

Reflexões acerca de
Sobre a questão judaica,
de Karl Marx

Daniel Bensaid



Copyright © Boitempo, 2025

Direção-geral Ivana Jinkings
Tradução Wanda Caldeira Brant
Edição Bibiana Leme
Coordenação editorial Thais Rimkus
Coordenação de produção Juliana Brandt
Preparação Edison Urbano
Revisão Frederico Ventura e
Vivian Miwa Matsushita
Capa e diagramação Livia Viganó (sobre foto
de Daniel Bensaïd)

Equipe de apoio Ana Beatriz Leal, Ana Slade, Artur Renzo, Bruno Ferreira, Carolina Peters, Davi Oliveira, Elaine Ramos, Giovanna Corossari, Higor Alves, Ivam Oliveira, Kim Doria, Leticia Akutsu, Luciana Capelli, Marcela Sayuri, Marina Valeriano, Mateus Rodrigues, Maurício Barbosa, Pedro Davoglio, Raí Alves, Renata Carnajal, Tatiane Carvalho, Thais Caramico e Tulio CandiOTTO

ARMAS DA CRÍTICA

o clube do livro da Boitempo

Uma biblioteca para interpretar e transformar o mundo

armasdacritica.com.br

Texto originalmente publicado no livro *Sobre a questão judaica*,
de Karl Marx (Boitempo, 2010, p. 104-119).

É vedada a reprodução de qualquer parte deste livreto sem a
expressa autorização da editora.

Livreto impresso em março de 2025 pela gráfica Rettec.

BOITEMPO
Jinkings Editores Associados Ltda.
Rua Pereira Leite, 373
05442-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3875-7250 / 3875-7285
editor@boitempoeditorial.com.br | boitempoeditorial.com.br
blogdaboitempo.com.br | youtube.com/tvboitempo

Reflexões acerca de *Sobre a questão judaica*, de Karl Marx

Daniel Bensaïd

A concepção materialista da questão

Talvez Marx fosse, até certo ponto, vítima de ilusões do progresso características de seu século e de um otimismo histórico exagerado, prevendo o desaparecimento dos particularismos nacionais no cadinho universal da sociedade sem classes. Privadas de sua função social específica nos interstícios do mosaico feudal, as comunidades judaicas pareciam condenadas, nessa perspectiva, a uma dissolução rápida por assimilação. A conservação de uma consciência etnocultural parecia consequentemente reacionária. Os *pogroms*, no Leste, e o caso Dreyfus, na França, vieram desmentir essa visão promissora. Bernard Lazare conclui que era ilusório acreditar que a “questão” estava resolvida: “Os judeus da Espanha, dos quais diz o *Romancero* que, cavaleiros, eram considerados cristãos; os judeus da Polônia que usavam espada; todos aqueles da França, da Inglaterra, da Alemanha, transformados em cidadãos..., todos acreditavam que a questão estava resolvida”¹. A assimilação bloqueada e o desenvolvimento do antissemitismo racial relançavam como um bumerangue o enigma não resolvido dessa “nação” indefinível. Para os herdeiros de Marx (assim como para Ernest Renan), a nação moderna não era um dado mineral ou zoológico, mas o produto histórico do desenvolvimento do mercado e de sua unificação estatal. O que fazer, então, com uma “nação” sem Estado nem território?

3

Na Europa oriental, somente um núcleo restrito da *intelligentsia* pôde assimilar-se. O movimento operário judaico nascente foi, em compensação, o campo de uma tomada de consciência nacional que ele se esforçou para conciliar com seu internacionalismo socialista. O resultado disso foi um conjunto de elaborações teóricas às vezes descritas como “judaico-marxistas”. À atitude resolutamente assimilacionista da maioria dos socialistas alemães e austríacos correspondia uma pluralidade de abordagens dos socialistas do império czarista. Os social-democratas russos e poloneses eram sobretudo assimilacionistas; os bundistas* eram partidários da autonomia nacional no âmbito da Polônia e da Rússia; algumas correntes minoritárias, enfim, declaravam-se sionistas socialistas². Para Lênin, Martov, Trótski e Rosa Luxemburgo, a perspectiva dominante era a assimilação; Vladimir Medem e Ber Borochov reivindicavam, para os judeus da Europa oriental, o direito a uma existência nacional própria. Mas, convencidos de que o desenvolvimento do capitalismo tenderia cada vez mais a dissociar nação e território, tentavam pensar a nação de modo diferente. Consequentemente, julgavam que o projeto de reterritorialização sionista era

¹ Bernard Lazare, *Le fumier de Job*, cit., p. 83.

* Adeptos do movimento de operários judeus, denominado, em iídiche, *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland* ou simplesmente *Bund*. (N. T.)

² Arno Mayer distingue, assim, os “assimilacionistas radicais”, que pretendem apagar as características do passado em prol de uma integração total, e os “assimilacionistas parciais”, fiéis à tradição, mas partidários de uma ortodoxia mais maleável e de uma secularização da judeidade.

realmente reacionário, assim como mostrou a resolução do IV Congresso do Bund em 1901: “O Congresso considera o sionismo como uma reação das classes burguesas ao antisemitismo e à situação jurídica anormal do povo judeu. O Congresso considera sem qualquer interesse o objetivo final do sionismo político, ou seja, a obtenção de um território para o povo judeu”. Dois anos depois, o V Congresso confirmou essa posição:

Considerando que, supondo o antisemitismo eterno, o sionismo propõe instaurar um Estado de classe em Eretz Israël (Palestina), com o objetivo de dissimular o antagonismo de classe por trás dos pretensos interesses nacionais gerais, o Congresso considera necessário combater o sionismo, através de suas correntes, em todos os seus matizes.³

Em seus rascunhos de *Le fumier de Job*, Bernard Lazare, que tinha tomado consciência dos limites da assimilação, através do caso Dreyfus, tentou responder a uma questão nacional original sempre sem resposta: “A assimilação não é o fim da miséria. A emancipação não é a assimilação. Para eles e para os povos entre os quais eles vivem, é preciso que os judeus continuem a ser judeus”. Que permaneçam sem se separar? Que permaneçam “no meio” dos outros? Como uma nação em diáspora? “Pois, se eles se cristianizam, é um fermento de revolução e de emancipação do mundo que desaparece”⁴, continuou Lazare. A perpetuação de uma identidade na diáspora justificava-se, então, para ele pela vocação revolucionária de um povo de vanguarda.

4 Contra essas tentativas de analisar a questão judaica nos termos de uma nação desterritorializada, a ortodoxia assimilacionista dominante apoiava-se, para Kautsky, na noção de “povo-casta”, referindo-se aos povos comerciantes da Antiguidade descritos por Marx em *O capital*: esses povos que viviam “como os deuses de Epicuro nos entremundos, ou sobretudo como os judeus nos poros da sociedade polonesa”. Kautsky constatou que o povo judeu tendia a perder através da história o que teria podido fazer dele uma nação moderna – a língua comum e o território – para conservar como laço apenas sua função econômica nos interstícios da sociedade pré-capitalista. Por isso ele parecia uma casta. O conceito de “povo-classe”, desenvolvido por Abraham Léon⁵, reatualiza essa problemática com a esperança de resolver “o problema principal da história judaica, o da manutenção do judaísmo”. O termo classe, em substituição a casta, no entanto é totalmente discutível. Não só a especialização socioeconômica tardia dos judeus não dá conta de sua manutenção em dois milênios, mas a estrita reprodução fechada de uma função social corresponde mais às sociedades hierárquicas ou holistas tradicionais do que às sociedades abertas modernas⁶. Casta ou classe, o único destino desse povo disperso – Kautsky e Léon conseguiram convergir nesse ponto apesar de sua querela – era dissolver-se na universalidade da revolução social.

No mundo muçulmano, o povo judeu era delimitado pela institucionalização jurídica da filiação. O direito islâmico consagrou, de fato, a existência de comunidades judaicas e cristãs como entidades sociais e corpos políticos, perseguidos ou protegidos de acordo com

³ Ver Ariele Yaari, *Le défi national* (Paris, Anthropol, 1978, vol. I), p. 184.

⁴ Bernard Lazare, *Le fumier de Job*, cit., p. 83.

⁵ Abraham Léon, *La conception matérialiste de la question juive*, cit.

⁶ Ilan Havély salienta os limites das categorias em movimento: “Povos, classes, ordens, castas: tantas aproximações para formações em movimento ou inacabadas, cuja história e a configuração bifurcam ao sabor das incertezas da guerra, e que são simplesmente o que são em um momento ou em outro desses destinos variáveis, qualquer que seja, por outro lado, a ideia que elas têm de si próprias” (Ilan Havély, *Question juive*, Paris, Éditions de Minuit, 1981).

as circunstâncias por razões políticas. Mas “fora a ascendência”, os judeus “tinham unidade somente em relação aos outros”⁷. Em seu prefácio de 1968 a *Peuple juif ou problème juif* [Povo judeu ou problema judeu], Maxime Rodinson propõe completar Léon para “reforçá-lo”: o jovem marxista belga poderia ter se enganado com uma hipótese ou outra, mas tinha razão na principal: “O judaísmo se explica pela história e não fora dela. Ele não tem direito a nenhum privilégio científico nem moral. Não havia necessidade divina nem extrarracional para a perpetuação da religião ou do povo judeu enquanto tal”. De Hess a Ben Gourion *via* Herzl, o sionismo se inscreve realmente no quadro – profano – da expansão europeia em direção ao Terceiro Mundo. E o genocídio deu-lhe uma terrível vitória à custa da destruição dos judeus da Europa.

Embora “a concepção materialista da questão judaica” tenha se revelado fecunda, ela fez pouco caso da “não contemporaneidade” das relações sociais articuladas, em determinada época, numa formação social, e de sua eficácia simbólica. Povo-casta ou povo-classe, os judeus são efetivamente também um povo-Lei. Situam-se, assim, no ponto de sobreposição ou de interseção entre o antigo regime das ordens e dos estatutos e as relações de classes da sociedade moderna. O direito transmitido pelos textos sagrados regulamenta a prática social da comunidade: “Ele restitui a imagem de uma sociedade que preserva sua coesão na lei e sua autoss segregação entre as nações [...] O que se mantém é que a comunidade tira sua coerência de sua lei”, de uma lei que lhe repete que ela é um povo eleito e fomenta a ideia de sua sobrevivência “fora das formas político-estatais da existência nacional”⁸.

Cheia de rebotes e de bifurcações, a história é mais astuciosa do que podem imaginar um evolucionismo vulgar e uma filosofia especulativa da história universal. O otimismo assimilacionista foi quebrado entre o desastre do genocídio e a desilusão do antissemitismo burocrático. Entre o stalinismo e o nazismo, a questão judaica começou a gaguejar pateticamente em vez de apaziguar-se⁹. Após Auschwitz, ela voltou mais forte do que havia voltado após o *pogrom* de Kichinev e o processo Dreyfus. Enquanto diversos judeus intelectuais voltaram-se, no início do século, para o movimento socialista de modo a escapar da tenalha do antissemitismo e do judaísmo identitário (um comunismo marcado por uma desconfiança libertária de que a tradição de uma comunidade sem Estado perpetua entre eles), a corrente sionista saiu fortalecida da tragédia do genocídio. A questão judaica foi novamente lançada “na e pela história”, como o constatou, por sua vez, Raymond Aron:

A noção de assimilação total que, durante muitos anos, pareceu uma evidência, não me parece mais tão evidente devido a acontecimentos irreparáveis que simplesmente nos mostraram que, na comunidade à qual nos achávamos muito profundamente ligados, puderam ocorrer acontecimentos que levaram o problema a readquirir uma intensidade extrema.¹⁰

⁷ Maxime Rodinson, *Peuple juif ou problème juif* (Paris, Maspero, 1981, Petite collection).

⁸ Ilan Havély, *Question juive*, cit., p. 67-70.

⁹ Embora o genocídio, de um lado, e as manifestações de antissemitismo burocrático, de outro, constituam dois fortes motivos da retomada da questão judaica, não são por isso simétricos como pretende a tese, a partir de então banal, dos “totalitarismos gêmeos”. Embora os judeus soviéticos muitas vezes tenham servido de bodes expiatórios para a burocracia, não se tratou de um antissemitismo racial teorizado e oficializado. Tendo sido a denúncia do judeu-bolchevismo um dos temas favoritos da reação desde a Revolução Russa, mesmo na época do stalinismo o regime soube alternar os períodos de estigmatização (no momento dos processos de Moscou, o dos médicos e também dos ex-brigadistas na Tchecoslováquia e na Hungria), e os períodos de mobilização comum na luta contra o fascismo e o nazismo.

¹⁰ Raymond Aron, *Essais sur la condition juive contemporaine* (Paris, Éditions de Fallois, 1989).

Reduzindo o antissemitismo a um resíduo religioso do passado, os clichês positivistas da II Internacional subestimaram seu caráter plenamente contemporâneo: o antissemitismo racial marcou, de fato, a passagem da judeufobia tradicional de coloração religiosa a uma nova forma de ódio racista. A questão judaica ressurgiu, então, como uma questão nacional atípica e intempestiva. No que diz respeito aos judeus da Europa central, a ideia da questão nacional era admitida havia muito tempo pelo movimento operário, não sem hesitações e contorções teóricas. Declarando-se “panrusso”, o congresso constitutivo do Partido Social-Democrata russo de 1898, do qual três de nove delegados eram também membros do Bund, reconheceu-a de fato. Para os bundistas, entretanto, nação significava entidade cultural mais do que formação socioeconômica; Vladimir Medem também deu pouca importância às “superestruturas” religiosas na perpetuação da nação. Em compensação, para Simon Doubnov, o judaísmo religioso constituía uma forma de delimitação jurídica do “povo eleito” enquanto nação de não prosélitos. Consequentemente, adotou uma definição ampla da nação judaica e condenou o “chauvinismo linguístico” que pretendia reduzi-la à *yiddishkeit*.

A reticência em admitir a dimensão nacional da questão judaica – Rosa Luxemburgo negou-a categoricamente – era claramente política. Ela exprimia o temor de que a autonomia cultural, mesmo sob a versão da esquerda dada por Ber Borochov, fosse na prática reduzida a uma fórmula de compromisso com o sionismo e a uma legitimação involuntária do projeto estatal que visava recolocar em sua base produtiva a pirâmide social invertida da comunidade judaica. No entanto, o Bund propunha uma via alternativa: a reivindicação de uma “nação cultural” (de uma “nação espiritual”, teria dito outrora Samuel Hirsh), ao contrário de uma concepção racial ou territorial, era incompatível com a reivindicação de enraizamento num pedacinho de terra ocupada. Tradutor, em 1896, do *Manifesto Comunista* para o iídiche, Chaïm Jitlovsky foi o primeiro a evocar uma “autonomia nacional judaica na diáspora”. Para os bundistas, enquanto subsistisse uma opressão específica, a questão nacional judaica não poderia ser resolvida nem pela assimilação pura e simples, nem pela migração para a Palestina. Sua concepção de uma nação de diáspora e cultural opunha-se inteiramente ao territorialismo e ao estatismo sionistas.

6

Enquanto Lênin mantinha a alternativa apresentada por Engels entre “assimilação das nações sem história” e “separação das nações históricas”, a perspectiva da autonomia nacional tentava superá-la. Enzo Traverso evoca-a com simpatia, mas não diz mais sobre ela, deixando aberta a questão de saber se a hipótese da autonomia cultural era historicamente condenada (em um mundo onde a fragmentação da relação entre Estado, nação, povo e território tende a reduzir a questão nacional a uma definição étnica e confessional da nação) ou se ela podia abrir pistas promissoras. Essa não é a única questão em suspenso. Uma das primeiras medidas tomadas pelo governo provisório após Fevereiro de 1917 na Rússia foi revogar a legislação discriminatória contra os judeus. Embora Lênin pensasse, em 1903, que a ideia de uma nação judaica era “falsa e reacionária em sua essência”, “absolutamente inconsistente do ponto de vista científico”¹¹, dez anos depois considerou, em suas notas críticas de 1913 sobre a questão nacional, a “nação judaica” como “a mais oprimida e a mais perseguida”. Ele entendia, então, por nação somente os judeus da Yiddishland e não todo o povo bíblico disperso. Criticou Otto Bauer por ter excluído de seu projeto de autonomia cultural das

¹¹ Ver Lênin, “Un pas en avant, deux pas en arrière” (1904), em *Oeuvres choisies* (Moscou, Éditions du Progrès, 1985), p. 211-44.

nacionalidades entrelaçadas no império austro-húngaro “a única nação extraterritorial”¹². Para Lênin, os judeus deveriam ser tratados, a partir de então, como uma nação entre outras no âmbito da política das nacionalidades. No dia seguinte à Revolução de Outubro, a realidade nacional judaica foi assim reconhecida na Constituição soviética, e a eleição de Jacob Sverdlov à presidência da República dos Soviotes representou um desafio simbólico ao antissemitismo dos “brancos”.

Para Lênin e Trótski, o objetivo continuava a ser a assimilação na perspectiva universal da luta de classes mas, para remover qualquer obstáculo à unificação dos proletários, tratava-se de vencer a desconfiança das nacionalidades oprimidas reconhecendo seus direitos à autodeterminação e à independência se elas o decidissem. Portanto, os dirigentes bolcheviques não partiam de critérios normativos que definissem abstratamente uma nação, mas de situações históricas concretas. De acordo com a lógica de Marx, opunham uma concepção materialista e histórica da questão judaica à sua concepção teológica. O povo judaico se mantinha após séculos de diáspora, não em virtude de uma missão teológica, mas de uma função social específica, desempenhando na época da acumulação do capital o papel de “intermediários indispensáveis a uma economia mercantil”. Essa interpretação, todavia, não dava conta da diversidade de situações, principalmente entre os judeus do *Ostjudentum* e os da bacia do Mediterrâneo. Aqueles que insistem na cacofonia linguística das comunidades disseminadas aos quatro ventos subestimam, assim, a eficácia cultural de uma religião que não tinha sido reduzida a uma crença privada – uma espécie de moral doméstica – numa sociedade capitalista desenvolvida, mas continuava a ocupar, ao menos parcialmente, a função de ligação política, ideológica e jurídica que ela não tinha tido nas sociedades pré-capitalistas. Na verdade, a lei mosaica ditava uma política e uma moral. Repetia a seus fiéis que eles formavam um povo, e mais, um povo eleito. Assim, ela foi um fator delimitador de uma comunidade de não prosélitos perseguida e um obstáculo à sua dissolução na universalidade cristã.

O ensaio de Abraham Léon, redigido aos 26 anos de idade em plena guerra, constitui uma contribuição preciosa à “concepção materialista da questão judaica”. No entanto, não encerra o debate. Encontraria a questão judaica uma resposta definitiva na fragmentação do povo-classe, dilacerado entre a proletarianização, a promoção burguesa do novo-rico, e o rebaixamento de classe do intelectual pária? Quando seu soclo social explodisse com o choque da acumulação capitalista, a judeidade seria reduzida a um fóssil histórico? O judeu sobreviveria, então, como um fantasma, ou renasceria na forma de um israelense marcial e conquistador? É novamente “na e pela história” que a questão rebate, pegando no contrapé o prognóstico otimista de seu desmoronamento puro e simples.

Em 1903, Lênin e Trótski estavam tão confiantes na vocação de emancipação universal do proletariado, quanto a burguesia de 1789 tinha estado no início libertador dos direitos do homem. Depois, vieram o genocídio nazista e as ofensivas antissemitas stalinistas. As belas certezas do debate de 1903 com o Bund deram lugar a dúvidas. A constatação amarga de Trótski em 1937 é uma prova disso: “Quando jovem, tinha muita tendência a prognosticar que os judeus de diferentes países seriam assimilados e que a questão judaica desapareceria assim quase automaticamente. O desenvolvimento histórico do último quarto de século infelizmente não confirmou essa perspectiva”¹³. Um ano depois, ele avaliou que a questão

¹² Ver Otto Bauer, *La question des nationalités et la social-démocratie* (Paris/Montreal, EDI/Arcantères/Guérin Littérature, 1988).

¹³ Leon Trótski, *Oeuvres* (Paris, EDI, 1982, tomo XII), p. 111.

judaica “tornara-se de enorme importância para nosso partido”. Ele foi dos poucos a prever, desde 1938, a lógica implacável do genocídio: “É possível imaginar, sem dificuldade, o que aguarda os judeus a partir do início da futura guerra mundial. Mas, mesmo sem guerra, o próximo desenvolvimento da reação mundial significa quase com certeza o extermínio físico dos judeus”. Concluiu, entretanto, que seu destino “não só político como físico” estava ligado mais do que nunca à “luta emancipadora do proletariado internacional”¹⁴.

“Na e pela história”? Pelo genocídio então. Mas também pelo fato de que a primeira revolução socialista vitoriosa, longe de resolver a questão judaica no sentido da “assimilação socialista e internacionalista”, não impediu as perseguições stalinistas, a tragicomédia do Birobidjan, o sinistro processo dos médicos, a execução de Slansky, o aprisionamento de London, a perseguição de judeus resistentes, como Léopold Trepper, ou dos antigos brigadistas judaicos da guerra da Espanha. Isaac Deutscher considera que os judeus, mais educados que a média da população russa, integraram-se em massa à burocracia média após a abolição do *numerus clausus* czarista. Tornaram-se assim os bodes expiatórios inteiramente designados e o exutório, por excelência, das queixas antiburocráticas, tomando o antisemitismo stalinista o lugar do velho antisemitismo popular. Além disso, os velhos judeus internacionalistas, que dificilmente poderiam se converter aos charmes do socialismo em um único país e se transformar em servidores zelosos do chauvinismo grande-russo, forneceram um forte contingente das oposições de esquerda ao Termidor soviético.

Enfim, o terceiro motivo da volta da questão judaica (com o genocídio nazista e a reação burocrática na União Soviética) foi a própria fundação do Estado de Israel¹⁵ e de uma nação territorializada, que cristaliza e alimenta as angústias da diáspora. Nathan Weinstock lembra que a formação dessa entidade nacional começou antes mesmo da criação do Estado:

Assim se desenvolve gradualmente na Palestina, no início do século, uma sociedade judaica autônoma, dotada de uma classe operária própria e de uma burguesia embrionária, misturando em um conjunto nacional homogêneo os colonos sionistas provenientes de horizontes diversos e a população judaica autóctone. A adoção de uma língua comum, o hebraico, consolida a coesão da nova entidade. Desde esse momento, assiste-se à constituição de uma nova nacionalidade no Oriente Médio, resultante do processo específico da colonização sionista separatista e do *melting-pot* judaico palestino: a nação israelense em gestação.¹⁶

Uma vez criado, o Estado de Israel não vai parar de apagar os traços da espoliação, tornando a Palestina invisível e dissolvendo a figura do judeu palestino na entidade israelense.

¹⁴ Ibidem, tomo XIX, p. 272.

¹⁵ Para combater essa concepção étnica da nação sem negar, por isso, a existência de um fato nacional israelense, Weinstock e Halévy falam de “dessionização”. “Os revolucionários israelenses pretendem a destruição das estruturas socioeconômicas e políticas opressivas e coloniais de Israel [...]. Um programa como esse pode ser concebido num ambiente unitário palestino, assim como numa estrutura federal ou confederativa, ou mesmo numa coletividade árabe. O essencial é compreender que não é possível escamotear, por meio de artifícios verbais, o problema nacional israelense. A destruição das estruturas sionistas de Israel deixa o espaço livre para um grande número de fórmulas institucionais” (Nathan Weinstock, “Sionisme, antisionisme, désionisation”, *Quatrième internationale*, n. 46, out. 1970). “Essa refundição, que denominamos dessionização, não implica obrigatoriamente o desmantelamento da formação social israelense, nem tampouco a negação dos direitos nacionais do povo israelense. Ela implica apenas o fim do *apartheid* e a instauração de uma democracia para as duas comunidades” (Ilán Halévy, *Question juive*, cit., p. 280).

¹⁶ Nathan Weinstock, *Le sionisme contre Israël* (Paris, Maspéro, 1967).

A partir do momento em que a velha questão relançada pelo genocídio se cristaliza em torno de um Estado étnico e colonial não se poderia superestimar a repercussão dessa fundação estatal. O genocídio nazista já havia juntado sob a mesma perseguição sefardis e asquenazes. A diáspora do Magreb e do Machrek foi, em seguida, sacudida pela descolonização e pelo conflito judeu-árabe. A relação dialética entre o Estado-nação israelense e a diáspora tornou-se, então, ainda mais complexa porque cerca de dois terços da população judaica israelense são de origem sefardi. Ela permite às instituições comunitárias judaicas da França e dos Estados Unidos conciliarem assimilação socioeconômica e manutenção de uma identidade nacional por procuração. Vladimir Rabi salientou, desde os anos 1970, a singularidade desse novo sionismo: “Um sionismo estranho, um sionismo sem participação financeira (os 700 mil judeus da França participam menos que os 19 mil da Suíça); sem *alya** (uma média de mil por ano) e sem poder político. É o que se pode chamar de sionismo por procuração”. Em seguida, a participação financeira talvez tenha aumentado, a *alya* teria triplicado, mas seu aumento seria amplamente compensado por uma importante taxa de retorno. A verdade é que as instituições comunitárias, como o Crif**, comportam-se cada vez mais muitas vezes como delegações oficiosas do Estado de Israel¹⁷.

Condenada à extinção pura e simples pelos socialistas do século XIX, a “questão judaica” persistiu no século XX sob o triplo efeito do genocídio, da reação stalinista e da estatização sionista. Isaac Deutscher constatou com amargura:

Auschwitz foi o terrível berço das novas consciência e nação judaicas. Nós que rejeitamos a tradição religiosa, pertencemos agora à *comunidade negativa* daqueles que foram expostos tantas vezes na história e em circunstâncias tão trágicas à perseguição e à exterminação. Para aqueles que sempre salientaram a identidade judaica e sua continuidade é estranho e triste pensar que ela deve seu novo direito de vida à exterminação de seis milhões de judeus. Eu teria preferido que os seis milhões de homens, mulheres, crianças sobrevivessem e que a Juderia desaparecesse. Ver a fênix da Juderia renascer das cinzas de seis milhões de judeus, que ressurreição essa!¹⁸

Numa perspectiva semelhante, Maxime Rodinson considerou que

o judaísmo foi conservado pelo antissemitismo e não pelo sionismo político moderno que dele foi consequência. A criação do Estado de Israel incitou os judeus de toda parte a sentimentos de solidariedade, contribuindo para reconstituir um particularismo que foi aniquilado e que, aliás, na maioria das vezes, não tem qual-

¹⁷ Ernest Gellner expressou sua perplexidade diante da criação do Estado de Israel: “Criou-se uma nação a partir de um nacionalismo semirreligioso, semimitológico”. Uma “quase nação”, atenuou Aron. Hannah Arendt achou caro o preço desse Estado-nação artificial: nem mais nem menos que a identidade judaica. Para ela, o judaísmo não poderia existir fora da ortodoxia religiosa. Fora, restam apenas “pessoas de origem judaica”, formando um bando. Se se renuncia ao judaísmo religioso e se se recusa o estatismo sionista, o ser judaico se encaminha, de fato, para a assimilação no espaço público, e sua judeidade secularizada transforma-se em atributo pessoal – psicológico – privado. Quanto mais se esfuma a eleição original do judeu do *shabat*, mais sua judeidade tende a se tornar lancinante, ou até mesmo neurótica.

¹⁸ Isaac Deutscher, *Essai sur le problème juif* (Paris, Payot, 1969).

* Migração judaica para o Estado de Israel. (N. T.)

** Conseil Représentatif des Institutions juives de France (N. T.)

quer base cultural, social, ou até mesmo religiosa. Não acredito que haja motivo para se alegrar com isso.¹⁹

Na e pela história, sempre...

Mas, para Jean-Claude Milner, Benny Lévy, Alain Finkielkraut e Bernard-Henri Lévy, sem dúvida, Deustcher e Rodinson seriam simplesmente “judeus inautênticos” ou “judeus de negação”, apenas judeus, diria Durkheim, “pela hostilidade que os rodeia”. Retomando de maneira crítica as teses de Abraham Léon, Roman Rosdolsky escreveu:

Sem dúvida, a identificação da judeidade com o capitalismo encontrada no texto de 1844 [de Marx] já era equivocada na época, não só porque houve um momento em que o capitalismo tinha ultrapassado em seu crescimento suas formas antediluvianas de capital comercial e usurário, mas também porque, por outro lado, os próprios judeus, em razão do processo capitalista de diferenciação das classes, perderam continuamente seu caráter de povo mercantil por excelência e, de povo-classe, transformaram-se em nacionalidade moderna.

No entanto, uma nacionalidade singular: nem a língua nem o território e tampouco a fé os unem.

“Comunidade negativa”, resumiu Deustcher.

Qual seria a alternativa à concepção materialista da questão judaica, que não seja a recaída na ontologia do “ser judaico” bíblico, indestrutível, irremissível? Diante da elevação das marés neomísticas, qual seria a solução diferente da emancipação universal, que não seja o fechamento no egoísmo identitário e a precipitação no poder estatal? A partir do momento em que a velha questão relançada pelo genocídio cristaliza-se em torno de um Estado étnico e colonial, somente poderá ser resolvida por meio de um novo impulso da emancipação humana.

10

Desassimilação e narcisismo comunitário

Durkheim ainda podia pensar que, se o caso Dreyfus não tivesse relançado o ódio antisemita, a assimilação teria sido completada “em duas gerações”. Simmel, por sua vez, não entendia a assimilação como uma injunção para se dissolver na cultura dominante, mas como um apelo a um “abraço cultural”. Não só as tragédias do século XX teriam exacerbado a questão judaica em vez de apaziguá-la, como teriam também invertido o curso da assimilação esperada pelos judeus do Iluminismo, de Spinoza e Mendelssohn a seus descendentes distantes, os Lévi-Strauss, os Boas, os Popper ou os Kuhn. No sinistro clarão do judeucídio, “a assimilação fracassou”, constatou lapidariamente Lévinas.

Ainda que discordando do sionismo de Estado, Hannah Arendt era também reservada sobre o futuro. Inspirando-se em Bernard Lazare, ela imaginava um povo judaico vivo “em comunidade com outros povos”. Que interpretação dar a essa fórmula algébrica? Trata-se da “autonomia cultural” sugerida por Otto Bauer, concretizada por direitos linguísticos e escolares específicos? Trata-se de uma coabitação multicultural de comunidades nacionais, institucionalizada num mesmo espaço público? Continua portanto a questão de definir os

¹⁹ Maxime Rodinson, “Prefácio”, em Abraham Léon, *La conception matérialiste de la question juive*, cit.

valores comuns que tornam essa coexistência possível, e de determinar o que fundamenta uma legitimidade comum, irredutível a uma simples transação de interesses concorrentes ou a uma generalização liberal de contratos privados.

Para Horace Kallen ou Michael Walzer, os Estados Unidos (“a via americana”) fornecem a resposta definitiva. Eles não constituem um Estado-nação, mas uma “nação de nações” ou uma “democracia de nacionalidades” propícia ao desabrochar de “identidades com traço de união”. Isso nada impede que os componentes dessa união permaneçam em um ou outro lado do traço em situações muito assimétricas e desiguais, que a luta pelos direitos cívicos não acabe, que os guetos subsistam e prosperem. Desde 1928, o artigo de Salo Baron sobre “O gueto e a emancipação” tentou reabilitar os charmes do gueto, ressaltando sua função contraditória de exclusão e de proteção.

De duas décadas para cá, tende-se cada vez mais a definir uma pessoa por suas “origens”. Pierre Birnbaum tira disso uma conclusão definitiva: “Uma longa história provavelmente termina, a do encontro entre os judeus e os iluministas, concebido simplesmente de maneira universalista e ancorado numa visão difícil da assimilação regeneradora”²⁰. Consequentemente, chegaria o momento de “reinventar uma presença judaica no Ocidente”, de “reconsiderar o lugar dos judeus entre iluministas e anti-iluministas”, de “descolonizar a história judaica” a fim de desenvolver “um projeto de contra-história radical”. Vasto programa de contrarreforma, no diapasão da reação liberal ambiente. A *Géographie de l'espoir* tem como subtítulo *L'exil, les Lumières, la désassimilation* [O exílio, o Iluminismo, a desassimilação] mantendo-se o último termo em equilíbrio instável entre a simples constatação de uma situação de fato e a retórica performativa. Sua realização implicaria restabelecer a ligação entre profano e sagrado, entre história secular e história bíblica, como se dedicam os *Jewish Studies* florescentes das universidades americanas.

11

Os grandes autores da história judaica, de Heinrich Graetz a Yosef Yerushalmi, passando por Simon Dubnov e Salo Baron, efetivamente escovaram a assimilação a contrapelo. Em nome do *Teshuva* (movimento do retorno e do arrependimento), eles misturam história sagrada e profana; a grande obra de Baron – *Histoire sociale et religieuse des juifs* [História social e religiosa dos judeus] – revela bem essa mistura. Essa reconstrução histórico-mística confirma a concepção etnorreligiosa de uma comunidade nacional orgânica e contribui para o trabalho de “desassimilação”. Antes mesmo do judeucídio nazista, Simon Dubnov já não denunciava a assimilação como uma “escravidão interna”, ainda pior do que a escravidão “externa”? Consequentemente, exortou o “judeu ocidental” a “abandonar a rota da assimilação” e lançou, aos judeus do Leste, um vibrante apelo à desassimilação.

Nem Marx, nem Durkheim, nem Freud pretendiam se opor a esse novo *Teshuva* uma política de assimilação forçada. Eles imaginavam, sobretudo, uma diminuição tranquila da necessidade de crer. No clarão crepuscular do sombrio século XX, cabe se perguntar sobre esse otimismo histórico. A desassimilação entendida como uma palavra de ordem levanta um problema de amplitude inteiramente diferente. A que novas filiações ela leva? Ao retorno ao rebanho da comunidade religiosa? A uma comunidade étnica estatizada e territorializada? A uma filiação por procuração ao mito de uma terra original? Se descartarmos essas respostas, só nos resta uma identidade memorial e cultural, uma judeidade privatizada.

A suposta dissociação entre Estado e nacionalidade, nacionalidade e cidadania da “via americana” faz com que ser alemão ou judeu, “ou o que quer que seja se torne mais ou

²⁰ Pierre Birnbaum, *Géographie de l'espoir*, cit., p. 36.

menos uma questão que tem apenas um significado social ou cultural, mas não significa nada politicamente”²¹. Em outras palavras, a solução consistiria em privatizar a identidade política, após ter privatizado a identidade religiosa. A mistura das populações pela globalização mercantil, o enfraquecimento dos Estados-nação, a redistribuição dos espaços e dos territórios, na verdade, tendem a multiplicar as situações de dupla nacionalidade ou de nacionalidades plurais. Os “abraços culturais” se cruzam e se combinam. Mas salvo reivindicar uma exceção judaica em nome do privilégio de povo eleito, essa lógica implicaria também uma desconfessionalização e uma desetnização do Estado de Israel, em outras palavras, sua dessionização. Resta saber que mediações sociais e que solidariedades de classe podem permitir que a universalização concreta acabe vencendo os pânicos identitários e as identidades autárquicas.

Os novos teólogos

“Nós não transformamos as questões profanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões profanas”, escreveu Marx em seu artigo de 1844. Alguns filósofos contemporâneos parecem dedicar-se à tarefa oposta. Fazendo o caminho inverso não só de Marx, mas também de Spinoza, eles teologizam com obstinação. Enquanto o polidor de lentes arriscou sua vida para emancipar a filosofia da religião, esses novos teólogos não arriscam mais muita coisa, colocando a teologia a serviço de uma nação etnicizada. Desde 1903, Bernard Lazare presumira “o perigo da reconstituição da nacionalidade: a revivescência do eclesiástico”. Nós o compreendemos. E a volta intransigente dos fundamentalistas religiosos em uma sociedade israelense atormentada pelo mal identitário não tem nada de muito surpreendente.

12

A transformação do judeucídio de acontecimento histórico e político em acontecimento teológico é a própria condição desse retrocesso²². Ela confirma o destino vitimado do povo judeu e, conseqüentemente, legitima a exceção étnica de um “Estado judaico”. Foi preciso, para isso, um trabalho de elaboração memorial visando inserir, no final dos anos 1970, o desastre do genocídio no campo conceitual do consenso antitotalitário. É o que salientam, a partir de pontos de vista diferentes, Jacques Rancière, Alain Badiou e Enzo Traverso²³. Tendo sido as determinações sociais, históricas, culturais do genocídio declaradas “indizíveis” ou “impensáveis”, impôs-se uma visão mística, “a visão do holocausto como acontecimento divisor de águas na história do mundo”. Esse “corte retrospectivo marcou o luto de um outro corte da história do mundo, o que se denominava revolução e cujos últimos avatares ruíram com a queda do império soviético [...] A querela sobre o holocausto é também um luto do pensamento revolucionário”²⁴.

Em *Le Passé, modes d'emploi*, Enzo Traverso reconstitui, a partir da análise de Peter Novick dessa evolução na sociedade americana, o processo da transmutação de sentido, pela qual “a memória da Shoah” doravante serve “de religião civil do mundo ocidental”. A partir da guerra de 1967, o termo holocausto, até então pouco difundido, entrou no uso corrente. O

²¹ Hannah Arendt, Carta a Jaspers, em *Correspondance* (Paris, Payot, 1996).

²² Arno Mayer lembra que a interpretação teológica dos infortúnios históricos é recorrente. Durante os massacres cometidos pelos cruzados no século XI, alguns judeus de Worms e de Mainz “preferiram se deixar matar para santificar o nome”: “Ao sacralizar os tormentos dos judeus de Mainz e ao ressituá-los na continuidade da história de Israel”, eles são dissociados do contexto histórico e de seus múltiplos fatores sociais.

²³ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie* (Paris, La Fabrique, 2005); Enzo Traverso, *Le Passé, modes d'emploi* (Paris, La Fabrique, 2005); Alain Badiou, *Circonstances 3. Portée du mot “juif”* (Paris, Lignes/Léo Scheer, 2005).

²⁴ Jacques Rancière, *Chroniques des temps consensuels* (Paris, Seuil, 2005), p. 100.

repúdio à luta de classes e aos movimentos de libertação colonial permitiu, em seguida, um deslocamento retórico das antigas oposições em benefício do antagonismo entre totalitarismo e democracia. A difusão, em 1978, da série televisada *Holocauste* estava inserida nesse movimento, anunciando a contraofensiva liberal dos anos 1980. Nos Estados Unidos, os *Holocaust Studies* tornaram-se então uma legítima disciplina universitária.

“O Holocausto fundamenta assim uma espécie de teodiceia secular, que consiste em relembrar o mal absoluto”²⁵, conclui Traverso. Torna-se um evento teológico universal inigualável. Alain Finkielkraut apressa-se em proclamar que nem o tráfico negreiro nem qualquer outro genocídio poderiam ser comparados à catástrofe judaica. Susan Sontag denuncia, com toda razão, esse “uso seletivo da memória”, que clareia intensamente um lado da história para melhor lançar outros na sombra. O corolário da unicidade absoluta da catástrofe judaica é a justificativa teológica da existência secular de Israel e a absolvição desses malefícios em nome da exceção judaica. Alain Badiou se pergunta se a palavra “judeu” não acaba, assim, constituindo um “significante excepcional” a ponto de se tornar sagrado. O indizível e o impensável, muitas vezes invocados a propósito do judeucídio, confirmariam assim o mistério teológico do acontecimento. E a exterminação dos judeus da Europa, rebatizada Shoah, tornar-se-ia a realização negativa da eleição original²⁶. Contra o judeu universal encarnado por Spinoza, Marx ou Freud, “a identidade judaica” triunfaria então na “sacralização histórica de seu nome”.

Emanuel Lévinas define o judaísmo como “uma aderência original anterior a qualquer alívio” e como uma “identidade radical e indecifrável”. Ele concebe o judeucídio como “um acontecimento da História santa”, e descobre por trás “da cronologia dos fatos e de seu encadeamento lógico [...] uma intenção de eternidade”²⁷. É profundamente convicto de que a enormidade apocalíptica do século desfaz irremediavelmente o vínculo entre Razão e História. Longe de uma crítica racional da razão histórica, ele chama os judeus a “julgarem a História” e a se assumirem como “membros do povo eterno”. Sob a sua tutela, Benny Lévy, Jean-Claude Milner, Alain Finkielkraut, Bernard-Henri Lévy voltam a uma concepção teológica da questão judaica²⁸. Após a experiência do desastre, parece-lhes urgente fugir dos perigos da história para buscar refúgio na eternidade do Livro, “pois a comunidade judaica tem a eternidade em sua própria natureza”: “O judeu já chegou”. E “nada lhe chega de fora”²⁹.

Autarcia perfeita, então.

Que pode tornar-se narcisismo identitário.

E transformar-se em autismo diante da infelicidade dos outros.

Para Isaiah Berlin, os dois mil anos de história judaica devem ser vistos como “uma longa espera de retorno” e o renascimento nacional no Estado judaico, como o despertar de uma “identidade adormecida”. Para Yosef Yeruschalmi, a injunção da lembrança perpetua através das épocas as recomendações de Jeremias aos exilados da Babilônia. O mistério judaico deveria então continuar inteiro para que o judeu possa se conceber, como para Hess, “indestrutível”, fora de alcance das peripécias da história. Sem contar que o povo fantasma, sem Estado nem território, do qual outrora falava Heine, é doravante estatizado e territorializado. O judeu do *shabat* e o judeu profano que Marx distinguia são assim reunidos,

²⁵ Enzo Traverso, *Le Passé, modes d'emploi*, cit., p. 81.

²⁶ Ver o texto de Cécile Winter anexado ao livro de Badiou, *Circonstances* 3, cit.

²⁷ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté* (Paris, LGF, 1984, Coleção Le Livre de Poche, Biblio Essais).

²⁸ Vimos como a volta dessa chama identitária de judaísmo “völkisch” transformou alguns intelectuais judeus americanos de renome em ideólogos do neoconservadorismo.

²⁹ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, cit.

costurados juntos no judeu teológico ressuscitado como judeu israelense. A “nacionalidade quimérica” tornou-se nacionalidade efetiva, armada e de botas. De tal maneira que, para Alain Finkielkraut, a inextricável contradição entre um universalismo republicano anticomunitário intransigente em relação aos outros e a reivindicação de uma exceção comunitária judaica e de um Estado étnico baseado no direito de sangue para Israel pode ser entrelaçada. Ao apelo do absoluto divino faz eco o da razão do Estado: “No entanto, era horrível ser o único povo a se definir por uma doutrina de justiça e o único a não poder aplicá-la”³⁰, insurge-se Bernard-Henri Lévy.

Criticando a ideia de Estado binacional defendida essencialmente por Edward Said, Alain Finkielkraut lamenta que “o tema da nação étnica” não tenha mais lugar na Europa, “aparentemente por bons motivos”:

A ideia de que os povos têm uma história, que sua história pode ser transmitida, de uma certa maneira, por filiação, e que essa história particularmente merece existir desaparece completamente. O que faz que os judeus pareçam cada vez mais, com Israel, como uma exceção e uma regressão tribal num mundo que superou esses preconceitos e que celebra continuamente a mistura.³¹

A pureza da filiação contra a mistura e a transmissão genealógica? Enfim, é esta a questão. Peregrinação às fontes, portanto, da qual Benny Lévy resume a injunção: “Nada de visão política do mundo! Nada de história! Está tudo aí desde o início. Basta somente o Retorno”³².

A política “nos” decepcionou?

A história não “nos” satisfaz?

Saíamos, então, do jogo. Vamos nos prevalecer da eternidade.

Vamos nos investir da identidade ultrajada.

Revanche infantil dos novos teólogos!³³

Após um “século dos extremos”, pródigo em catástrofes e retomadas, decididamente não acabamos com “a maneira limitada de ver a questão judaica”. E o apelo de Marx para transformar as questões teológicas em questões profanas ainda continua igualmente atual.

Isso vai demorar, teria dito o profeta Jeremias.

Sem dúvida, será preciso uma paciência... bíblica.

³⁰ Bernard-Henri Lévy, *Récidives* (Paris, Grasset, 2004).

³¹ Na Rádio J, 30/11/2003. Quando se solta (sob o pretexto de que, ao atuar na Rádio J, encontra-se “entre si”), Alain Finkielkraut chega até a acusar categoricamente “o antissemitismo judaico” contemporâneo de querer, como digno herdeiro de Marx, “liquidar” os judeus, “fazê-los desaparecer, matá-los”. A acusação, infelizmente, banaliza-se. Atinge-se o ignóbil quando Frédéric Nef alerta seus “amigos israelenses” anunciando-lhes solenemente: “Badiou quer vossa morte ao desejar o fim do Estado judaico” (Frédéric Nef, “Le nom des juifs selon Badiou”, *Le Monde*, 23/12/2005). Nef diria que, quando Bauer reivindicava o fim do Estado cristão, queria a morte dos cristãos? O questionamento do Estado judeu enquanto Estado étnico e teocrático, baseado no direito de sangue, de maneira alguma implica negar a questão nacional israelense em um Oriente Médio laico e democrático.

³² Benny Lévy, *Être Juif* (Lagrasse, Verdier, 2003). O “ódio da democracia”, como demonstrado por Jacques Rancière, é o reverso lógico dessa figura do judeu fora do tempo e da história, que se tornou indestrutível pela eleição original, autêntico e irremissível, diria Milner. Rancière analisa muito bem como e por que esse último põe “em oposição radical” judeu e democracia, humanidade fiel à filiação e humanidade esquecida de suas origens, governo pastoral reabilitado e “povo com a nuca rígida”.

³³ Simone Weil afirmou em *Lettre à un religieux* (Paris, Gallimard, 1951) que “os hebreus não têm como ídolo o metal ou a madeira”, mas “uma raça, uma nação” e que “sua religião é, em sua essência, inseparável dessa idolatria devido à noção de povo eleito”. Em Israel, essa idolatria manifesta-se por uma volta com determinação da teologia política.

Leia também



SOBRE A QUESTÃO JUDAICA

KARL MARX

Tradução: Nélio Schneider e Wanda Caldeira Brant

Apresentação e posfácio: Daniel Bensaïd

Texto de orelha: Arlene Clemesha

144 páginas

Ensaio pioneiro sobre a questão judaica no século XIX, revelando a evolução das ideias do filósofo alemão em direção ao comunismo e materialismo histórico. Aborda o desafio da verdadeira igualdade e emancipação social, relevante ainda nos dias de hoje.



MARX: MANUAL DE INSTRUÇÕES

DANIEL BENSAÏD (TEXTO) E CHARB (ILUSTRAÇÕES)

Tradução: Nair Fonseca

Texto de orelha: Marcelo Ridenti

192 páginas

Uma Introdução clara e divertida à vida e obra do pensador alemão, com quadrinhos de um provocativo cartunista francês, destacando temas como religião, luta de classes, revolução, política, crises e a relevância atual do pensamento de Marx.

Daniel Bensaïd, filósofo e ativista político francês, nasceu em 1946, em Toulouse, e faleceu em 2010, em Paris. Teórico do movimento Trótskista, foi um dos participantes mais destacados do Maio de 1968, como militante da Juventude Comunista Revolucionária (JCR). Após a fusão da JCR com o Partido Comunista Internacionalista, em 1969, que deu origem à Liga Comunista Revolucionária (LCR), Bensaïd entrou para seu diretório político. Foi membro do secretariado da IV Internacional e professor de Filosofia da Universidade de Paris VIII.



BOITEMPOEDITORIAL.COM.BR

 /blogdaboitempo.com.br

 /boitempo

 @editoraboitempo

 /tvboitempo

 @boitempo