

EÇA DE QUEIRÓS E A QUESTÃO JUDAICA **EÇA DE QUEIRÓS AND THE JEWISH QUESTION**

PAULO DAVID DOS SANTOS COUTINHO
paulodavidcoutho@gmail.com
Mestre em História Contemporânea/FLUC
ORCID: 000-0002-5557-7654

Texto recebido em / Text submitted on: 31/03/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 29/06/2017

Resumo:

Diz a nota que anuncia este número da RHI que se fronteira é um conceito com uma conotação habitualmente mais geográfica, ele não será menos aplicável ao campo simbólico em que nascem, se desenvolvem e circulam as ideias e os saberes. Efetivamente, se há fronteiras que delimitam territórios, também há outras que moldam e determinam mentalidades.

Com este texto sobre Eça, pretendemos vir ao encontro deste mote. Em que medida, o facto de ter nascido num país mediterrânico, palco privilegiado da atuação do Santo Ofício, e exercer funções consulares em Newcastle – numa sociedade mais globalizada e tolerante que a alemã da época –, em que medida estas circunstâncias influenciaram o discurso e o pensamento de Eça em relação à Questão judaica e às perseguições antisemitas ocorridas em 1880 na Alemanha?

Partindo da análise do pensamento da intelectualidade europeia desta época; partindo de uma breve análise sociológica da situação dos judeus

na Alemanha, avançámos para a análise do discurso de Eça, plasmado sobretudo em dois artigos que escreveu em 1880 para a *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro.

Interessou-nos saber qual o posicionamento de Eça: antissemitismo ou filosemitismo? Interessou-nos igualmente ver se o seu discurso encerrava novidade ou era antes um repositório de estereótipos e preconceitos. O resultado foi surpreendente, não obstante a ambiguidade tão característica do autor...

Palavras-chave:

Eça de Queirós, Antissemitismo, Filosemitismo, Estereótipo, Pré-conceito.

Abstract:

According to the note announcing this issue of the RHI that frontier is a concept with a more geographical connotation, it will no less apply to the symbolic field in which ideas and knowledge are born, developed and circulated. Effectively, if there are boundaries that delimit territories, there are also others that shape and determine mentalities.

With this text on Eça, we intend to meet this motto. To what extent was the fact that he was born in a Mediterranean country, a privileged venue for the Holy Office, and to perform consular functions in Newcastle – in a more globalized and tolerant society than the German one at the time – to what extent these circumstances influenced discourse and The thought of Eça in relation to the Jewish Question and to the anti-Semitic persecutions that occurred in 1880 in Germany?

Starting from the analysis of the thinking of the European intelligentsia of this time; Starting from a brief sociological analysis of the situation of the Jews in Germany, we proceeded to the analysis of the discourse of Eça, shaped mainly in two articles that wrote in 1880 for the *Gazeta de Notícias* of Rio de Janeiro.

It interested us to know what the position of Eça: anti-Semitism or phylosemitism? We were also interested to see if his speech contained novelty or was rather a repository of stereotypes and prejudices. The result was surprising, despite the ambiguity so characteristic of the author ...

Keywords:

Eça de Queirós, Antisemitism, Philosemitism, Stereotype, Preconception.

Introdução. Eça e os Judeus

Não se pode dizer que ao longo de toda a sua vida Eça de Queirós tenha dedicado uma particular atenção aos Judeus ou à Questão Judaica. Há, contudo, bastantes aflorações do tema na sua obra – quer na sua criação literária, quer na sua produção jornalística, quer no seu labor epistolar –, aflorações que, não obstante o seu caráter episódico, são, no caso das crónicas jornalísticas, de uma tal acutilância e de uma tal argúcia que, só por si, valem uma análise demorada, permitindo-nos auscultar o discurso de Eça relativamente a uma questão que à época era tão dilacerante na Europa Central e Ocidental.

Com efeito, é num romance – *Os Maias* – e em duas crónicas – escritas em 1880 para a *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro – que a Questão Judaica emerge verdadeiramente em Eça⁽¹⁾. Segundo Livia Parnes⁽²⁾, nota-se, quer no romance quer nas crónicas, alguma hesitação da parte de Eça em perfilhar o tradicional posicionamento da ideologia socialista face ao judeu. Ainda assim, para Parnes, se no início da sua carreira Eça é de alguma forma influenciado pelo antissemitismo socialista, combinando o ódio religioso com o ódio à banca judaica, para o fim do século esse antissemitismo é rejeitado (Parnes: 120). A nossa opinião é a de que esta questão – a atitude de Eça face aos Judeus e à Questão Judaica – não é assim tão linear. Cremos convictamente que Eça nunca partilhou do sentimento antissemita comum à maior parte dos intelectuais da Europa do seu tempo e que só utilizou estereótipos judaicos nas suas obras literárias, particularmente nos romances, por razões estéticas, sobretudo com

(1) Queirós, Eça de, «A perseguição dos judeus», Miné, Elsa, Cavalcante, Neuma (Ed.), *Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias)*. Lisboa: IN-CM, 2002: 105-113; Queirós, Eça de, «Lord Beaconsfield», Miné, Elsa e Cavalcante, Neuma (Ed.), *Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias)*. Lisboa: IN-CM, 2002: p137-154.

(2) V. Parnes, Livia, *Présences juives dans le Portugal contemporain (1820-1939)*. Paris, 2002

o escopo de uma fácil caracterização dos tipos sociais e/ou uma fácil identificação das personagens. Nos dois artigos que escreveu em 1880 para a *Gazeta de Notícias*, a propósito da perseguição aos Judeus encetada nesse ano na Alemanha, bem como a propósito da morte de Benjamim Disraeli, primeiro-ministro britânico, a sua opinião, o seu pensamento, o seu discurso dificilmente podem ser qualificados de antissemitas. E nas poucas referências que encontramos na sua correspondência relativamente ao caso Dreyfus, um eventual antissemitismo dificilmente poderá ser sustentado.

Começemos pelos estereótipos. No romance maior de Eça, *Os Maias*, o banqueiro Cohen é apresentado ao mesmo tempo como «diretor» da banca nacional e um «imbecil». Já a sua mulher, Raquel, aparece-nos como a bela judia... A hostilidade da *entourage* de Cohen não tem motivos religiosos; situa-se antes ao nível do *status* social. A ligação extraconjugal de Raquel com João da Ega é apresentada como uma espécie de represália pelo facto de o marido ser judeu e banqueiro. Eça sublinha a relação entre judeu e capital como a fonte principal do ressentimento social. O judeu é desacreditado em razão do seu dinheiro: Cohen é um burguês e, ao mesmo tempo, um «usurário», um «vaidoso» e um «monstro» (Parnes: 121). Segundo Lúcia Parnes, a ironia de Eça leva a que as suas representações dos judeus sejam mais parodiantes e ligeiras que verdadeiramente antissemitas. Ressalta, aliás, muito claro do romance que os Cohen estão perfeitamente integrados na burguesia de Lisboa e que participam da vida mundana e cultural da cidade. A opinião de Cohen sobre o futuro de Portugal é atentamente escutada; ele aparece como uma referência, uma autoridade das finanças, o que inspira à vez quer a repugnância quer o respeito (Parnes: 122). O quadro que Eça pinta no seu romance corrobora o de Adolfo Benarus⁽³⁾, para o Portugal dos anos de 1870-80: «os judeus gozam de simpatia geral, tanto no comércio como no meio social; os seus salões são frequentados pelas famílias distinguidas e elegantes» (Parnes: 125). Basta dizer que entre os frequentadores dos salões judeus estavam os Vencidos da Vida! Parece portanto

(3) Benarus, Adolfo (Angra do Heroísmo, 1863 - ?). Docente da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, aluno do Curso Superior de Letras, da Escola Superior de Belas Artes de Lisboa e da Escola de Pintura de Paris. Profissão: pintor e publicista. Autor de *Os judeus, história estranha deste povo, Israel e O antissemitismo*. Em http://memoria.ul.pt/index.php/Benarus,_Adolfo. Consultada em 10 de abril de 2017.

que o tom mordaz de Eça para com os judeus, máxime n'Os Maias, tem sobretudo uma explicação estética – o fácil reconhecimento de caracteres e tipos sociais por via do pré-conceito e do estereótipo. O que não significa que o próprio Eça não tenha assimilado um conjunto de ideias estereotipadas próprias da sociedade do seu tempo e que esporadicamente afloram no seu discurso. É o caso da seguinte observação que Eça faz numa carta que envia do Porto à sua mulher, Emília, em 11 de maio de 1892, por causa dos desentendimentos que a questão das partilhas estava a gerar entre ele e os cunhados. A propósito de Alexandre, irmão de Emília, Eça afirma: «É só no momento em que se fala de negócios que nele reaparece o judeu – porque para mim é fora de dúvida que ele herdou aquela parte de sangue israelita que todas as famílias portuguesas têm»⁽⁴⁾.

Já Lúcia Mucznik, a propósito d'Os Maias e do casal Cohen, tem opinião diferente⁽⁵⁾. Segundo ela, o retrato de Cohen é bem pouco lisonjeiro: Cohen aparece como «rico e imbecil», «burguês e usurário», «vaidoso e rancoroso», retrato que, para ela, parece não inspirar a simpatia do autor, sendo antes revelador de uma certa linha socialista de que Eça seria tributário e que conjuga o ódio à religião com o ódio à banca judaica. Segundo Mucznik, próximo da ideologia socialista, Eça revelaria n'Os Maias uma certa antipatia pelos judeus, sobretudo pela sua associação ao espírito capitalista – não tanto pela sua origem racial. É, contudo, a própria autora, por outro lado, que admite ter Eça condenado veementemente o antisemitismo alemão bem como ter, já no final do século, pronunciado com clamorosa virulência a sua revolta contra a condenação de Dreyfus (Mucznik: 325, 326) naquilo que constitui, quanto a nós, mais do que uma afirmação de teor claramente filossemita, uma angústia genuína relativamente a uma violação flagrante dos direitos humanos. É numa carta a Domício da Gama, de 26 de setembro de 1899, que Eça afirmará:

Também eu senti grande tristeza com a indecente recondenação do Dreyfus. [...] Quatro quintos da França aplaudiram a sentença. A França nunca foi uma exaltada da Justiça, nem mesmo uma amiga dos oprimidos.

(4) V. Queirós, Eça de, *Correspondência*, Matos, A. Campos (organização e notas), vol. II. Caminho, 2008: 192, Carta de 11 de maio de 1892.

(5) V. Mucznik, Lúcia, *Dicionário do judaísmo português*. Lisboa: Presença, 2009: 325-326.

[...] Em nenhuma outra nação se encontraria uma tão larga massa de povo para unanimemente desejar a condenação de um inocente e voltar as costas, ou mesmo ladrar injúrias, à sua longa agonia (Correspondência: 493-494).

É, contudo, nos dois artigos supracitados, nomeadamente no primeiro – «O Israelismo» ou «A perseguição dos Judeus» – que o discurso de Eça relativamente aos Judeus e à Questão Judaica aparece melhor estruturado e mais suscetível de análise detalhada. É sobretudo com base nestes artigos que podemos avaliar se, nesta matéria, Eça produziu pensamento próprio ou se se limitou a seguir estereótipos; se as suas posições se aproximam do que podemos classificar de antissemitismo ou se, pelo contrário, estamos em presença de uma visão filossemita; se a sua análise encerra pensamento maduro, sustentado, ou se é somente reflexão empírica disfarçada com a habitual estética da ironia do autor. Tendo sido o artigo base no qual sustentámos este trabalho escrito em 1880, na sequência de uma vaga antissemita ocorrida na Alemanha, achámos imperioso não só analisar a situação social e política da Alemanha na 2ª metade do século XIX mas também o pensamento *mainstream* da intelectualidade desse tempo de forma a apurar se Eça alinha ou não pelo mesmo diapasão, se é tributário de estereótipos ou se, pelo contrário, produziu pensamento original. Analisemos então a Questão Judaica para a Europa do século XIX – nomeadamente para a Alemanha – até cerca de 1880, ano das perseguições antissemitas, tarefa para a qual iremos seguir de perto a lição e a obra magistral de David Vital⁽⁶⁾.

Uma última palavra introdutória relativamente à Questão Judaica em Portugal no século XIX. Ela praticamente não existe. A Monarquia constitucional (1820-1910) marca uma rotura com a tradição secular antijudaica. Embora possa haver ainda alguns focos localizados de antijudaísmo, não há antissemitismo em Portugal no século XIX, muito menos comparável ao antissemitismo da Europa Central/Oriental à época. Inquisição, limpeza de sangue, discriminação por razões de ordem étnica, limitações ao exercício de práticas religiosas, nada disso subsiste já. É certo que a monarquia constitucional apenas concedia direitos políticos

(6) V. Vital, David, *A People Apart: The Jews in Europe 1789-1939*. Oxford University Press, 1999.

aos cidadãos portugueses – os católicos – pois não era português quem não professasse o catolicismo. A Carta Constitucional de 26 só autorizará o ingresso na Função Pública aos cidadãos portugueses – católicos! – embora permitisse aos estrangeiros o culto de outra religião em locais sem forma exterior de templo. A igualdade política de todos os cidadãos portugueses, independentemente da religião professada, só virá a ser consagrada na Constituição de 1911, que aboliu a religião de estado, reconheceu a igualdade de todos os cultos, legalizou a comunidade judaica e alargou o exercício de todas as carreiras profissionais aos cidadãos com outras crenças religiosas (Mucznik: 54)⁽⁷⁾. Esta aparente tranquilidade constitucional não deve fazer esquecer algumas erupções de antissemitismo no nosso país, a saber: desconforto dos comerciantes lisboetas e algarvios em relação à entrada em Portugal de imigrantes de origem norte-africana – os sefarditas – acusados de concorrência desleal; legitimação informal por parte das autoridades do retorno de algumas práticas discriminatórias; e o *affaire Dreyfus*, oficial francês de origem judaica, acusado de espionagem a favor da Prússia/Alemanha, mote para o regresso de representações mentais antijudaicas, nomeadamente da figura do judeu traidor⁽⁸⁾.

Mas tudo isto pouco eco terá tido em Eça que, desde a década de 70, exercendo funções de cônsul em Newcastle, pouco contacto mantinha com a realidade portuguesa, ainda para mais vivendo numa sociedade onde o antissemitismo era menos agressivo que na Europa Continental. Vejamos então como era sentida a Questão Judaica além-Pirenéus.

Os intelectuais e a Questão Judaica

Diz David Vital que, na sua configuração moderna e secular, a ideia de que os judeus representaram sempre uma ameaça para os outros povos europeus foi sobretudo uma invenção dos homens de letras – professores, historiadores, filósofos, intelectuais, juristas, publicistas – mais do que dos

(7) Só com a 1.ª República se efetiva a separação Estado-Igreja. Para ser cidadão português, deixa de ser necessário professar o catolicismo; deixa de ser interdita a prática livre de outros cultos religiosos; verifica-se a reintegração de pessoas de origem judaica e o retorno de muitos Judeus a Portugal e às colónias.

(8) V. Wilke, Carsten L. *História dos Judeus Portugueses*. Lisboa: Edições 70, 2009: 179-199.

políticos, já que os políticos, de uma forma ou de outra foram avalizando a emancipação judaica (Vital: 166). E também não foi o processo político emancipatório judaico o que mais precipitou as violentas reações da opinião pública europeia. Foi antes o espetáculo de milhões de judeus interagindo livremente entre si, penetrando nos negócios e no mundo das letras, candidatando-se a cargos administrativos, oficiais e militares e reclamando igualdade de estatuto e oportunidades que deixou um rasto de desagrado e suscitou um sentimento de afronta. Seriam, pois, os homens das ideias, não os do poder, quem daria sustentáculo ideológico e voz a esta irritação comum (Vital: 182)⁽⁹⁾.

A. Tensões antissemitas no meio intelectual alemão. Os que no fim do século XVIII, no âmbito da Revolução Francesa, tinham equacionado a emancipação judaica tinham-no feito na convicção de que as singularidades e excentricidades sociais que estavam no caminho da refundação social tinham que ser afastadas. Mas, não obstante o processo de emancipação e assimilação que se verificou nos anos seguintes na maior parte dos Estados europeus, determinadas ideias, como a do «perigo judaico» ou a de que os judeus constituíam uma nação dentro da nação, persistiram durante todo o século XIX, ideias

(9) Bismarck, o chanceler germânico, por exemplo, teve posições dúbias e contraditórias em relação aos Judeus ao longo do seu consulado. Em 1847 afirmou que a Prússia era um estado cristão e que os Judeus não podiam esperar igualdade dentro dele, somente uma posição subordinada. Isso podia não ser perfeitamente cristão; mas admitir os judeus na Prússia não faria da Prússia uma terra mais cristã. O que os judeus mais queriam era ser oficiais civis e militares. Isso estava fora de questão para Bismarck. Ele só favoreceria a sua completa emancipação se eles, pela sua parte, derrubassem as barreiras com as quais se tinham separado dos alemães. Em 1847, manifestou a sua oposição no *landtag* relativamente a um projeto de lei visando casamentos mistos entre judeus e cristãos. Em privado, contudo, considerou que os judeus, embora nômadas, eram também europeus e cosmopolitas; que entre eles havia pessoas honestas e que cultivavam virtudes como o respeito pelos pais, a fidelidade marital e a caridade; que eram diligentes, frugais, sóbrios, empreendedores, abstemios. O que era preciso era torná-los inócuos através do casamento. Os numerosos casamentos entre «baronesas alemãs e ricos judeus serviriam de exemplo». Mas, melhor, seriam os casamentos entre «*garanhões alemães*» e boas «*éguas judias*» (Vital: 176-177). Foi, contudo, com Bismarck, em 1869, que foi decretada a emancipação completa dos Judeus: «todas as limitações de direitos civis com base em diferenças religiosas são anuladas [...] a capacidade de representação da comunidade ao nível estadual e o desempenho de cargos na Função Pública deverão ser independentes da fé religiosa» (Bismarck *apud* Vital: 176-177). O objetivo era dar-lhes direitos políticos, não apenas civis. Mas, mais uma vez, o princípio da igualdade não se concretizou! E a interdição não escrita da inclusão de judeus nas hierarquias civis e militares manteve-se (Vital: 176-177).

com raiz no credo romântico, que substituíra os valores iluministas por um culto apaixonado da nacionalidade. Ora, quanto mais se articulava a cultura judaico-alemã, maior era o receio de que os judeus, a breve trecho, colonizassem a vida espiritual alemã, e mais frenética se tornava a mobilização antijudaica. Foi neste contexto que apareceu a *Judenfrage*. A Questão Judaica era sobretudo uma questão nacional e moral. Questionava o caráter nacional dos judeus e focava-se no seu cariz moral, questão hoje impensável, mas que à época chamou a atenção dos grandes pensadores: Herder, Kant, Hegel, Fichte – todos adeptos da emancipação! Mas não era a emancipação o cerne da Questão Judaica. O que estava em causa era o judaísmo: seria o carácter nacional judaico coerente com o alemão? E não sendo, seria erradicável? (Harket: 193, 202).

No discurso dos grandes pensadores alemães dos fins do século XVIII, inícios do XIX, vamos encontrar uma nova retórica nacionalista, um primeiro esboço do antissemitismo secular posterior, já com clara conotação racista do ódio aos judeus, uma vez que para todos eles a colonização cultural judaica representava uma ameaça mortal para a cultura alemã.

A visão da maior parte dos intelectuais da Europa Central desta época era paternalista e condescendente, e tendia a ser desdenhosa da cultura e do *ethos* judaico. Chegavam a ser hostis. Entre eles, Goethe (1749-1832). Viam os judeus partindo de estereótipos: uma raça de vulgares comerciantes e usurários sem escrúpulos. Os judeus da antiguidade impressionavam Goethe; os seus contemporâneos não! Pensava que se os judeus podiam ser facilmente suprimidos, já não podiam ser tão facilmente aniquilados, uma vez que eram parecidos com os alemães e que as concessões entretanto feitas seriam dificilmente revogáveis (Vital: 183).

Também a visão de Kant (1724-1804) sobre os «palestinianos que vivem entre nós» era acintosa: segundo ele, eram inclinados à usura, à fraude e a outras atividades improdutivas e nefastas; uma nação de aldrabões, a maior parte dos quais não procurava honras civis e que se mantinham juntos por uma velha superstição reconhecida pelo Estado; tentavam intrujar as pessoas no meio das quais procuravam proteção. Mas, acreditando na igualdade, na irrelevância das diferenças religiosas e nos deveres dos homens uns para com os outros, Kant não via razão para se opor à igualdade dos Judeus perante a lei. Achava que a adesão

ao cristianismo era melhor caminho, tal como uma limpeza do ritual judeu (Vital: 184).

Hegel (1770-1831) adotou um tom mais paternalista do que crítico; interessou-se sobretudo pelo melhoramento moral dos judeus. Liberdade e moral estavam conexas, certamente também no caso dos judeus. Eles teriam de se tornar valiosos dentro da sociedade europeia na qual se tinham fixado. Prover à emancipação judaica seria desafiá-los a um progresso e a uma melhoria moral. Mas este apoio condicional à emancipação dos judeus não o impediu de se associar à mobilização nacional antijudaica. Na sua filosofia do direito, foi porta-voz dos direitos civis dos judeus; na sua filosofia da história, os judeus tinham cumprido o seu papel como povo histórico; sobreviviam como povo fantasma. Em 1802, no livro *O espírito do cristianismo e seu destino*, Hegel afirma: «a grande tragédia do povo judaico não é nenhuma tragédia grega; a tragédia deles só provoca nojo; abandonado pelos seus deuses até ser esmagado pela sua própria fé» (Hegel *apud* Harket: 203).

Mais radical era Johan Gottlieb Fichte (1762-1814). Em 1807, no livro *Discursos à Nação Alemã*, onde explana o seu credo nacionalista, o desprezo pelos judeus é perceptível. Aí afirma que nada tem contra a crença judaica; o que ele não pode aceitar é o ódio dos judeus contra a humanidade. Quanto a conceder-lhes direitos civis, diz: «não vejo outra solução a não ser cortar-lhes a cabeça durante a noite, até que não exista mais nenhuma ideia judaica. Para nos protegermos deles, (a solução será) conquistarmos a terra prometida e enviá-los para lá» (*apud* Harket: 204). Fichte deduzira da necessidade do ódio aos judeus, a revogação do seu estatuto de sujeitos morais e políticos. O seu pensamento biológico sobre uma nação ideal alemã pura, combinado com a rejeição do judaísmo em bases morais e filosóficas, tinha subjacente um elemento de violência. Por isso Fichte é considerado o grande profeta do nacionalismo alemão (Poliakov *apud* Herket: 2015).

Para Christian Wilhelm Dohm (1751-1820), os Judeus eram estrangeiros e corruptos, mais do que qualquer outra nação. Não se lhes poderia, por conseguinte, conceder plena cidadania ou admiti-los na função pública a qualquer custo; nem isso seria do seu interesse. O espírito comercial que caracterizava a maior parte deles só poderia ser contrariado com trabalho físico duro; mas a ideia de os fixar à terra era questionável; havia poucas terras incultas; os Judeus não estavam habituados ao trabalho que a lavoura exige; as suas mentes eram muito

inquieta e faltava-lhes a necessária força física. «E como iria o Judeu alimentar os seus empregados se não lhe é permitido dar-lhes porco?», perguntava Dohm. Achava, contudo, que o amor exagerado do Judeu por toda a espécie de lucro, usura e práticas ilícitas era uma falha que competia com as melhores características do seu caráter e que tinha sido alimentada pelos princípios da religião judaica, a sofística dos seus rabis e a opressão cristã (Vital: 184-185).

Mas o maior contributo de um intelectual alemão para a questão talvez tenha sido o dado por Bruno Bauer (1809-1882) que, em 1843, publica *A Questão Judaica*. Para Bauer, o judaísmo era o mais baixo estágio de um longo processo de evolução religiosa que culminara no cristianismo. No judaísmo, Deus estava para além do homem, enquanto no cristianismo o homem elevava-se a si mesmo ao nível de Deus. O cristianismo era a expressão religiosa da emancipação do homem; entre os judeus ela não tivera lugar; os judeus continuavam a agir em total subjugação a um poder externo. Na mundivisão judaica tudo estava ao serviço da religião. Na origem do judaísmo estava um corpo de leis imodificável; por isso, a verdadeira essência da vida dos judeus era o imobilismo. Mas o imobilismo era incompatível com a liberdade; os judeus já tinham pago bem a sua teimosia em se recusarem a acompanhar o tempo. Por conseguinte, a demanda do povo judaico pela sua emancipação era deslocada; esse desejo era perverso e contraditório já que eles eram um povo a-histórico – não estavam envolvidos na corrente da história. Daí derivava que não devia haver qualquer questão sobre a sua integração na sociedade, em razão da sua autoimposta segregação. Se eles realmente desejavam ser integrados, eles é que tinham de fazer os sacrifícios e as concessões necessárias. Eles teriam que escolher entre o seu judaísmo e a sua humanidade: «a história quer desenvolvimento, criação, progresso e transformação; os judeus, lutando contra a lei da história, querem ficar na mesma, perpetuamente» (Bauer *apud* Vital: 190-191. Para Bauer os judeus eram um povo ignorante e prejudicial. Mesmo a sua conversão completa ao cristianismo falharia; não seria mais do que a substituição de uma filiação num grupo especial pela filiação noutra. Quanto à questão judaica, o ponto para Bauer era este: teriam os Judeus vontade suficiente para desistir da sua reivindicação, da sua crença, do seu papel especial no mundo, da sua guerra contra a humanidade – na qual residia a verdadeira realização do judaísmo? «Todas as garantias dadas pelos judeus, de que eles não pensam na sua gente como uma nacionalidade

independente são ilusórias. Quem quer ser um judeu não pode ir contra a sua natureza, a sua exclusividade, a ideia de destino especial» (Bauer *apud* Vital: 192-193).

Segundo David Vital, a ênfase colocada por Bauer na exclusividade e no imobilismo judaicos foi sagaz, sobretudo ao lançar o estigma, o anátema de que eles eram incapazes de colocar em causa as suas origens. Aplicado aos mais tradicionalistas, era verdade. Aplicado aos que procuravam a integração social, política e cultural na sociedade alemã, não. Mas mais importante ainda, segundo Vital, foi o «ferrão demonológico» que Bauer lançou no final do seu ensaio pretensamente historiográfico-filosófico-teológico-antropológico. A verdadeira questão judaica não era a emancipação. Em teoria o judeu não devia ter quaisquer direitos políticos, já que na realidade ele tinha imenso poder; se a sua influência política era cerceada em pequenas matérias, nas grandes ele podia exibi-la: «Os judeus de Viena, que não são mais do que tolerados, decidem, pelo seu poder financeiro, o destino da Europa inteira; o judeu que pode não ter quaisquer direitos no mais pequeno dos estados alemães, determina o destino da Europa» (Bauer *apud* Vital: 192-193). A originalidade e importância de Bauer residem aqui: qualificar a emancipação como desnecessária e impertinente. Ela não só não seria benéfica para a sociedade, como também não o seria para os próprios judeus já que era incompatível com a essência do judaísmo.

O impacto das ideias de Bauer reside também no facto de antecipar o que viria a ser a característica central da visão antissemita moderna – colocar a questão em termos coletivos. Era eliminado da discussão o indivíduo enquanto agente livre e independente. As habituais distinções entre os bons e os maus judeus, os úteis e os inúteis, os produtivos e os parasitas, tornaram-se irrelevantes. Eram os judeus como um coletivo e o judaísmo como o *ethos* desse coletivo que interessava porque eram eles que determinavam as características das quais nenhum judeu alguma vez se conseguiria libertar por muito que o desejasse (Vital: 192-193).

O traço fundamental do ensaio de Bauer, segundo Vital, era, assim, secular. As verdadeiras objeções à presença dos judeus na sociedade alemã e à sua emancipação legal e política não poderiam ser ultrapassadas com a sua conversão religiosa. Não era o caráter cristão da sociedade que precisava de ser protegido de uma entrada de não crentes. Era toda a sociedade. E, enquanto as objeções religiosas à entrada de judeus na

sociedade nunca foram muito fortes, foi este argumento que acabou por reunir vozes de vários quadrantes⁽¹⁰⁾.

Em 1882, o obituário de Bauer qualificava-o como o verdadeiro pai do antissemitismo já que o seu ensaio – *Die Judenfrage* – continha tudo o que era acintoso para os judeus e se veio a desenvolver mais tarde na Alemanha (Vital: 194-195).

O maior crítico de Bauer foi Marx (1818-1883). Para Marx, Bauer estava certo ao identificar os judeus como uma ameaça para a sociedade; mas ele tinha falhado na identificação da natureza do mal e não tinha alcançado o essencial. Não eram os «judeus do Sabbath» que tinham de ser vigiados mas sim os judeus do seu tempo. Não era por motivos religiosos ou filosóficos que a sua emancipação estava em cima da mesa, mas sim por razões que tinham que ver com a organização económica. Qual a natureza da religião dos judeus? Uma religião de egoísmo, não de altruísmo; visava imperativos materiais, não espirituais. O que adoravam os judeus? A usura. Assim que a sociedade abolisse a usura, a religião judaica e os próprios judeus redundariam numa impossibilidade.

O dinheiro é o Deus de Israel, ao lado do qual mais nenhum Deus pode estar. O dinheiro degrada todos os deuses e transforma-os em mercadorias. O dinheiro é a essência da vida e do trabalho do homem – que se alienou por causa dele. Este monstro rege-o e ele adora-o. O Deus dos judeus foi secularizado. A letra de câmbio é o seu verdadeiro Deus. A lei dos judeus é apenas uma caricatura religiosa de moralidade (Marx *apud* Vital: 194).

Os valores judaicos fundiram-se, assim, com os da sociedade burguesa. «Os judeus atingem o seu pico com a perfeição da sociedade burguesa [...] a sociedade burguesa atinge a perfeição apenas no mundo cristão. O cristianismo é o pensamento sublime do judaísmo; o judaísmo é a aplicação prática do cristianismo» (Marx *apud* Vital: 195). Daí Marx concluir que não eram os judeus que tinham necessidade de se emancipar da sociedade, mas sim a sociedade que precisava de se

(10) O balanço entre considerações religiosas e considerações seculares podia variar de país para país, mas nos países onde a mundividência secular foi ganhando terreno, aí a base para os barbarismos posteriores foi maior.

emancipar do judaísmo. A violência da linguagem de Marx é evidente. O seu antissemitismo, embora numa vertente mais económica, é inquestionável e, curiosamente, paradoxal, se nos lembrarmos das suas origens! (Vital: 194-195).

Ainda a propósito de Marx, mas agora relativamente às suas origens judaicas, é bastante interessante a opinião do russo Mikhail Bakunine (1814-1876), que pode ser entendida como um ressaibo pessoal relativamente a um celebrado oponente mas que também pode ser vista como uma opinião generalizável a toda a raça judaica:

todos os nossos inimigos, todos estes cães rosnando contra nós são judeus. Marx, Liebknecht [...] pertencem todos ao mesmo instinto inquieto, cheio de esquemas, explorador, de nacionalidade burguesa. Marx, o mais distinto, tem grande inteligência. Marx fez um grande serviço ao socialismo. Mas ao mesmo tempo tem que se dizer que é um indivíduo indesejado e desagradável, detestável, vão, irascível, invejoso, suscetível, manhoso e cheio de perfídia, um homem capaz de grandes vilanias e intrigas, como, diga-se, todos os judeus! (Bakunine *apud* Vital: 196-197).

Eça muito provavelmente conhecia a ideologia de Bakunine. São do tempo do Cenáculo, os contactos que Antero de Quental e Batalha Reis terão estabelecido com alguns internacionalistas «da linha de Bakunine» (Mónica 2009: 144).

Convoquemos também para a discussão F. K. von Savigny (1776-1861), a maior autoridade no ensino do direito na Alemanha do seu tempo. Savigny foi o académico que mais se opôs à nomeação do judeu Eduard Gans para uma cátedra na universidade de Berlim, mantendo as suas reservas mesmo depois de Gans ter jurado apostasia. Savigny achava que a conversão de Gans era moralmente desonesta. Mas a aversão de Savigny derivou principalmente da convicção de que os judeus, vistos como uma categoria socio-histórica – uma casta – não eram suscetíveis de se miscigenarem na sociedade alemã. Eram comparáveis aos *peregrini* na Roma Antiga, súbditos mas não cidadãos, e por isso sob especial jurisdição: «os judeus são e vão continuar a ser estrangeiros para nós; é a sua natureza; e só uma infeliz confusão de noções políticas pode

impedir-nos de reconhecer isto; mesmo que esta igualdade civil e política seja desejada de forma filantrópica ela apenas servirá para preservar a infeliz existência nacional dos judeus» (Savigny *apud* Vital: 197).

Na Alemanha, ao longo de todo o século XIX, houve uma política de Estado em relação aos judeus, bem como a promessa da total regularização do seu *status*. Todavia, a discrepância entre o país legal e o país real agudizara-se muito por via do discurso e da intervenção pública dos mais afamados intelectuais, que em muito contribuíram para o movimento antissemita de base nacionalista e racial.

B. Tensões antissemitas no meio intelectual francês. Nem sob o Império (1852-70) nem sob a Segunda (1848-52) e Terceira Repúblicas (1870-1940), o princípio da cidadania plena concedida aos judeus franceses foi posto em causa. Mas, ironicamente, foi em França que surgiram as mais perigosas formulações modernas da questão judaica, e com as quais Eça tomou contacto no âmbito das leituras socialistas efetuadas no contexto do Cenáculo.

Começamos com Michelet (1798-1874) eminente historiador e filósofo francês. Em 1842, após viagem a Frankfurt para pagar uma visita de Amschel Rothschild, descreve assim o homem e o magnate:

sombrio negociador entre nações que falam a mesma linguagem, o ouro, compelindo-as a negociar entre si em melhores termos do que aqueles a que elas próprias chegariam [...] o Sr. Rothschild conhece a Europa príncipe a príncipe e as bolsas de valores corretor a corretor [...] só há uma coisa que eles (judeus, magnates) não conseguem prever, e essa coisa é o sacrifício. Não lhes ocorre que em Paris há 10 mil homens prontos a morrer por uma ideia. Julho (a revolução) surpreendeu-os! (Michelet *apud* Vital: 196).

O acinte subjacente, de que o móbil do judeu é o dinheiro – não a ideia –, é patente. Mas a sua visão dos Judeus é melhor articulada na sua *Bíblia da Humanidade*, de 1864:

O judeu sempre foi homem de paz e de negócios. O seu ideal não é o guerreiro, o trabalhador, o camponês. Pastor nómada, outrora, evoluiu

para vendedor ambulante, banqueiro, comerciante. Arte, indústria e agricultura estão condenadas aos seus olhos. O verdadeiro judeu, o patriarca, é o pastor especulador que sabe, com inteligência, como prover ao seu rebanho. A verdadeira glória dos judeus devem-na eles à sua miséria... nomeadamente àquela a que eles – vivendo isolados no meio dos outros povos – deram voz – uma voz penetrante e eterna o suspiro do escravo (Michelet *apud* Vital: 198).

À medida que prossegue com a sua análise bíblica-histórica-antropológica, a repulsa de Michelet pelo judeu contemporâneo torna-se mais explícita

Deus ama e por isso escolheu para si um só e pequeno povo; preferiu manifestar a sua glória escolhendo o fraco em vez do forte, o mais pequeno ao maior. Ele preferiu José ao orgulhoso Judá; Jacob, delicado e macio como uma mulher, ao valente Ismael. Ele pôs David a matar o gigante Golias. [...] A humanidade foi rejeitada. [...]. O judeu cedo caiu na política do escravo. Não há escravo melhor, mais dócil, mais inteligente (Michelet *apud* Vital: 199).

Os Judeus, acrescenta ele, distinguem-se por terem posto a sua fé no ganho e no lucro. Foram ensinados e acreditam profundamente que é na riqueza que reside a sua segurança (Provérbios 18:11 «A riqueza do homem rico é a sua cidade forte»). Concluía Michelet: «Se os fenícios inventaram a escrita, os judeus inventaram a letra de câmbio» (Vital: 198-199).

Para Charles Fourier (1772-1837), de todos os mais recentes males do mundo, a emancipação dos judeus fora o mais vergonhoso. Eles não eram uma nação civilizada, mas patriarcal. Eles consideravam qualquer velhacaria louvável, desde que o enganado não fosse um dos seus. Eles tinham dado a si próprios exclusividade no comércio, na usura e em todas as depravações comerciais. Em França, «felizmente», eles não eram em grande número; de outra forma «a França não seria mais do que uma vasta sinagoga». Fourier acreditava que o comércio era um mal. Era um método pelo qual os vendedores podiam enganar impunemente os compradores, e o bem era sacrificado ao lucro individual. Os judeus

não eram mais do que a personificação do espírito comercial, e por isso incorrigivelmente desonestos.

Eles vão reformar-se? Não, eles vão perverter a nossa moral sem alterar a deles. Os judeus não serão a lepra e a perdição do corpo político? Deixem os judeus permanecer em França por um século e eles tornar-se-ão lá o que já são na Polónia, tendo retirado o comércio e a indústria aos nacionais... Os judeus milionários vivem de batatas. Avarento, o judeu vai vender a menos 5% que o cristão e aumenta o seu lucro na mesma proporção. A ganância pode ser tão ruinosa como o desregramento. Os judeus são uma facção parasita que tende a invadir o comércio à custa dos nacionais dos estados sem se identificarem com nenhuma pátria (Fourier *apud* Vital: 201).

Um governo preocupado em assegurar a propriedade teria, segundo Fourier, obrigação de os travar; de os forçar a trabalho produtivo; de lhes vedar livre acesso à França; de dispersá-los. «A longo prazo têm que ser removidos!» (Vital: 200-201).

Por fim, P.-J. Proudhon (1809-1865). Tal como Voltaire, Bauer, Michelet e outros, Proudhon não tinha quaisquer dúvidas que ligações profundas subsistiam entre os judeus da Antiguidade e os judeus dos seus dias. Eles eram e sempre tinham sido uma «raça insociável, obstinada e infernal», os primeiros autores daquela horrível superstição chamada catolicismo (*Jésus et les origines du Christianisme*). Proudhon afirmava que a mensagem religiosa veiculada pelos judeus era falsa e distorcida e que as suas reivindicações de originalidade religiosa e teológica eram de um género afim à maldade.

É-se tentado a acreditar no povo judeu como sujeito de uma graça especial, uma iluminação, uma revelação. Examinado mais de perto, o fenómeno dissolve-se em nada» Eles tinham ido muito mais longe do que era esperado e, na sua obstinação messiânica, «posicionaram-se inteiramente além dos limites da consciência humana. A acusação dirigida pelos judeus a Cristo era inteiramente especiosa, prova do seu declínio,

da sua má-fé, da sua inaptidão. Eles estavam acabados. O sucesso da missão de Paulo mostra-o (Proudhon *apud* Vital: 202).

À questão o que devia ser feito com esta nação de vagabundos que ele tanto detestava, cuja condição natural era viver dispersa a parasitar os outros, Proudhon oferecia respostas claras: deviam ser expulsos de França; devia ser-lhes recusado todo o emprego; as suas sinagogas deviam ser destruídas; e devia ser posto fim à prática da sua religião.

Há boas razões para os cristãos lhes chamarem deicidas. O judeu é o inimigo da humanidade. A raça, ou bem que deve ser enviada para a Ásia, ou bem que deve ser exterminada. Pela espada, por amalgamação ou pela expulsão, o judeu deve desaparecer. Aquilo que as pessoas da Idade Média detestavam por instinto eu detesto por reflexão. O ódio ao judeu, tal como ao inglês, deve ser um artigo da nossa fé (Proudhon *apud* Vital: 202-203).

Terá tido Eça contacto com todas estas formulações teóricas? É questão que se impõe. E mesmo que não as tenha conhecido a todas exaustivamente, uma coisa é certa: Eça conhecia toda esta intelectualidade europeia, e conhecia-a desde os seus tempos de estudante em Coimbra: Michelet, Hegel, Vico, Proudhon, Hugo, Balzac, Goethe, Poe, Heine... «creio que já Darwin» como ele confessa no seu artigo «O Francesismo» (Eça *apud* Mónica 2009: 33). De todos estes intelectuais, é natural que conhecesse melhor a produção intelectual do socialista utópico Proudhon, o qual, a avaliar pelas linhas precedentes, constituiria um exemplo acabado do pensamento antissemita à época dominante⁽¹¹⁾.

C. Tensões antissemitas no meio intelectual português. Também na sociedade portuguesa alguns intelectuais assumiram posições alegadamente antissemitas, posições que, contudo, não tiveram maior repercussão social do que a proporcional à tiragem dos periódicos onde

(11) Neste périplo que efetuámos pela intelectualidade europeia do século XIX, optámos por deixar de fora as tensões antissemitas na sociedade inglesa. Em Inglaterra – relativamente à Questão Judaica – não se registou nem de perto nem de longe uma mobiliação pública, muito menos uma produção teórica comparável à verificada em solo germânico e francês.

redigiam. Foi o caso de Ramalho Ortigão (1836-1915) e das suas *Farpas*. É nesta publicação que vamos encontrar, em 1888, referência à passagem por Lisboa de um grande financeiro judeu, Isaac Camondo. Esse texto crítico levou João Medina a qualificar Ramalho de antissemita. Com efeito, Ramalho descreve Camondo como fazendo parte do «governo supremo do nosso século», constituído pelos detentores do dinheiro; a maior parte das nações europeias estariam já nas mãos de Camondo e seus semelhantes (grandes banqueiros judeus como Rothschild, Stieglitz ou Stern). Ramalho estabelece depois uma conexão entre o que ele considera o primeiro comércio dos judeus (os 30 dinheiros de Judas) e esse governo dos grandes banqueiros. Pergunta seguidamente se o imenso sofrimento de Cristo valeu a pena já que atualmente é Judas Iscariotes quem governa a banca e age como senhor.

Camondo não é um simples e miserável vendedor de chinelos e chapéus como os da sua raça que por vezes assolam e contaminam a nossa via pública [...] ele é o judeu profético, o representante político da grande raça errante, ele é o semita triunfante, o Ahasvérus da lenda, caminhando vitoriosamente entre a destruição e a ruína social, multiplicando os seus 5 dinheiros, cada vez que mete a mão na sua sacola (Ortigão *apud* Parnes: 130-134).

Ramalho não omite do seu discurso múltiplas conotações antissemitas: os judeus enquanto representantes do capital, usurários, negociantes, jogadores, traficantes, cúpidos e bajuladores, amantes de mulheres e ávidos de luxo (Parnes: 130-134)⁽¹²⁾.

(12) Deste alegado antissemitismo de Ramalho Ortigão resultou, em 1971, uma polémica entre João Medina e Fausto Lopo de Carvalho. Para o primeiro, Ramalho seria notoriamente antissemita; para o segundo, Ramalho seria um espírito verdadeiramente cristão, considerando a sua atitude conforme às conclusões do Concílio Vaticano II. A única concessão de Lopo é a de que os ataques de Ramalho são dirigidos contra a plutocracia em geral e não especificamente contra os judeus. Já Medina considera que o ataque de Ramalho é consentâneo com o antissemitismo socialista, para além de encontrar no autor em causa traços de antissemitismo cristão e económico; logo, conclui que não se pode ver no texto de Ramalho um simples antiplutocratismo de tipo socialista. Nesta medida, Medina estabelece uma clara diferença entre Ramalho e Eça quanto à Questão judaica, invocando precisamente como argumento o artigo de Eça «O Israelismo», que Medina considera uma das análises sociopolíticas mas inteligentes do autor (Parnes: 133-134).

Aqui chegados, ficámos com uma ideia eventualmente nova e inesperada! Que o antissemitismo do século XIX é fundamentalmente uma criação dos intelectuais, mais do que dos políticos! E que a argumentação em desfavor da raça judaica foi vasta e multitemática: religião, atividade profissional, características intrínsecas à raça, nacionalidade, *volksgeist*... tudo serviu como argumento do discurso antissemita, e não apenas a vantagem económica alcançada pelos Judeus – tão criticada pelo ideólogos socialistas. Esta história das ideias era uma base essencial à nossa linha metodológica. Só agora poderemos analisar e confrontar o discurso de Eça relativamente à Questão Judaica com a intelectualidade europeia do seu tempo e apontar quer os traços de alinhamento quer as linhas dissonantes. Resta, porém, ainda o assentamento de uma outra base, de forma contextualizar o artigo «O Israelismo»: a situação e/ou o estatuto dos Judeus na segunda metade do século XIX na Alemanha.

A Questão Judaica na Alemanha na 2.^a metade do século XIX

A. Estado, Nação, Povo, Raça. Durante a primeira metade do século XIX, por muito que o pensamento mainstream nos círculos sociais, políticos e intelectuais da Europa Central e Ocidental fosse hostil aos judeus, em nenhum lado o Estado se apresentou como seu inimigo declarado. E se é certo que nenhum Estado da Europa era necessariamente amigo dos judeus, em nenhum deles os judeus tinham razão para dele desconfiar ou sequer o temer (Vital: 248-249). Há, porém, questões mais profundas a detalhar.

As políticas de matriz iluminista, delineadas na sequência da Revolução Francesa por muitos estados europeus relativamente à questão judaica, tinham sido concebidas em atenção aos interesses do Estado. Ora, passado o entusiasmo revolucionário, o maior problema da comunidade judaica passou a estar no facto de, à medida que o século XIX avançava, se assistir a uma contração ideológica do conceito de Estado em favor do conceito de Nação!

A questão com que os judeus se confrontavam era, não se seriam autorizados a tornarem-se cidadãos do Estado, mas antes, se seriam aceites como membros da Nação. E em nenhum lado a questão se colocou com mais premência do que na Alemanha, já que umbilicalmente ligada ao espírito com que fora feito o processo de unificação: um povo eleito

concebido em termos exclusivistas e quase impenetráveis; uma estrutura na qual não haveria espaço para outros povos (Vital: 248-249). A ênfase passava a estar menos no cultural e no intelectual, do que no étnico e no racial⁽¹³⁾.

E a verdade é que, tal como vimos no ponto anterior, a questão judaica foi percecionada nestes termos desde muito cedo, sobretudo pelos mais reputados intelectuais. Herder (1744-1803) escreveu em 1802: «A raça judaica é e mantém-se na Europa um povo asiático, estranho à nossa região». Se eles pertenciam ou não ao Estado não era mais uma questão religiosa. Jacob Friedrich Fries (1773-1843) professor de Filosofia em Iena, fazia em 1814 um apelo místico-patriótico ao espírito dos Alemães:

Eu não falo em louvor de uma paz universal, ou do amor pelo inimigo, mas falo em guerra, em resistência valente, em ódio pelo inimigo. O que é aquilo a que chamamos uma nação (volk)? Uma união espiritual de pessoas. O que dá unidade a um grupo de cidadãos? Não o solo ou as fronteiras mas a união do espírito (geistesvereinigung).

Em 1816, afirmava sobre os judeus: «Esta casta tem de ser exterminada pela raiz; desenvolver a situação cívica dos judeus significa exterminar os judeus» (Fries *apud* Vital: 250-251). Uma coisa é certa: não obstante esta ferocidade de discurso ser ainda excecional no início do século XIX, a tendência para reduzir questões de grande complexidade

(13) Bom exemplo deste pensamento exclusivista / chauvinista é o de Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852), defensor do retorno às virtudes tradicionais do povo alemão e fundador da associação pangermanista Burschenschaften. Em 1825 escrevia: «Os alemães são um excelente povo, de excecionais qualidades. Força, honestidade, verticalidade, equidade e pensamento sério foram durante séculos os ornamentos da nossa nacionalidade». Mas estas qualidades poder-se-iam perder se os alemães se miscigenassem com povos de género inferior. «A nacionalidade é a verdadeira medida dos grandes povos. Enquanto a sua existência implica um Estado, a existência de um Estado não implica a da nacionalidade. Tal como há nozes vazias também há estados vazios e povos sem nacionalidade. Os animais híbridos são incapazes de se reproduzir; aos povos bastardos falta-lhes a força das nações. Aquele que se esforça por colocar os vários povos num único rebanho, cedo se arrisca a reinar sobre a escumalha mais desprezível da terra. O povo mais homogéneo é o melhor; o mais misturado, o que tem menos unidade». (Vital: 248-249). Para Jahn não existia maior pecado que o pecado do sangue. Aos alemães que casassem com estrangeiros deviam ser-lhes retirados todos os direitos civis (Harket: 207).

social e política a termos simplistas e de base nacional-conflitual foi ganhando rapidamente terreno, associada à invasão da política europeia pelo *volksgeist* – pela nacionalidade enquanto credo apaixonado dos intelectuais

B. 1848 – A raça judaica entre as outras raças europeias. 1848 assinalou uma mudança! À medida que os direitos das nações se colocam na dianteira, os direitos do homem perdem primazia⁽¹⁴⁾. Foi este o maior problema que a «primavera das nações» trouxe aos judeus: enquanto categoria histórica, étnica e religiosa distinta, eles estavam inexoravelmente condenados. Pode dizer-se que, tivessem tido os Judeus vontade de se estabelecer como nação, a sua situação teria sido diferente. Mas a questão não se colocou na altura e nenhuma conclusão pode ser tirada hoje no sentido de pensar que eles teriam tido sucesso. Esteve, aliás, longe, na 2ª metade do século XIX, de serem admitidas quaisquer aspirações às pequenas nacionalidades. Na mente daqueles que olhavam para si próprios como membros de grandes nações históricas, o seu destino devia ser claramente demarcado do das nações mais débeis. A característica sociopolítica dominante dos revolucionários de 1848 foi a oposição à complexidade imperial, étnica, linguística e cultural. Foi pela simplicidade que deriva da uniformidade do *ethos* que eles se bateram (Vital: 252-253). Agora, o espaço para o anómalo ficava bastante diminuído. E isto aplicava-se *a fortiori* aos judeus independentemente de eles olharem para si próprios como uma nação.

Era sobre eles que recaía agora o ónus relativamente ao caminho a seguir. Sempre podiam aceitar a extrusão da política, embora isso significasse cair numa espécie de limbo sociopolítico. Para os mais modernos, contudo, o único caminho a seguir parecia ser o de uma identificação firme e exclusiva com uma qualquer nação à qual eles estivessem presos por laços de linguagem, educação e cultura, já que a ideia de povo judeu enquanto nação política entre as outras era algo absolutamente remoto.

A verdade é que não havia nada na ascensão das nacionalidades, tal como condensada em 1848, que viesse facilitar os dilemas que o velho

(14) Não obstante toda a excitação revolucionária que envolveu 1848, a verdade é que alguns passos em direção à emancipação dos judeus tinham sido entretanto dados. E a realidade foi que em duas, três décadas a igualdade legal tornar-se-ia a regra na Europa Central e Ocidental (Vital: 252-253).

ethos do povo judeu apresentava. Pelo contrário, essa ascensão só serviu para remeter os Judeus a uma situação de anacronismo, incerteza e incompatibilidade com os seus vizinhos. Quanto mais rapidamente as outras nações da Europa se encaminhavam para a apoteose, mais a Questão Judaica aparecia na ribalta e mais firme era a recusa por todo o lado de dar aos Judeus uma qualquer versão do novo esquema.

Uma clara diferença entre os Judeus e qualquer outro dos seus vizinhos residia no facto de os Judeus não serem potenciais competidores pelo poder do estado. Isso deveria ter facilitado a sua posição. Por outro lado, o facto de nenhum dos seus vizinhos precisar de os considerar sérios rivais ainda tornou a sua situação mais anómala. O resultado foi colocar a questão da existência nacional dos judeus em termos mais acutilantes do que alguma vez o fora. E se eles eram uma categoria anómala em impérios multinacionais, estavam condenados a serem totalmente incompreensíveis em Estados-nação (Vital: 254-255).

C. A situação dos Judeus na 2ª metade do séc. XIX. O Antissemitismo.

Foi o caso do Império Alemão. Ninguém duvidava que, na segunda metade do século XIX, os Judeus alemães possuíam liberdades com as quais os seus antepassados nem sequer sonhavam: liberdade de movimentos, liberdade para frequentar escolas e universidades, para ter uma profissão liberal, para entrar no jornalismo ou nas artes, e até no mundo da política. Os judeus alemães emergiram então como uma classe média urbana bem-educada, aculturada e razoavelmente próspera, de uma forma que respondia bem ao desafio lançado no fim do século XVIII – de que a sua liberdade seria condicionada à sua utilidade e respeitabilidade enquanto cidadãos. Mas a verdade é que, na prática, a máquina estatal e mesmo as classes mais elevadas permaneceram fechadas, rodeadas por um fosso que nenhum judeu, independentemente do quão politicamente leal fosse, estava autorizado a passar (Vital: 268-269). Igualmente verdade é que foi na Alemanha que o conceito de antissemitismo vingou e foi popularizado como bandeira de luta política nos anos 70, pelo escritor Wilhelm Marr (1819-1904). O antissemitismo não carecia de qualquer definição; sabia-se o que era. Num ano tornou-se palavra de ordem política (Lorenz: 295-296). Que fatores contribuíram para o seu crescimento?

Em primeiro lugar, a situação dos judeus na Alemanha. Em 1871, viviam cerca de 500 mil judeus no Império (1,25% da população). Um quarto residia nas cidades. Mas três quartos viviam na zona rural. Entre

estes grupos menos visíveis, um, sobretudo, era estigmatizado: o dos judeus de leste, olhados com inimizade pelas autoridades, com ceticismo pelos assimilados e com hostilidade pelos antissemitas. Com efeito, o judeu de Leste era conotado com o tipo do judeu sujo e atrasado do gueto, em oposição ao judeu moderno do Ocidente. Mas a verdade é que não se verificou qualquer fenómeno imigratório significativo destes judeus para a Alemanha. Em 1910, os judeus de Leste eram somente 10% da população judaica do Império. Mas como a Alemanha funcionava como país de trânsito, a passagem destes imigrantes teve alguma visibilidade, e foi usada para inflamar a ideia da iminência do perigo judaico para o país. Os estereótipos que se lhes colaram – judeus de leste, judeus da bolsa, judeus de sotaina – elaborados pelos que queriam rotular ou denegrir a situação dos judeus na sociedade alemã, acabaram por desempenhar papel importante na argumentação antissemita⁽¹⁵⁾ (Lorenz: 296).

Em segundo lugar, a controvérsia antissemita de Berlim. Em 1879, um dos historiadores mais prestigiados do império, Heinrich von Treitschke (1834-1896), da Universidade de Berlim, publicou um artigo («Uma palavra sobre o nosso judaísmo») em que abordava a questão judaica e dava bênção académica ao antissemitismo, ao elevá-lo a conceito científico. O cerne do debate era saber se os judeus podiam fazer parte integrante da sociedade alemã; se judeus e não judeus podiam viver juntos! Treitschke era muito claro: «não se pode negar que os semitas, com mentiras e fraudes, tiveram grande responsabilidade na fundação da ganância arrogante e que são cúmplices do materialismo ganancioso do nosso tempo». Entre os que se distanciaram de Treitschke, havia historiadores e políticos liberais. Mas as críticas duns e doutros eram indesmentivelmente ambivalentes. Treitschke, ainda no seu artigo, depois de evocar os fantasmas da imigração de leste, rematava: «os judeus são a nossa desgraça!». Seriam estas as palavras de ordem nos 10 anos seguintes.

(15) Os Judeus ora eram subversivos da ordem social, ora eram seus pilares; ora eram ignorantes, ora podiam progredir em algumas áreas do conhecimento; ora eram perigosamente talentosos, ora não podiam ser ensinados; ora estavam prestes a «tomar» a cultura europeia, ora eram incapazes de a interiorizar e de a compreender; ora queriam inserir-se na sociedade, ora mantinham-se à parte; ora exploravam os seus fregueses vendendo caro, ora minavam o mercado vendendo barato; a torpeza e ticanhez dos judeus eram ainda manifestas na insistência na letra da lei; a sua ruindade era evidente no talento em iludi-la. Segundo Vital, o catálogo de defeitos do judeu era infundável, mas também era epistemologicamente necessário, já que o suporte de muitas das acusações apontadas não era em caso algum oferecido (Vital: 256).

Como nação jovem, a Alemanha ainda não tinha desenvolvido um orgulho nacional instintivo; sentia a cultura mista judaico-alemã como uma ameaça; havia por isso que exigir aos judeus que se tornassem alemães. Esta controvérsia assinalou o colapso da emancipação judaica na Prússia (Lorenz: 296-298).

Em terceiro lugar, a crise de identidade do Império alemão, na sequência da queda da bolsa e da depressão económica que o atingiu em 1873. A consciência da crise foi bem maior que a crise propriamente dita, que ainda assim abalou profundamente o otimismo da burguesia alemã. Estava criado o ambiente favorável à caça de bodes expiatórios, o primeiro dos quais os judeus, que com a sua concorrência desleal tinham levado muitas empresas alemãs à falência. Aproveitando o contexto, os antissemitas chamaram a atenção para o facto de terem sido os Judeus os responsáveis pelo desastre, ou porque tinham executado uma política irresponsável, ou porque tinham o sistema financeiro nas mãos e estavam dispostos a provocar a bancarrota europeia. Mesmo que a queda da bolsa nada tivesse a ver com eles, a verdade é que ela foi associada aos judeus, em especial ao banqueiro e conselheiro de Bismack, Gerson von Bleichröder (1822-1893), personificação do lucro fácil, símbolo do intriguista sem escrúpulos ávido de poder e influência, alvo apetecível para o antissemitismo. O nacionalismo foi assim a resposta conservadora à crise de identidade do império (Lorenz: 299).

Em quarto lugar, o antissemitismo cristão. O ambiente de crise no final década de 70 também se estendeu às Igrejas - Católica e Protestante. A Igreja recorreu às velhas emoções: o antigo ódio judaico foi mobilizado; o mito dos assassinatos rituais judaicos, reanimado. Mas o ódio foi também incentivado pelo Papa Pio IX, que em 1872 tomou posição contra os judeus acusando-os de representarem o anarquismo, o ódio à Igreja e a Maçonaria. A imprensa católica espalhou a mensagem, preparando a base para o anti-semitismo político. Foi o partido católico do Centro (*Zentrum*) quem pela primeira vez usou o antissemitismo na campanha eleitoral. Mas a Igreja católica (no contexto da *kulturkampf*) percebeu que os radicais anti-semitas não lutavam só contra os judeus, mas também contra a religião. Se os direitos dos judeus fossem restringidos, criar-se-ia um precedente perigoso. É por isso que o antissemitismo foi principalmente o programa da maioria protestante. Para os conservadores da Igreja protestante, os judeus e a judaização eram uma ameaça aos valores tradicionais; a falta de vontade dos Judeus em se deixarem assimilar era

uma expressão da «resistência». O problema já não se podia resolver pela conversão/batismo. Era preciso encontrar outra solução para a «questão judaica» (Lorenz: 301-303). Foi neste contexto que Adolf Stoecker (1835-1909), capelão da corte, faria do anti-semitismo o programa do partido que fundou em 1878, o Partido Social Cristão. Para Stoecker os judeus eram um estado dentro do estado. Mas nem a doutrina da raça nem a doutrina estatal cristã tinham qualquer significado para ele: «para mim a questão judaica não é uma questão religiosa, nem (uma) questão racial, [...] nem uma questão de direito estatal. É uma questão de ética social» (Lorenz: 302-304).

Em quinto lugar, a grande força motriz antisemita: o antisemitismo racista-nacionalista (*völkische*). Corrente ideológica ateia tinha as suas raízes quer no pangermanismo quer numa germanidade (*deutschtümelei*) exagerada, ambos ancorados em valores pagãos pré-cristãos. Para os seus defensores, a nação alemã era superior às outras e, nesse âmbito, foi desenvolvido um conjunto de teorias biológicas/raciais. Para os antisemitas, o conceito de raça estava biologicamente determinado. Marr, no seu livro *A vitória do judaísmo sobre a germanidade*, 1879, parte da dicotomia Germanos vs. Judeus em vez da tradicional – Cristãos vs. Judeus –, elaborando assim uma distinção eterna que não poderia ser revogada pelo batismo. Face à inexistência de uma raça alemã pura, os profetas dos ensinamentos raciais concentraram-se no oposto, no «inimigo», nos judeus. Estes eram as trevas, em oposição à luz do mundo germânico. Alcançaram lugar de destaque nesta construção ideológica Arthur Gobineau (1816-1882) e Houston Chamberlain (1885-1927). Este último, com as suas obras de alegado teor científico, influenciou a perceção de várias gerações da Questão Judaica. A ideia de raça de Chamberlain assenta numa dicotomia: a homogeneidade racial contra o caos racial; os alemães contra os judeus. A grande raça era a germânica, os alemães; os Judeus representavam uma ameaça. Estas ideias foram bem aceites. O darwinismo social juntou as estruturas antropológicas com as leis do desenvolvimento biológico para elaborar um «sistema científico» uma ideologia racial que atacava os judeus, defendia a interrupção da emancipação e em última instância rejeitava o seu direito à existência (Loren: 305-308).

Por fim, e confundindo-se com este antisemitismo racista-nacionalista, deve também falar-se num antisemitismo secular. Com efeito, na segunda metade do século XIX, o antijudaísmo cristão, que

identificava os judeus com os assassinos de Cristo, tornou-se obsoleto evoluindo para um antissemitismo secular. Não obstante essa evolução, houve uma clara continuidade entre a formulação cristã e a formulação secular da questão judaica: a rejeição de Cristo por Ashverus⁽¹⁶⁾ foi, na terminologia secular, uma rejeição egoísta do amor universal – a lenda do eterno judeu errante, aliás, já desempenhara papel mobilizador no antissemitismo alemão da primeira metade do século; os libelos de sangue de Moloch⁽¹⁷⁾ (atualizados pelo caso de Damasco) assumem agora a forma de sacrifício capitalista da Humanidade e identificam o judaísmo com o capitalismo predatório; a adoção de Mamom⁽¹⁸⁾ é agora a imagem da ganância e da cupidez por dinheiro dos judeus. A evocação destas metáforas antijudaicas não fazia mais do que reproduzir estereótipos/preconceitos populares profundamente enraizados na consciência cristã. Os judeus não simbolizavam apenas a negação dos valores universais humanos cristãos; eles personificavam as forças destrutivas que deviam ser erradicadas da sociedade. Esta transição do antissemitismo religioso para o racial não resultou de uma qualquer imposição ideológica. Foi trabalhada durante anos com o nacionalismo antijudaico, configurando uma espécie de nova religião civil em que o verdadeiramente alemão/nacional (*deutschum*) era objeto de culto e se assumia por processo antitético face à judeidade (*judentum*) (Harket: 265).

D. Em resultado de tudo isto, a petição antisemita de 1880, o mote para o artigo de Eça que iremos analisar de seguida, que incorporava um

(16) Diz a lenda que Ahasverus foi contemporâneo de Jesus e trabalhava numa oficina de sapateiro, em Jerusalém, numa das ruas por onde passavam os condenados à morte por crucificação. Na Sexta-feira da Paixão, Jesus Cristo, passando por aquele mesmo caminho, carregando sua cruz, teria sido importunado com ironias e agredido verbal e fisicamente pelo coureiro Ahasverus. Jesus, então, tê-lo-á amaldiçoado, condenando-o a vagar pelo mundo, sem nunca morrer, até a sua volta, no fim dos tempos. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Judeu_errante, consultada em 25 de junho 2017.

(17) De acordo com as Escrituras, os povos Amorreus, por volta de 1900 a.C., adoravam Moloch; nos rituais de adoração, havia atos sexuais e sacrifícios de crianças. Mas, pelas ordens de Deus dadas ao povo hebreu através de Moisés, era expressamente proibida a adoração a Moloch, bem como o sacrifício de crianças, e tal prática severamente punida (Levítico 20:2-5). Em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Moloch>, consultada em 25 junho 2017.

(18) Mamom é um termo derivado da Bíblia usado para descrever riqueza material ou cobiça. A própria palavra é uma transliteração da palavra hebraica «Mamon» que significa «dinheiro». No Evangelho, a palavra é utilizada quando se afirma que não é possível servir simultaneamente a Deus e a Mamom (Lucas 16:13). Em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mamon>, consultada a 25/6/2017.

argumento fundamental: o não cumprimento por parte dos judeus da obrigação contratual que a sua emancipação pressupusera aos judeus tinha sido dada a oportunidade de se tornarem alemães e eles não a teriam aproveitado. Mas a verdadeira queixa dos autores da Petição era que os judeus eram incapazes de o fazer: incapazes de honrarem acordos e de se tornarem alemães decentes. Era necessário que o governo revogasse a igualdade legal que por erro lhes dera, parar a imigração de Judeus para a Alemanha e restaurar algo parecido com o *status quo* ante. Submetida à apreciação de Bismarck, não teve resposta. Quando foi debatida no parlamento prussiano, Bismarck preferiu não estar presente. Foi outro que respondeu: que o ministro de estado não tencionava proceder a uma mudança na legislação existente e que mantinha a igualdade de estatuto em matérias civis. Mas o espírito equívoco com o qual o governo abordou a matéria do estatuto dos judeus dificilmente podia ter sido maior (Vital: 266-267).

O discurso de Eça: antissemitismo ou filosemitismo?

Aqui chegados, feita a contextualização sociopolítica da questão judaica na Alemanha nos três primeiros quartéis do século XIX, coligida a opinião da intelectualidade europeia para o mesmo período, estamos em condições de analisar de forma sustentada os dois textos que Eça escreveu para a *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro em 1891, um com o título *A perseguição dos Judeus* (7 de janeiro), o outro com o título *Lord Beaconsfield* (23 e 24 de agosto)⁽¹⁹⁾, textos onde Eça verte de forma sistematizada o seu pensamento e expressa de modo definitivo o seu posicionamento face à Questão Judaica, já que escritos num âmbito e com um objetivo bem diferentes daqueles que ele teria nos seus romances.

O objetivo será então avaliar se Eça repete estereótipos, se as suas opiniões e análises encerram novidade, se a sua argumentação é ou não inovadora. Resumamos o essencial do que vimos supra – ponto 2. Características apontadas pela esmagadora maioria dos intelectuais europeus aos judeus: raça de comerciantes, usurários e banqueiros, virados para atividades improdutivas; aldrabões, contrabandistas,

(19) Ver nota 1. As citações de Eça de Queirós que doravante se fizerem neste capítulo com a referência Eça reportam-se a esta edição.

corruptos, estrangeiros e parasitas, avessos ao trabalho físico e virados para o lucro e práticas ilícitas. Críticas endereçadas à comunidade judaica: o problema judaico não era religioso mas sim secular; os judeus deveriam ser vistos como um coletivo e um *ethos*, merecedores do mais completo desdém – tal como a sua singularidade e excentricidade sociais; igualmente condenado era o seu imobilismo e o facto de serem um povo a-histórico; a sua emancipação era desnecessária já que ela não poria fim à sua guerra contra a humanidade; os valores judaicos eram equiparados aos valores burgueses, e os judeus eram uma categoria socio-histórica incapaz de se miscigenar na sociedade alemã. Opinião maioritária relativamente à atuação do Estado era a de que este devia travá-los, expulsá-los, quando não exterminá-los.

Quanto ao primeiro texto de imprensa, *A perseguição dos judeus*⁽²⁰⁾, Eça relata e dá a sua opinião sobre as perseguições antisemitas verificadas na Alemanha no ano anterior – 1880 –, bem como da petição apresentada pelos antisemitas ao governo a pedir o fim da igualdade civil e na atitude deste, na pessoa do chanceler Bismarck. Eça mostra-se bem informado! O texto é rico de informação e de opinião. Com efeito, Eça não se coíbe de, a par da sua habitual ironia estética, expender um conjunto de ideias / análises que o colam à pele de um analista político-social credenciado. Neste texto a posição de Eça é bastante mais crítica das perseguições e da atitude do governo do que favorável, pelo que numa primeira impressão diríamos que o discurso de Eça é um discurso filossemita. Mas vejamos com mais atenção.

Logo de início, aludindo ao movimento antisemita recentemente desencadeado na Alemanha, Eça classifica-o de um modo bastante negativo, equiparando-o às lutas religiosas que eclodiram na Europa por ocasião da Reforma Protestante bem como às perseguições inquisitoriais: «Este extraordinário movimento antijudaico, esta inacreditável ressurreição das cóleras piedosas do século XVI...» (Eça: 105). Mas, logo

(20) Livia Parnes (2002) procedeu na sua tese a uma análise deste artigo, que no geral nos parece algo redutora, já que o artigo é bem mais rico do que a análise faz supor. Segundo esta autora, Eça compara a atitude do governo alemão à do português do tempo de Manuel I e vê nos dois os responsáveis pela marginalização e isolamento dos judeus; diz também que Eça vê subjacente ao ódio contemporâneo ao judeu não um antisemitismo religioso, mas antes uma motivação económica, o que constituiria um antisemitismo moderno como o d'Os Maias; acrescenta que o artigo veicula teorias socialistas (Proudhon e Marx) já que Eça vê no antisemitismo alemão uma luta de classes (Parnes 2002: 126-129).

de seguida, afirma que a situação é acompanhada com bastante interesse na Inglaterra pela razão de que lá também «os judeus abundam, influndo na opinião pelos jornais que possuem [...], dominando o comércio pelas suas casas bancárias, e em certos momentos mesmo governando o Estado pelo grande homem da sua raça, o seu profeta maior, o próprio Lord Beaconsfield» (Eça: 105). Nesta afirmação aparentemente inocente, não pode deixar de ser vista, se não uma crítica ao controlo dos media, do capital e do poder político pelos Judeus, pelo menos uma velada ironia em relação ao primeiro-ministro inglês da época, Lord Beaconsfield, de ascendência judaica. Mas a partir daqui, e nas páginas seguintes, Eça é bastante crítico da atitude e do movimento antisemita. Começa por se indignar com o facto de na Inglaterra, onde era cônsul, estes acontecimentos terem suscitado pouco brado, criticando a indiferença e o antisemitismo da imprensa britânica:

Não vejo [...] que o que se está passando na Alemanha, apesar de exalar um odioso cheiro de auto-de-fé, provoque uma grande indignação da imprensa liberal de Londres: e já mesmo um jornal da autoridade do *Spectator* se vê forçado a atenuar, perante os protestos da colónia israelita, artigos em que descrevera os judeus como uma corporação isolada e egoísta, [...] trabalhando só no seu interesse, encerrando-se na força da sua tradição: e conservando simpatias e tendências manifestamente hostis às do Estado que os tolera (Eça: 105).

Compara seguidamente este movimento às múltiplas perseguições movidas contra os Judeus ao longo da história, sobretudo contra os cripto-judeus e cristãos-novos nos recuados tempos de D. Manuel, ficando bem evidente a sua ironia e a sua estupefação perante a recorrência desse facto, ainda para mais num território com um nível civilizacional tão alto:

Que em 1880, na sábia e tolerante Alemanha, depois de Hegel, de Kant e de Schopenhauer, [...] se recomece uma campanha contra o judeu, o matador de Jesus, como se o imperador Maximiliano estivesse ainda, do seu acampamento de Pádua, decretando a destruição da Lei Rabínica [...] é facto para ficar de boca aberta [...]. Porque enfim, sob formas civilizadas

e constitucionais, é realmente a uma perseguição de judeus que vamos assistir, das boas, das antigas, das Manuelinas, quando se deitavam à mesma fogueira os Livros do Rabino e o próprio Rabino, exterminando assim, com o mesmo feixe de lenha, a doutrina e o doutor (Eça: 106).

Prossegue depois com a sua toada crítica e indignada referindo-se à atitude lacónica do governo alemão bem como à sua não condenação clara dos acontecimentos, e à grave possibilidade de ela ser entendida pelos alemães como um incentivo à continuação da campanha persecutória:

Mas o mais extraordinário ainda é a atitude do governo alemão: interpelado a dar a opinião de Estado sobre este rancor obsoleto e repentino da Alemanha contra o judeu, o governo declara apenas, com lábio escasso e seco, «que não tenciona por ora alterar a legislação relativamente aos israelitas!» Não faltaria com efeito mais que ver os ministros do império decretando à D. Manuel a expulsão dos judeus, ou restringindo-lhes a liberdade civil até os isolar em vielas escusas, fechadas por correntes de ferro, como nas judiarias do Ghetto. Mas uma tal declaração não é menos ameaçadora. O Estado dá a entender apenas que a perseguição não há-de partir da sua iniciativa: não tem porém uma palavra para condenar este estranho movimento antissemitico [...]. Deixa a colónia judaica em presença da irritação da grossa população germânica – e lava simplesmente as suas mãos ministeriais na bacia de Pôncio Pilatos. Não afirma sequer que há-de fazer respeitar as leis que protegem o judeu, cidadão do Império; tem apenas a vaga tenção de as não alterar por ora! (Eça: 106-107).

A consequência deste mutismo, para Eça, é simples: sendo um povo disciplinado e obediente, os alemães, face à linguagem ambígua do governo, vão sentir-se legitimados na sua revolta:

O resultado disto é que numa nação em que a sociedade conservadora forma como um largo batalhão, pensando o que lhe manda a «ordem do dia» e marchando em disciplina, à voz do coronel, cada bom alemão

vai imediatamente concluir desta linguagem ambígua do governo que, se a corte, o estado-maior, o Sr. Bismarck, todo esse mundo venerado e obedecido não veem o ódio ao judeu com entusiasmo, não deixam, todavia, de o aprovar em seus corações cristãos... E o novo movimento vai certamente receber, daqui, um impulso inesperado (Eça: 107).

Quanto ao impulso que o movimento antissemita poderia receber, Eça, com a sua habitual ironia, dá-nos de imediato um bom exemplo:

Já recebeu [...]. Apenas se soube a resposta do ministério, um bando de mancebos, em Leipzig, que se poderiam tomar por frades dominicanos, mas que eram apenas filósofos estudantes, andaram expulsando os judeus das cervejarias, arrancando-lhes assim o direito individual mais caro e mais sagrado ao alemão: o direito à cerveja! (Eça: 107).

«Mas donde provém este ódio ao Judeu?» É a questão a que Eça se propõe responder. Terá ele uma motivação predominantemente religiosa? O intuito de «vingar o sangue precioso de Jesus»? Nas páginas seguintes, recorrendo a uma boa dose de ironia, Eça obtém um efeito jocoso e pleno de humor. Mas a sua posição sobre a matéria é clara. Não são motivações religiosas as que estão por detrás deste antissemitismo moderno. Aliás, para Eça, os alemães, sendo um povo «jurídico», nunca hesitariam em condenar alguém que viesse colocar em causa todo um ordenamento jurídico, pelo que também eles teriam matado Jesus, não se vislumbrando assim legitimidade do governo alemão para vir com o argumento condenatório / expiatório dos judeus-assassinos de Cristo:

Além disso, este movimento é organizado pela burguesia, e as classes conservadoras da Alemanha são muito jurídicas para não aprovarem, no segredo do seu pensamento, o suplício de Jesus. Dada uma sociedade antiga e próspera, com a sua religião oficial, a sua moral oficial, a sua literatura oficial, o seu sacerdócio, o seu regime de propriedade, a sua aristocracia e o seu comércio – que se há-de fazer a um inspirado, a um revolucionário, que aparece seguido de uma plebe tumultuosa, pregando

a destruição dessas instituições consagradas, a fundação de uma nova ordem social sobre a ruína delas e, segundo a expressão legal, «excitando o ódio dos cidadãos contra o Governo»? Evidentemente puni-lo (Eça: 108).

Acrescenta ainda que se Bismarck estivesse no lugar de Caifás teria feito o mesmo que o dito Caifás:

E se Bismarck estivesse de toga, no Pretório, sobre a cadeira curul de Caifás, teria assinado a sentença fatal tão serenamente como o dito Caifás, certo que nesse momento salvava a sua pátria da anarquia. Os conservadores de Jerusalém foram lógicos e legais, como são hoje os de Berlim, de Sampetersburgo ou de Viena: no mundo antigo, como agora, havia os mesmos interesses santos a guardar (Eça: 108).

Mostrando estar bem informado sobre a situação na Alemanha, Eça refere-se seguidamente ao dinamizador do movimento – o reverendo Streker (sic) – mas, sobretudo, intui a razão principal por detrás desta petição e deste antissemitismo: a inveja, a frustração do alemão, constantemente ultrapassado pelo judeu; em três palavras – o sucesso, a prosperidade económica e a concorrência da colónia judaica. A este propósito, Eça vai apontar à comunidade judaica um conjunto de virtudes e características que em muitos intelectuais supra analisados aparecem como defeitos e/ou traços identitários negativos, mas que o nosso autor valoriza, notando-se até uma certa simpatia na referência que lhes faz. Não haja dúvidas – para Eça a razão subjacente ao antissemitismo alemão é uma razão económica:

Ainda que o Pedro Eremita desta nova cruzada constitucional seja um sacerdote, [...] é evidente que ela não tira a sua força da paixão religiosa. As cinco chagas de Jesus nada têm que ver com estas petições que por toda a parte se assinam, pedindo ao Governo que não permita aos judeus adquirirem propriedades, que não sejam admitidos aos cargos públicos, e outras extravagâncias góticas! O motivo do furor antissemitico é simplesmente a crescente prosperidade da colónia judaica, colónia [...]

que pela sua atividade, a sua pertinácia, a sua disciplina, está fazendo uma concorrência triunfante à burguesia alemã. A alta finança e o pequeno comércio estão-lhe [...] nas mãos: é o judeu que empresta aos estados, é a ele que o pequeno proprietário hipoteca as terras. Nas profissões liberais absorve tudo: é ele o advogado com mais causas e o médico com mais clientela: se na mesma rua há dois tendeiros, um alemão e outro judeu, o filho da Germânia ao fim do ano está falido, o filho de Israel tem carruagem! Isto tornou-se mais frisante depois da guerra: e o bom alemão não pode tolerar este espetáculo do judeu engordando, enriquecendo, reluzindo, enquanto ele, carregado de louros, tem de emigrar para a América à busca de pão (Eça: 109-110).

Na parte final do artigo, Eça reforça esta ideia, recorrendo à teoria da seleção das espécies de Darwin – a que recorre tão amiudadamente, quer na sua obra literária quer na sua correspondência – mas adaptando-a à luta entre judeus e alemães, afirmando explicitamente que nesta luta o alemão é o mais fraco e que é essa a razão principal do seu acinte. Vivendo em Inglaterra, Eça estaria igualmente bem por dentro da teoria do liberalismo económico e do livre-cambismo, pelo que a sua leitura do antissemitismo alemão acaba por ser implicitamente o reflexo de um debate que à época era ainda pleno de atualidade: liberalismo vs protecionismo:

Tudo isto, no entanto, é a luta pela existência. O judeu é o mais forte, o judeu triunfa. O dever do alemão seria exercer o músculo, aguçar o intelecto, esforçar-se, puxar-se para a frente para ser, por seu turno, o mais forte. Não o faz: em lugar disso, volta-se miseravelmente, covardemente, para o Governo e peticiona, em grandes rolos de papel, que seja expulso o judeu dos direitos civis, porque o judeu é rico, e porque o judeu é forte (Eça: 111).

Por fim, Eça não duvida que a perseguição aos judeus tenha sido alvo de um aproveitamento político por parte de Bismarck, que assim canalizou para esse «bode expiatório» algum do descontentamento à época crescente; não se coíbe também de acusar o chanceler alemão de calculismo e maquiavelismo político, e de comparar esta cruzada

antissemita aos *pogroms* da época medieval, sendo que na sua origem as motivações seriam as mesmas:

O Governo, esse esfrega as mãos, radiante. Os jornais ingleses não compreendem a atitude do sr. Bismarck aprovando tacitamente o movimento antijudaico. É fácil de perceber; é um rasgo de génio do chanceler. [...] Na Meia-idade, todas as vezes que o excesso dos males públicos, a peste ou a fome, desesperava as populações; todas as vezes que o homem explorado mostrava sinais de revolta, a Igreja e o príncipe apressavam-se a dizer-lhe: «Bem vemos, tu sofres! Mas a culpa é tua. É que o judeu matou Nosso Senhor e tu ainda não castigaste suficientemente o judeu.» A populaça então atirava-se aos judeus: degolava, assava, esquartejava, fazia-se uma grande orgia de suplícios; depois, saciada, a turba reentrava na treva da sua miséria a esperar a recompensa do Senhor. Isto nunca falhava. Sempre que a Igreja, que a feudalidade se sentia ameaçada por uma plebe desesperada da canga dolorosa – desviava o golpe de si e dirigia-o contra o judeu. Quando a besta popular mostrava sede de sangue – servia-se à canada sangue israelita. É justamente o que faz, em proporções civilizadas, o sr. Bismarck. [...] A Alemanha sofre e murmura a prolongada crise comercial [...] tudo isto traz a classe média irritada. O povo tem ao menos a esperança socialista; mas os conservadores começam a ver que os seus males vêm dos seus ídolos. [...] Para a acalmar e ocupar, o que mais serviria ao chanceler seria uma guerra, mas nem sempre se pode inventar uma guerra... Portanto, à falta de uma guerra, o príncipe de Bismarck distrai a atenção do alemão esfomeado – apontando-lhe para o judeu enriquecido (Eça: 111-112).

Por outro lado, e no mesmo artigo, Eça é bastante crítico para com a nação judaica, expendendo um conjunto de ideias que não ficariam muito longe dos pré-conceitos e estereótipos à época em voga. Isso é visível sobretudo (e somente) em três parágrafos em que o autor confessa a sua compreensão pela irritação do alemão face ao judeu, elencando vários traços negativos da nação judaica e expressando a sua concordância. Começemos pelo primeiro: a ostentação:

Mas se a riqueza do judeu o irrita, a ostentação que o judeu faz enlouquece-o de furor. E, neste ponto, devo dizer que o Alemão tem razão. A antiga legenda do israelita, magro, esguio, adunco, caminhando cosido com a parede, e coando por entre as pálpebras um olhar turvo e desconfiado – pertence ao passado. O judeu hoje é um gordo. Traz a cabeça alta, tem a pança ostentosa e enche a rua. É necessário vê-los em Londres, em Berlim, ou em Viena: nas menores coisas, entrando em um café ou ocupando uma cadeira de teatro, têm um ar arrogante e ricoço, que escandaliza. A sua pompa espetaculosa de Salomões parvenus ofende o nosso gosto contemporâneo, que é sóbrio. Falam sempre alto, como em país vencido, e em um restaurante de Londres ou de Berlim nada há mais intolerável que a gralhada semítica. Cobrem-se de joias, todos os arreios das carruagens são de ouro, e amam o luxo grosso. Tudo isto irrita (Eça: 110).

Eça não é meigo! Segundo ele, o alemão tem toda a razão para estar irritado com o judeu. Vejamos como ele caracteriza os judeus: «gordos», «panças ostentosas», «arrogantes», «pompa espetaculosa», «gralhada semítica.» Se a caracterização é dura, as conclusões não o são menos: tudo isto «escandaliza», tudo isto é «intolerável», tudo isto «ofende o gosto sóbrio». Segundo traço negativo: o controlo da Bolsa e da Imprensa, apresentadas como passos de um plano conspiratório.

Mas o pior ainda na Alemanha é o hábil plano com que fortificam a sua prosperidade e garantem o luxo, tão hábil que tem um sabor de conspiração: na Alemanha, o judeu, lentamente, surdamente, tem-se apoderado das duas grandes forças sociais – a Bolsa e imprensa. Quase todas as grandes casas bancárias da Alemanha, quase todos os grandes jornais, estão na posse do semita. Assim, torna-se inatacável. De modo que não só expulsa o alemão das profissões liberais, o humilha com a sua opulência rutilante e o traz dependente pelo capital; mas, injúria suprema, pela voz dos seus jornais, ordena-lhe o que há-de fazer, o que há-de pensar, como se há-de governar e com que se há-de bater! (Eça: 111).

Também aqui Eça é muito duro. Segundo ele, o controlo da Bolsa, da banca e da Imprensa pelos judeus era a face visível de um «hábil plano».

É com base nesse plano que o judeu «expulsa» o alemão das profissões liberais, «humilha-o» com a sua opulência e «ordena-lhe» o que pensar! Por fim, terceiro traço, o exclusivismo, a recusa do Judeu em miscigenar-se com o alemão:

Tudo isto ainda seria suportável se o judeu se fundisse com a raça indígena. Mas não. O mundo judeu conserva-se isolado, inacessível e impenetrável. As muralhas formidáveis do Templo de Salomão, que foram arrasadas, continuam a pôr em torno dele um obstáculo de cidadelas. Dentro de Berlim há uma verdadeira Jerusalém inexpugnável: aí se refugiam com o seu Deus, o seu livro, os seus costumes, o seu Sabbath, a sua língua, o seu orgulho, a sua secura, gozando o ouro e desprezando o cristão. Invadem a sociedade alemã, querem lá brilhar e dominar, mas não permitem que o alemão meta sequer o bico do sapato dentro da sociedade judaica. Só casam entre si; entre si, ajudam-se regiamente, dando-se uns aos outros milhões – mas não favoreceriam com um troco um alemão esfomeado; e põem um orgulho, um coquetismo insolente em se diferenciar do resto da nação em tudo, desde a maneira de pensar até à maneira de vestir. Naturalmente, um exclusivismo tão acentuado é interpretado como hostilidade, e pago com ódio (Eça: 111).

Neste último grupo de considerações, Eça tece também um discurso muito duro. Caracteriza o mundo judeu como inacessível e impenetrável; fala da secura do judeu e do gozo do ouro; utiliza a palavra «invasão», a expressão «coquetismo insolente» e termina a falar em ódio, a moeda de troca do alemão para o exclusivismo judaico.

Resta-nos a análise do segundo artigo – *Lord Beaconsfield*. Mas este artigo só muito superficialmente pode ser considerado um texto reflexivo sobre a Questão Judaica. Ele é sobretudo um texto sobre um homem, Benjamim Disraeli. Eça deambula por várias questões – políticas, literárias, sociais, psicológicas. Gasta boa parte do artigo a falar das eventuais qualidades literárias do ex-primeiro-ministro inglês. É muito crítico do homem e do romancista, mais do que do político. O fundo semítico da personalidade de Benjamim Disraeli (1804-1881) é porém bem desenhado num tom que não esconde algum acinte e que é

claramente tributário do estereótipo judeu: estrangeiro, exótico e amante do luxo. Anotemos algumas passagens:

...um homem que mais que tudo amou a pompa e os grandes cerimoniais.»; «Tendo nascido judeu – tornou-se o chefe de uma aristocracia saxónia e normanda, a mais orgulhosa da terra.»; «...sem religião e sem moral, governou um protestantismo que não concebe ordem social possível fora da sua estreita religião e da sua estreita moral...»; «... sendo o menos possível inglês, tendo um modo de ser e de sentir quase estrangeiros, dirigiu anos e anos a Inglaterra, o país mais hostil ao espírito estrangeiro»; «De raça oriental, teve sempre o amor do fausto, das pedrarias, dos ricos tecidos, da pompa [...] o dinheiro, o ouro, preocuparam-no sempre.»; «Em novo, e quando as modas românticas o permitiam, vestia-se de cetim e veludo, recobria-se dum luxo de medalhões e joias, as suas próprias calças tinham bordados de ouro. Agora era mais sóbrio de toilette: usava apenas esses casacos compridos como túnicas, a que os homens de origem judaica são particularmente afeiçoados...»; «Tudo [...] parecia destiná-lo à impopularidade: a sua origem [...] certos lados muito acentuados do seu fundo semítico. [...] E aí vinha agora aquele extraordinário judeu [...] colocar de novo a Inglaterra à frente das nações, fazendo ressoar ao longe e ao largo a sua voz de leão (Eça: 138-148).

Depois de escapelizar a questão judaica na Alemanha na segunda metade do século XIX, coligir a visão dos intelectuais e analisar as reflexões produzidas por Eça de Queirós nos dois textos de imprensa, podemos fazer como que um balanço quer do anti/filosemitismo do romancista, quer do que podemos considerar discurso original versus discurso estereotipado em Eça.

Começando pelos estereótipos, Eça caracteriza o judeu de uma forma que não é nova. E se juntarmos às observações expendidas por Eça no primeiro artigo as expendidas a propósito de Lord Beaconsfield, concluiremos, sem sombra para dúvidas, que Eça é um homem do seu tempo: que não escapou a um pensamento *mainstream* estereotipado quer em relação aos Judeus quer no que concerne à própria Questão Judaica. Neste sentido seguiu a opinião de alguns dos intelectuais supra

citados, nomeadamente nas referências ao imobilismo judaico, à sua inclinação para a usura bem como ao facto de serem um grupo à parte. Diga-se porém que Eça não chega a ocupar 15% do artigo com este tipo de considerações.

Já quanto ao pensamento próprio, ou pelo menos àquele em que é mais visível um afastamento face aos estereótipos e pré-conceitos, e em que será possível vislumbrar uma atitude filosemita, Eça é mais rico. É o caso da crítica que Eça dirige ao governo alemão, que ao recusar alterar a legislação e ao não condenar abertamente o movimento antissemita, ao usar de uma linguagem e de uma atitude ambíguas, induz o alemão a pensar que não desaprova o ódio ao judeu, legitimando-o no recurso à força e ao chauvinismo. É certo que Eça era um mediterrânico, e que sabia bem o que tinha sido a atuação da Inquisição. Talvez por isso a sua visão seja bem menos preconceituosa do que a da Europa Central, ou da própria Inglaterra onde residia à época. Argumento forte também e manifestado sem quaisquer subterfúgios é o económico. Para Eça, o acinte, o ressaibo do alemão face ao judeu prende-se com o sucesso económico deste. Essa seria a verdadeira causa do antissemitismo. Nenhuma outra. Argumento original em Eça é também o de classificar o alemão como um povo jurídico, e que, como tal, na mesma condição dos judeus há 1900 anos, em presença de um revolucionário – Jesus – a sua atitude seria sempre a mesma – a sua eliminação. Segundo Eça o movimento antissemita não podia vir agora com esse argumento, já que em termos mentais o alemão afina pelo mesmo diapasão que o judeu, ou seja, perante uma qualquer ameaça ao seu ordenamento jurídico-social a resposta será sempre a eliminação desse fator externo. Argumento interessante é igualmente o de comparar o que os judeus fizeram a Cristo com o que os alemães estão a fazer a Marx. Eça não oculta aqui a sua simpatia pelas doutrinas socialistas do tempo da juventude. Argumento com certo fundo científico será o do darwinismo-social que justifica o triunfo do judeu sobre o alemão, e que nos permite concluir que Eça já estaria de alguma forma familiarizado com a obra de Darwin, mas sobretudo com os desenvolvimentos posteriores realizados por Galton no âmbito da eugenia. Por fim, a análise política fina, ao ler nas entrelinhas da atuação do governo, mais uma expressão da famosa *realpolitik* ao afirmar qual a estratégia do chanceler: o recurso ao judeu como bode expiatório dos males públicos da Alemanha, numa clara estratégia de distração.

Conclusão

É um pensamento e um discurso rico, em conclusão, aquele que se pode tirar da produção jornalística de Eça, textos que nos revelam não o romancista dedicado e perfeccionista, mas o homem que vive no seu mundo, se interessa por ele, reflete e produz opinião rica de conteúdo. E se em relação à questão judaica será difícil classificar Eça de anti ou filossemita, embora conforme fomos desvendando ao longo do texto nos inclinemos claramente mais para a segunda, certo e seguro é que o seu discurso encerra mais novidade que preconceito, e nessa medida, na medida de uma certa e calculada ambiguidade vislumbramos um homem com pensamento e discurso próprios.

Se o «eu» só pode existir através do «outro», se a alteridade implica que o «eu» se coloque no lugar do «outro», então uma cultura na qual se verifique esta abertura à alteridade não pode almejar a extinção da outra. Será porventura essa a grande riqueza do discurso de Eça em relação à questão judaica e ao antissemitismo: a forma desassombrada, séria e honesta com que aborda o tema. Alguém nascido em Portugal, que vive em Inglaterra, e que com esses dois fios desenha a sua consciência histórica e compõe o seu quadro mental de análise. A espacialização desempenha aqui função importante, porventura menor do que os campos simbólicos em que nasceram e se desenvolveram as ideias de Eça. Um português, conhecedor da história do Santo Ofício, bem como da transformação operada com a revolução liberal no sentido de uma maior tolerância para com o «outro», que vai viver para Inglaterra e aí toma contacto com uma realidade por sua vez diferente: um primeiro-ministro que faz escândalo e sensação celebrando a sua origem judaica; a tolerância dispensada às minorias religiosas; um antissemitismo literário que não se repercutiu num antissemitismo político; uma mobilização filossemita. Tudo isto face a uma realidade continental profundamente antissemita.

O que espanta e deslumbra em Eça é de facto esta abertura e este distanciamento.

Bibliografia/Fontes:

- Eriksen, Trond Berg, Harket, Hakon, Lorenz, Einhart (2010). *História do Anti-semitismo – Da Antiguidade aos nossos dias*. Lisboa: Edições 70.
- Hawkins, Mike (1998). *Social-darwinism in european and american thought (1860-1945)*. Cambridge: UP.
- Medina, João (2000). *Rer Eça de Queirós: das Farpas aos Maias*. Lisboa.
- Mónica, Maria Filomena (2003). *Eça de Queirós Jornalista*. Principia.
- « – » (2009). *Eça de Queirós*. Lisboa: Quetzal, 5.^a ed.
- Mucznik, Lúcia (2009). *Dicionário do judaísmo português*. Lisboa: Presença.
- Parnes, Livia (2002). *Présences juives dans le Portugal contemporain (1820-1939)*. Paris.
- Eça de Queirós (2002). «A perseguição dos judeus», in Miné, Elsa, Cavalcante, Neuma (Ed.), *Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias)*. Lisboa: IN-CM, 2002, 105-113.
- « – ». «Lord Beaconsfield», in Miné, Elsa, Cavalcante, Neuma (Ed.), *Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias)*. Lisboa: IN-CM, 2002, 137-154.
- « – » (2008). *Correspondência*, in Matos, A. Campos (organização e notas), vol. I, Caminho.
- « – » (2008). *Correspondência*, Matos, A. Campos (organização e notas), vol. II, Caminho.
- « – » (2010). *Os Maias*. Porto Editora.
- Vital, David (1999). *A People Apart: The Jews in Europe – 1789-1939*, Oxford University Press.
- Wilke, Carsten L (2009). *História dos Judeus Portugueses*. Lisboa, Edições 70.

Página deixada propositadamente em branco