mythos.* Munique: Ullstein Buchverlage, 2004. (tradução minha: Parnasso judaico-alemão: história literária de um mito.)

**JAKOBSON, Roman.** *The beginning of national self-determination in Europe.* In: **FISHMAN, Joshua A.** *Readings in the sociology of language.* The Hague: Moutin & Co. N. V. Publishers, 1970.

**KARADY, Victor.** *Los judíos en la modernidad europea. Experiencia de la violencia y utopía.* Madri: Siglo XIX de editores de España, 2000.

**KATZNELSON, Rachel.** *Errance des langues.* In: **CHARBIT, Denis (org.).** *Sionismes: Textes Fondamentaux*. Paris: Éditions Albin Michel, 1998. pp. 263-68.

**KREMER, Arndt.** *Deutsche Juden – Deutsche Sprache. Jüdische und judenfeindliche Sprachkonzepte und –konflikte 1893-1933.* Berlim, Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2007. (Tradução minha: Judeus alemães – língua alemã. Conceitos e conflitos lingüísticos judaicos e anti-judaicos 1893-1933)

**KROUGH, Steffen.** *Das Ostjiddische im Sprachkontakt: Deutsch im Spannungsfeld zwischen Semitisch und Slavisch.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. (Tradução minha: o ídiche oriental em contato lingüístico. Alemão no campo de tensão entre semítico e eslavo).

**KUZAR, Ron.** *Hebrew and Zionism: A Discourse Analytic Cultural Study.* Berlim; Nova Iorque: Mouton de Gruyter, 2001.

**LAQUEUR, Walter.** *Historia del sionismo. Edición Abreviada.* Jerusalém: La semana publicaciones, 1988.

**LASKER-SCHÜLER, Else.** *Baladas Hebraicas.* Lisboa: Assírio & Alvim, 2002.

**LAURENS, Henry.** *Juifs et Arabes en Palestine (1869- 1914).* In: **LAURENS, Henry.** *Le Retour des Exilés.* Paris, Éditions Roberet Laffont, 1998.

**LAURENS, Henry** *Le Retour des Exilés.* Paris, Éditions Roberet Laffont, 1998.

**LEACH, Edmund R.** *Political Systems of Highland Burma.* Boston: Beacon, 1954.

**LE GOFF, Jacques.** *História e Memória.* Campinas: Editora UNICAMP, 2003.

**LÉVI-STRAUSS, Claude.** *Structural Anthropology.* Londres: Allen Lane the Penguin Press, 1968.

**MANDEL, George.** *Resistance to the study of Hebrew: the experiences of Peretz Smolenskin and Eliezer Ben-Yehuda.* In: **HORBURY, William(org.).** *Hebrew study from Ezra to Ben-Yehuda.* Edinburgo: T&T Clark, 1999 pp. 293-99.

**MARTEN-FINNIS e SCHMITZ, Walter.** *Zwischen dem Osten und dem Westen Europas. Deutschsprachige Presse in Czernowitz bis zum zweiten Weltkrieg.* Dresden: Eckhard Richter & Co, 2005. (Tradução minha: entre o leste e o oeste europeus. Imprensa de língua alemã em Czernowitz até a Segunda Guerra Mundial).

**MASSON, Michel.** *Langue et idéologie: lês mot étrangers en hébreu moderne.* Paris: Centre National de la recherche scientifique, 1986.

**MEDINA, Ignácio.** *Cozinha país a país: Israel.* São Paulo: Editora Moderna, 2006.

**MYHILL, John.** *Language in Jewish Society: Towards a New Understanding.* Clevedon, Cromwell Press, 2004.

**NAGEL, Michael (org).** *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung: Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationasozialismus.* Hildesheim, Zurique, New York. Georg Olms Verlag, 2002. (Tradução minha: entre afirmação e perseguição: revistas e jornais judaico-alemães do iluminismo ao nacional-socialismo).

**NIVEN, William John.** *Facing the Nazi past: united Germany and the legacy of the third Reich.* Londres: Routledge, 2002.

**OZ, Amos.** *De amor e trevas.* São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

**PARFITT, Tudor.** *Smolenskin and the revival of Hebrew Education* **In: ABRAMSON, Glenda e**

**PARFITT, Tudor (org.).** *Jewish Education and Learning.* Chur: Harwood, 1994. pp. 1-8.

**PARK, Robert.** *The Nature of Race Relations* **In: BACK, Les e SOLOMOS, John.(org.)** *Theories of Race and Racism.* Londres: Routledge, 2000. pp. 105-12.

**PILOWSKY, Arye L.** *Yiddish alongside the revival of Hebrew public polemics on the status of Yiddish in Eretz Israel, 1907-1929* **In: FISHMAN, Joshua A.(org.).** *Readings in the Sociology of Jewish Languages.* Leiden: E.J. Brill, 1985. pp. 104-121.

**RABIN, Chaim.** *Pequena História da língua hebraica.* São Paulo: Summus Editorial, 1973.

**RAZ- KRAKOTZKIN.** *Geschichte, Nationalismus, Eingedenken.* In: **BRENNER, M. und MYERS, D. N. (org.).** *Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen* . Munique: Beck, 2002. pp. 181- 206. (tradução minha: história, nacionalismo, comemoração. In: historiografia judaico-alemã hoje: temas, posições, controvérsias).

**REICH- RANICKI.** Marcel. *Mein Leben.* Munique: DTV, 2005. (Tradução minha: Minha vida).

**ROBIN, Regine.** *L'amour du yiddish. Écriture Juive et sentiment de la langue (1830-1930).* Paris: Sorbier, 1884.

**ROMBERG, Otto R e LICHTENSTEIN, Heiner (org.).** *From Vision to Reality. 50 years of Israel.* Frankfurt am Main: Tribüne, 1998.

**SACHAR, Howard.** *The growth of the yishuv.* In: *A History of Israel.* New York, Alfred A. Knopf, 1979.

**SACHS, Angeli e VOOLEN, Edward van (org.).** *Jewish Identity in Contemporary Architecture.* Munique: Prestel Verlag, 2004.

**SÁENZ-BADILLOS, Angel.** *A History of the Hebrew Language.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**SAID, Edward W.** *Orientalism.* Nova Iorque: Vintage Books, 1978.

**SAHLINS, Marshall.** *Islands of History.* Chicago: Chicago University Press, 1985.

**SCHÄFER, Barbara.** *The KEDEM - A Cultural Foundation for Hebrew Culture in Palestine. An Attempt That Failed* In: **BORRÁS, Judit Targarona e SÁENZ-BADILLOS, Angel.** *Jewish Studies at the turn of the Twentieth Century.* Leiden: E.J. Brill, 1999. pp. 368-74.

**SCHATZ, Andrea e WIESE, Christian (orgs).** *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus.* Berlim: Metropol, 2006. (Tradução minha: Figuras jânicas. “Lares judaicos: exílio e nação no sionismo alemão”).

**SCHMALE, Wolfgang e STEER, Martina.(org).** *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2006.* (Tradução minha: Transferência cultural na história judaica).

**SCHOEPS, Julius H.** *Deutsch-jüdische Symbiose oder die Mißglückte Emanzipation.* Berlin, Potsdam , Bodesheim: Philo Verlagsgesellschaft, 1996. (Trad. minha: simbiose judaico-alemã ou a emancipação fracassada).

\_\_\_\_\_. *Über Juden und Deutsche. Historisch- Politische Betrachtungen.* Stuttgart, Bonn: Burg Verlag, 1986. (Trad. minha: Sobre judeus e alemães. Análise político-histórica.)

\_\_\_\_\_. *Theodor Herzl 1860- 1904. Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen.* Wien: Chistian Brandstätter, 1995. (Trad. minha: Theodor Herzl. Se vocês quiserem, não é só um sonho).

**SCHOEPS, Julius H. e HEID, Ludger (ogs).** *Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Ein Lesebuch.* Munique: Piper, 1994. (Trad. minha: Judeus na Alemanha: do iluminismo até a atualidade.)

**SCHOLEM, Gerschom.** *Von Berlin nach Jerusalem.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1994. (Trad. minha: de Berlim a Jerusalem).

**SCHWARCZ, Lilia K. Moritz e GOMES, Nilma Lino (org.).** *Antropologia e História: Debate em Região de Fronteira.* Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

**SCHWARTZ, Egon.** *Unfreiwillige Wanderjahre: Auf der Flucht vor Hitler durch drei Kontinente.* Munique: Beck, 2005. (Trad. minha: Involuntários anos de andanças: a fuga de Hitler por três continentes).

**SILBERSTEIN, Laurence J. (org.)** *Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture.* New York: Routhledge, 1999.

**SINGER, Isaac Bashevis.** *No tribunal de meu pai.* São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

**SIVAN, Reuven.** *Ben-Yehuda e a restauração do hebraico falado.* In: “Ressurgimento da língua hebraica”. São Paulo: Editora B’nai B’rith e Centro de Estudos Judaicos da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da USP. Sem data.

**SMITH, Anthony D.** *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

**SONINO, Claudia.** *Exil, Diaspora, gelobtes Land?* Berlim: Jüdische Verlagsantalt Berlin, 2002. (trad. minha: exílio, diáspora, terra elogiada?)

**SOXBERGER, Thomas.** *Jiddische Literatur und Publizistik in Wien* (Tese de Mestrado). Viena: Universidade de Viena, 1994.

**SPOLSKI, Bernard e COOPER, Robert L.** *The Languages of Jerusalém.* Oxford: Claredon, 1991.

**STANISLAWSKI, Michael.** *Zionism and the fin de Siècle. Cosmopolitanism and nationalism from Nordau to Jabotinsky.* Berkeley: University of California Press, 2001.

**STARCK, Astrid.** *Kampf gegen Assimilation und gegen die Politik der Alliance Israélite Universelle: Der elsässische Zionist Alfred Elias (1865-1940).* In: **HAUMANN, Heiko** (org.). *Der Traum von Israel: Die Ursprünge des modernen Zionismus.* Berlim: Beltz Athenäum, 1998. pp. 275-94. (Trad. minha: luta contra a assimilação e contra a política da Aliance Israelite Universelle: o sionista alsaciano Alfred Elias).

**STAVANS, Ilan.** *Resurrecting Hebrew.* Nova Iorque: Schocken Books, 2008.

**STEMBERGER, Günter(org).** *Die Juden. Ein historisches Lesebuch.* Munique, Beck, 1991.

**STERN, Frank.** *Dann bin ich um den Schlaf gebracht: Ein Jahrtausend deutsch-jüdische Kulturgeschichte.* Berlim: Aufbau-Verlag, 2002. (Tradução minha: Então acordei do meu sono: um milênio de história cultural judaico-alemã).

**STOCKING, George W.** *Franz Boas: a formação da antropologia Americana 1883-1911.* Rio de Janeiro: Contraponto, Editora UERJ, 2004.

**SZTAJINSZRAJBER, Darío (org).** *Posjudaísmo. Debates sobre lo judío em el siglo XXI.* Buenos Aires: Prometeo libros, 2007.

**TOPEL, Marta F.** *Uma Tradição Milenar, uma Ciência Moderna: A antropologia Israelense, Autores e Leitores.* Tese de doutorado. Campinas, 1996.

\_\_\_\_\_ *Jerusalém e São Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena.* Rio de Janeiro: Topbooks Ed., 2005.

**TENE, David.** *O Hebraico israelense.* In: “Ressurgimento da língua hebraica”. São Paulo: Editora B’nai B’rith e Centro de Estudos Judaicos da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da USP. Sem data.

**TÜRCKE, Christoph.** *Fundamentalismus, maskierter Nihilismus?* . Hamburgo: Klampen Verlag-2003 (Tradução minha: fundamentalismo, nihilismo mascarado?).

**USSISHKIN, Menahem.** *La prononciation de l'hébreu: une cause politique* In: **CHARBIT, Denis** (org.). *Sionismes: Textes Fundamentaux* . Paris: Éditions Albin Michel, 1998. pp. 260-65.

**VOLKOV, Shulamit.** *Antisemitismus als kultureller Code.* Munique: Beck, 2000. (Tradução minha: anti-semitismo como código cultural).

\_\_\_\_\_ *Das Jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays.* (Tradução minha: O projeto judeu da modernidade. Dez ensaios.) Munique: Beck, 2001.

**WEBER, Max.** *Economia e Sociedade.* São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

**WIEDEBACH, Hartwig.** *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen.* Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1997. (O significado da nacionalidade para Hermann Cohen).

**WILLIAMSON, George S.** *The longing for myth in Germany: religion and aesthetic culture from Romanticism to Nietzsche.* Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

**WINKLER, Heinrich August.** *Der lange Weg nach Westen: Deutsche Geschichte 1806- 1933.* (Tradução minha: O longo caminho para o ocidente: História alemã.) Munique: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 2002.

**WOLF, Eric R.** *Antropologia e Poder.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

\_\_\_\_\_. *Europe and the people without history.* Berkeley: University of California Press, 1982.

**WOLFF, Larry.** *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization in the Mind of the Enlightenment.* Stanford: Stanford University Press, 1994.

**YERUSHALMI, Yosef Hayim.** *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory.* Seattle, Londres: University of Washington Press, 1983.

**ZIMMERMANN, Mosche e HOTAM, Yotam (orgs).** *Zweimal Heimat. Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost.* Frankfurt am Main: Beerenverlag, 2005. (Tradução minha: Duas pátrias. Os Jeckes entre a Europa Central e o Oriente médio).

## ARTIGOS (CONTEMPORÂNEOS) EM PERIÓDICOS

**BEN ISRAEL, Hedva.** *Zionism and European Nationalisms; comparative aspects.* In: Israel Studies 8 (1), 2003. Pp. 91- 104.

**BRENNER, David.** *Out of the Ghetto and into the Tiergarten: Redefining the Jewish Parvenu and His Origins in Ost und West.* The German Quartely. Vol. 66. Nº2 (Spring, 1993) pp. 176-194

**DON-YEHIYA, Eliezer.** *Zionism in Retrospective.* In: Modern Judaism 18 (1998). Pp. 267-276.

**ELAZAR, Daniel J.** *Education in a Society at a Crossroads: An Historical Perspective on Israeli Schooling*. Copyright © 1997 Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Center. All rights reserved. *Israel Studies* 2.2 (1997) 40-65

**ENDELMAN, Todd.** *The legitimization of the Diaspora Experience in recent Jewish Historiography*. In: *Modern Judaism*. Vol. 11. N. 2. 1991 pp. 195-209.

**FRANK, Gelya.** *Jews, Multiculturalism and Boasian Anthropology*. In: *American Anthropologist*, 1999 (4). Pp. 731-745.

**GOLDBERG, Harvey.** *Anthropology and the Study of Jewish Traditional societies*. In: *AJS Review* 15 (1). 1990. pp. 1-22.

**HAUSCHILD, Thomas.** *Christians, Jews and the Other in German Anthropology*. *American Anthropologist*. New Series, Vol 99. N°4 (Dec., 1997), pp 746-753.

**LEVENSON, Alan.** *Jewish History* 16: 187–211, 2002. © 2002 Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands. 187 *Gentile reception of Herzlian zionism, a reconsideration* □ *Cleveland College of Jewish Studies, 26500 Shaker Blvd., Beachwood OH*

**MENDES-FLOHR, Paul.** *Cultural Zionism's image of the educated Jew: reflections on creating a secular Jewish culture*. In: *Modern Judaism* (18), 1998. Pp. 227-239.

**MOSELEY, Marcus.** *Jewish Autobiography: The Elusive Subject* *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 95, No. 1 (Inverno de 2005) 16–59

**MOSS, Kenneth.** *Jewish Culture Between Renaissance and Decadence: Literarische Monatsschriften and Its Critical Reception*. Copyright © 2002 Indiana University Press. *Jewish Social Studies* 8.1 (2001) 153-198

**PARUSH, Iris.** *Another Look at "The Life of 'Dead' Hebrew" Intentional Ignorance of Hebrew in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society* 2004 The Society for the History of Authorship, Reading and Publishing. *Book History* 7 (2004) 171-214

**RUBIN, Adam.** *Hebrew Folklore and the Problem of Exile.* In: *Modern Judaism* 25.1 (2005) 62-83  
*Hebrew Union College.*

**STONE, Lilo.** *German Zionists in Palestine before 1933.* *Journal of Contemporary History.* Vol 32,  
Nº 2. (Apr., 1997), pp. 171-186

**TOPEL, Marta F.** “*Da mistura de exílios ao pluralismo cultural*” in: *Revista 18: Israel 60 anos.*  
Dossiê Especial. pp. 12-15 Ano VI N. 23 março 2008.

**TROEN, S. Ilan.** *The Role of Higher Education in Zionist Society* In: **HORBURY, William(org.).**  
*Hebrew study from Ezra to Ben-Yehuda.* Edimburgo: T&T Clark, 1999. pp. 261-75.

**WEINSTEIN, Barbara.** “*História sem causa? A nova história cultural, a grande narrativa e o dilema pós-colonial*”. In: *História (São Paulo)* vol.22 no. 2 Franca, 2003.

**ZERUBAVEL, Yael.** *Transhistorical Encounters in the Land of Israel: On Symbolic Bridges, National Memory, and the Literary Imagination.* Copyright © 2005 Indiana University Press.  
*Jewish Social Studies* 11.3 (2005) 115-140.

## M A T E R I A L   D A   I N T E R N E T

Os periódicos sionistas utilizados neste trabalho estão disponíveis em: [www.compactmemory.de](http://www.compactmemory.de). A referência específica dos artigos analisados está nas notas de rodapé do terceiro capítulo.

**COOPER-WEILL, Judith.** *Early Hebrew Schools in Eretz-Israel* Disponível em: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Education/early.html>. Acesso em 23 de maio de 2008.

\_\_\_\_\_ **Yehudi.** *Daber Ivrit! Jew -Speak Hebrew!*, Disponível em: [http://www.jafi.org.il/aliyah/dept/aliyon/aliyon2004/aliyon\\_17.asp](http://www.jafi.org.il/aliyah/dept/aliyon/aliyon2004/aliyon_17.asp). Acesso em: 27.03. 2008

**ELBOIM-DROR, Rachel.** “*Herzl’s radical vision changed World History*”. In: [wzo.org.il](http://wzo.org.il). Acesso em: 20. 11. 2009.

**FELLMAN, Jack.** *Eliezer Ben-Yehuda and the Revival of Hebrew (1858-1922)*. Disponível em: [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/ben\\_yehuda.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/ben_yehuda.html). Acesso em 13. 03. 2007.

**GLINERT, Lewis H.** *Language choice in Halakhic speech acts* Disponível em: [http://www.dartmouth.edu/~damell/hebrew/abstra\\_g.html](http://www.dartmouth.edu/~damell/hebrew/abstra_g.html). Acesso em 06.04.2007

**HALKIN, Hillel.** (2002) *The Great Jewish Language War Yiddish vs. Hebrew*. Disponível em : <http://www.commentarymagazine.com/archive/digitalarchive.aspx?st=advanced&By=Hillel%20Halkin>. Acesso em 17.11.2008

**IZRE'EL, Shlomo.** *The Emergence of Spoken Israeli Hebrew*. Disponível em: <http://www.tau.ac.il/humanities/semitic/emergence.html>. Acesso: 29. 03. 2007

**MASS, Rochelle.** *Ben-Yehuda Street The Names Behind The Signs*. Disponível em: <http://www.wzo.org.il/en/resources/view.asp?id=1027&subject=70> Acesso em: 13. 05. 2007

**MARKISH Shimon.** *La «querelle des langues», une querelle sur les langues (d'après la presse juive d'expression russe, autour de 1910)*, in P. Sériot (éd.) : *Langue et nation en Europe centrale et orientale du 18e siècle à nos jours*, Cahiers de l'ILSL, n° 8, 1996, p. 177-194. Disponível em: <http://www2.unil.ch/slav/ling/colloques/95LG-NAT/Markish.html> - 48k. Acesso: 14. 04. 2007.

**NEUBERGER, Julia.** *A German-Jewish Alliance for Europe's future*. [http://www.opendemocracy.net/faith-aboutfaith/jewish\\_german\\_3922.jsp](http://www.opendemocracy.net/faith-aboutfaith/jewish_german_3922.jsp). Acesso em 12.11.2008

**REPETTO, Gaston et CHISWICK, Barry R.** *Immigrant Adjustment in Israel: Literacy and Fluency in Hebrew and Earnings*. Disponível em: <http://ideas.repec.org/p/iza/izadps/dp177.html>. Acesso em 29.05.2005

**RÓSEN, Haiim B.** *Israel Language Policy and Linguistics*. Disponível em: [http://www.adath-shalom.ca/hebrew\\_slang\\_sappan.htm](http://www.adath-shalom.ca/hebrew_slang_sappan.htm) - 43k. Acesso em: 13.03. 2005

**SPOLSKY, Bernard et SHOAHAMY, Elana.** *Language in Israeli Society and Education* Disponível em: <http://www.biu.ac.il/HU/lprc/ijslpap.htm>. Acesso em 29.05. 2005

**SHAPIRA, Anita.** *Zionism and the Upheavals of the 20<sup>th</sup> century.* Disponível em: <http://www.hagshama.org.il>. Acesso em 20.11.2009.

**WEISS, Iris.** *Jewish Disneyland – the appropriation and dispossession of “Jewishness”.* Em: <http://www.hagalil.com/golem/diaspora/disneyland-e.htm>. Acesso em 03.11.2008

**WEIGEL, William F.** *Description (of Yiddish).* Disponível em: <http://www.jewish-languages.org/yiddish.html>. Acesso em 12.03.2010

**ZIONIST ARCHIVES,** *The language conflict 1913 - 1914.* Disponível em: <http://www.zionistarchives.org.il/ZA/SiteE/pShowView.aspx?GM=Y&ID=38&Teur=%20The%20language%20conflict%20%20%201913-1914>. Acesso em 30. 04. 2005.

**ZUCKERMANN, Moshe.** *Volk, Staat und Religion im Zionistischen Selbstverständnis.* Disponível em: <http://www.diak.org/Ringvorlesung/zuckermann.htm> Acesso: 12. 04. 2005