



Os refugiados judeus em Portugal: memórias de exílio

Jewish Refugees in Portugal: Memories of Exile

Marina Pignatelli*

Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade Técnica de Lisboa (ISCTE) | Lisboa, Portugal

mpignatelli@iscsp.ulisboa.pt

Resumo: Este artigo centra-se na análise de um conjunto de memórias de judeus refugiados em Portugal durante a Segunda Guerra Mundial. Os dados foram recolhidos mediante entrevistas em profundidade a alguns dos poucos destes refugiados que ficaram, dos milhares que por cá passaram, nos meados do século XX, em fuga do Holocausto e analisados à luz de lentes teóricas da antropologia, por uma metodologia qualitativa. O modelo interpretativo seguido, além do alinhamento histórico necessário, contempla as perspectivas em roda da noção de memória, de refugiado e de ritos de passagem, sobretudo atendendo ao momento da chegada dos judeus em busca de exílio, em Portugal naquela época.

Palavras-chave: Holocausto. Judeus. Portugal.

Abstract: This article focuses on the analysis of a set of memories of Jewish refugees in Portugal during World War II. The data were collected through in – depth interviews with some of the few of these refugees who remained, from the thousands that have passed here, in the middle of the sec. XX, in flight from the Holocaust and analyzed in the light of theoretical lenses of anthropology, by a qualitative methodology. The interpretative model followed, in addition to the necessary historical alignment, contemplates the perspectives in turn of the notion of memory, refugee and rites of passage, especially considering the moment of the arrival of the Jews in search of exile, in Portugal at that time.

Keywords: Holocaust. Jews. Portugal.

Introdução

Este artigo pretende fazer uma análise antropológica das experiências dos refugiados judeus, quando da sua chegada e permanência em Portugal, durante a Segunda Guerra Mundial. O tema dos refugiados judeus do Holocausto (*Shoah*) é já amplamente tratado na literatura internacional e em Portugal não é exceção.

* Doutora em Ciências Sociais pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa.



Existem, na verdade, alguns poucos trabalhos acadêmicos de relevância mas que têm abordado o assunto, sobretudo, numa perspectiva política e histórica.¹ Tais estudos focam-se, sobretudo, nos constrangimentos políticos e nas dificuldades diplomáticas sentidas por estes judeus em conseguirem quatro vistos para passarem por Portugal, já que este não era o seu destino prioritário. Com efeito, a maioria dos judeus da Europa central, em fuga da *Shoah*, o que pretendiam era prosseguir daqui para além-mar, mormente para o continente americano, sendo Lisboa, apenas uma plataforma de trânsito e uma rampa de lançamento para o Novo Mundo, onde pudessem recomeçar as suas vidas. Mas Lisboa representava já essa possibilidade – a de sobreviver – e, neste sentido, o afluxo de judeus que ocorreu à cidade foi extraordinário e dificilmente comparável com outras rotas de exílio, naquele contexto. Foi incomum tanto em números como em género, ou seja, tratou-se de um afluxo não só problemático porque correspondeu à entrada de milhares de pessoas no país mas também porque eram pessoas que, a diversos níveis culturais eram, para a população local, estranhas.

O estudo resulta de um conjunto de entrevistas realizadas no final da década de 1990, junto de alguns desses sobreviventes do Holocausto, para quem Portugal serviu de porto de abrigo e lhes salvou as vidas. Foram entrevistas em profundidade, difíceis de serem concedidas, realizadas e, só agora, analisadas, por diversas razões: primeiro, devido ao mito do silêncio como uma das estratégias de lidar com memórias traumáticas, uma forma de expressar (não falando) ou aquietar tais experiências que nunca é vazia mas cheia de significado individual e colectivo.

Como argumenta Catalina Botez, além dos efeitos (auto)ditados pelo silêncio, este tem um importante papel no “arrumar o desajustado, no reconstruir do próprio indivíduo, no contribuir para a sua reintegração, sobrevivência e cura”.² Segundo, porque estes sobreviventes estavam já em avançada idade, pelo que tocar em tais memórias poderia representar algum transtorno emocional. Algumas destas entrevistas foram acompanhadas de familiares seus descendentes que quiseram ouvir tais testemunhos, pois representavam o quebrar do silêncio pela primeira vez.

Dado que muitos deles já não se encontram entre nós, foi também um desafio, retomar estas transcrições para análise. Finalmente, é de referir o problema linguístico pois muitos destes judeus, apesar de residirem no país há algumas décadas, expressam-se mais facilmente de modo poliglota, recorrendo a estruturas de léxico muito variadas, consoante o país de origem, a raiz judaica em que foram socializados (hebraico/yiddish) e o nível de português dominado. O estudo cruza

¹ PIMENTEL, 2006; MARTIN, 2006; FRANCO, 2007; FRANCO, 2006; MILGRAM, 2010; MILGRAM, [s.d.]; MUCZNIK, 2012.

² BOTEZ, 2011, p. 15-29.



estas entrevistas com algumas realizadas por José Freire Antunes³ e outras transcritas do documentário *A palavra às testemunhas*, realizado por Ana de Frias e Esther Mucznik, em 2003. A análise centra-se, assim, nestes testemunhos dos refugiados judeus que se mantiveram anónimos e que escolheram Lisboa para viver o resto das suas vidas, ainda carregando frescas as memórias e as marcas (mentais e físicas) da *Shoah*. São trechos de histórias de vida que se diluem no contexto da *Shoah* e que representam a tensão entre experiências mnemónicas e as narrativas de refugiados: a sua cultura de origem, a sua identidade judaica, a sensação de deslocamento ou desenraizamento e a sua vivência e visão da política e sociedade portuguesa, no tempo da guerra. Citando, Elie Wiesel, o escritor Prémio Nobel da Paz,

Maravilho-me com a resiliência dos judeus. [...] A sua maior característica é o seu desejo de lembrar. Nenhum outro povo tem uma tal obsessão com a memória. Eu sei o que é preciso fazer para alguém ser judeu, tem de assumir a sua judaicidade. Tem de assumir a sua consciência colectiva. Tem de assumir o seu passado com as suas tristezas e alegrias. Contar a narrativa. Por outras palavras, tem de ser testemunha. Se há alguma coisa que vai conseguir salvar a humanidade é a memória. Para mim, esperança sem memória é o mesmo que memória sem esperança. [...] Nenhum outro mandamento figura tão frequentemente, tão insistentemente na Bíblia. É-nos incumbido lembrar o bom que recebemos e o mal que sofremos. O silêncio encoraja o tormentador, nunca o tormentado.⁴

O entendimento da transmissão da memória do Holocausto de Wiesel, utilizando o conceito de "pós-memória", será, não apenas algo que se passa para a próxima geração (como o sangue), algo mentalmente recuperado do passado ou que se tenha esquecido, mas também como algo que deve obrigar à ação, que deve ser observado, ou seja, como um imperativo para se ser uma testemunha viva do passado e revitalizar as centelhas desse passado, no sentido judaico de *tukkun* (reparar), ao mesmo tempo que se vai questionando a dimensão divina e humana, enquanto parceiros da Aliança, pois "os rolos (da Torah) também são mortais", como dizia o escriba Issahar, na vinheta que o mesmo autor redigiu em 1979.

Na verdade, a memória de sobrevivência é tão importante quanto a memória nacional de salvação. Yosef Hayim Yerushalmi chama a atenção para o facto de a memória não ser história.⁵ A memória escolhe, elimina momentos, apaga o tempo, não conhece evoluções ou mutações, em suma, a memória não contribui para a

³ ANTUNES, 2002.

⁴ WIESEL, 1986.

⁵ YERUSHALMI, 1982, p. 4.



historiografia. Assim, citando o III Diálogo em *Consolação às Tribulações de Israel*, publicado em Ferrara, em 1533,⁶ Myers explica os acontecimentos de acordo com sua própria convicção de que os judeus estão para sempre ligados às profecias bíblicas relativamente ao que iria acontecer com eles no Exílio.

Yerushalmi argumenta também que na *Mishnah Berakhot* 1:5 está escrito: “Que possas lembrar o dia em que tu saíesses da Terra do Egito, todos os dias da tua vida” (Dt 16:03), ou seja, significando também as noites e os dias do tempo do Messias (que há-de vir). Deste modo, durante quase dois mil anos, desde Josephus a Jost, os judeus abandonaram a busca pelo conhecimento histórico em favor de uma busca de sentido na história. O resultado, segundo Yerushalmi,⁷ foi um mosaico rico em memória colectiva que, enquanto não revelada, retratava uma história sagrada indisputável. O paradoxo disto é o historiador moderno, quando surge firmemente dedicado na busca de uma verdade histórica profana, em detrimento do "significado". Ao procurar fazer medições precisas de um acontecimento particular num contexto histórico concreto, o historiador moderno efectivamente desmonta o mosaico mnemônico antigo. Nesse ponto, a memória colectiva e a história crítica (insinuada no sub-título da obra *Zakhor*), são levadas ao ponto de ruptura, como nos diz David Myers.⁸ A memória, observa também Pierre Vidal-Naquet,⁹ é um dos traços da relação dos judeus com o mundo. É vivida no presente, às vezes na angústia do futuro e caracterizada pela presença de um passado muitas vezes distante, na sua relação diária com o mundo, particularmente daqueles que tiveram uma experiência significativa de solidão e sofrimento. Mais do que a preocupação com a memória colectiva,¹⁰ há hoje um interesse na memória cultural em determinados objectos alvejados por diversas instituições, um interesse ritualizado por diferentes liturgias públicas, de acordo com os vários entendimentos do passado.

Deste modo, como sublinhou Daniel Dayan,¹¹ seriam necessários estudos da estética e da visibilidade institucional e conceitual – uma sociologia da atenção iniciada por Irvin Goffman nos anos 1970, para se compreenderem as práticas de aparência e "monstration" da visibilidade dos judeus, tanto quanto dos seus silêncios ou mesmo dos seus "negacionismos", quando se mexe analiticamente no seu passado. A memória do Holocausto fornece um exemplo particularmente relevante de como a memória cultural está a substituir outras formas de identificação colectiva, especialmente para os judeus da Diáspora. Dov Weissberg afirma mesmo que "Israel

⁶ YERUSHALMI, 1982, p. 4.

⁷ YERUSHALMI, 1982.

⁸ MYERS, 2007, p. 487-490.

⁹ VIDAL-NAQUET, 1981.

¹⁰ HALBWACHS, 1950.

¹¹ DAYAN, 2009.



(como um lugar), e o Holocausto (como um acontecimento no tempo), tornam-se referências para a auto-definição dos judeus [...]. É o Holocausto que fornece o mais importante meio de identificação".¹² De acordo com Leo Spitzer, é ainda de menção incontornável neste contexto de análise, quando diz que os judeus refugiados da Segunda Guerra se encontravam num estado liminar, literalmente "entalados" entre um passado inatingível e um futuro incerto. Recorre às noções de memória nostálgica e memória crítica.¹³ A primeira foi a que ajudou estes judeus a transcenderem a negatividade do seu passado recente, restabelecendo a ligação com um conjunto mais vasto de valores e práticas sociais partilhadas que caracterizara a sua cultura de origem, permitindo uma reconstrução comunal criativa, numa espécie de resistência cultural ou de sobrevivência cultural. A memória crítica é a que incorpora o negativo e o azedo do passado imediato, como o lado complicado da memória nostálgica que para Spitzer se tornaria numa força e influência igualmente criativa e proeminente entre o grupo dos refugiados judeus.¹⁴

A par do conceito de memória, fundamental para os judeus, o modelo de análise seguido integra ainda a abordagem antropológica dos refugiados e o entendimento já clássico da situação de liminaridade, descrita por Arnold Van Gennep, integrada no processo dos ritos de passagem. A proposta do autor foi definir três fases nestes ritos de passagem, chamando "aos ritos de separação de um mundo anterior, ritos preliminares, aos executados durante a fase transicional, ritos liminares (ou limiares) e às cerimónias de incorporação no novo mundo, ritos pós-liminares."¹⁵

Neste artigo, os trechos das entrevistas tratadas centram-se nesta fase do processo: a situação de transição em que se encontram os refugiados, quando chegam a Portugal e são instalados em determinadas zonas dos arredores de Lisboa, até se definirem as suas vidas futuras, como se de um ritual de passagem se tratasse. Esta fase liminar corresponde ao período de transição que medeia estados definidos, durante a qual já se saiu de um lugar ou estado mas ainda não se entrou ou integrou no seguinte. "Os atributos da liminaridade ou da pessoa liminar são necessariamente ambíguos [...] não estando nem cá nem lá", diria mais tarde também Victor Witter Turner.¹⁶

Geralmente o estudo antropológico dos refugiados é feito durante o trabalho de campo *in situ*: nos campos, nas cidades, em busca de asilo, observando os procedimentos, ou os movimentos de repatriamento de volta para casa ou ainda recolhendo as narrativas produzidas pelas pessoas envolvidas nestes processos. Estas investigações focam sobretudo as questões de significado, percepção e sobrevivência,

¹² WEISSBERG, 1998, p. 53.

¹³ SPITZER, 1999.

¹⁴ SPITZER, 1999.

¹⁵ VAN GENNEP, 1977, p. 21.

¹⁶ TURNER, 1969, p. 95.



tal como são realmente vistas pelos próprios refugiados ou pelas agências de assistência a refugiados.¹⁷ Na antropologia, o refugiado é muitas vezes tido como aquele que sofreu um “violento rito de passagem” até ser reintegrado como cidadão.

É pois alguém que se encontra numa situação de transição ou liminaridade, num estado “betwixt and between”, segundo Turner,¹⁸ situação que acarreta várias consequências adjuntas: legais, psicológicas, sociais, económicas e políticas. Os refugiados ficam geralmente associados ao rótulo de dependência, opressão e miséria e vistos como um dos grandes desafios que se colocam à comunidade internacional. Há interrupções para virtualmente cada fase da vida de um refugiado.

A marginalidade caracteriza as fases da experiência dos refugiados: o dano antecipado, a fuga, a busca de asilo, de reinstalação ou de repatriamento. Poucos dos que se tornam refugiados conseguem antecipar a experiência que os envolve. Há uma componente de tempo opressiva: gerações novas podem nascer em situação de refugiados. Há também as componentes de género e idade: mulheres e crianças constituem a grande maioria dos refugiados do mundo e muitas vezes são alvo de uma experiência de perseguição diferente da dos homens (nomeadamente raptos ou estupro). O paradoxo é que, enquanto a protecção internacional se destina a proteger as pessoas que se tornaram destituídas dos seus próprios estados, essas mesmas pessoas podem ser marginalizadas enquanto refugiados. Atravessar fronteiras pode alterar as relações de poder dentro de um grupo étnico, implica redefinições no que toca às obrigações de parentesco e às relações sociais dos grupos. Os decisores consideravam que a integração dos refugiados nas sociedades era um problema, especialmente devido aos baixos índices de miséria e instrução no “3º mundo”, mas a primeira geração de refugiados Hmong no Ocidente, tornar-se-ia um bom exemplo do contrário.

Os modos como são interpretadas as próprias noções de refugiado ou exilado e as normas que ditam como devem ser tratados também variam muito de cultura para cultura. Em 1995, a ONU só tinha 35 estados membros e o Leste via a forma como estes países queriam impor a sua visão dos Direitos Humanos como uma ocidentalização forçada aos seus refugiados. As grandes religiões universais têm também ditames quanto à forma de oferecer asilo – como um mandamento. Os antropólogos dispõem deste *know-how* sobre como dar esse asilo e incorporar o

¹⁷ O estudo antropológico dos refugiados exige mais do que ideias para a compreensão interdisciplinar do direito, relações internacionais, psicologia e sociologia. Precisa de acção. Deste modo, o antropólogo pode ser levado à desaprovação do trabalho das agências e, portanto, a investigação aplicada para a melhoria de vida dos refugiados torna-se controversa (HARRELL-BOND, 1986); GILAD, 1990; MALKKI, 1992; MALKKI, 1995.

¹⁸ TURNER, 1969, p. 95.



“estrangeiro” ou o “estranho”, de acordo com Georg Simmel,¹⁹ para quem o judeu da diáspora figuraria como protótipo porque nunca completamente dentro nem fora da sociedade de acolhimento.

O trabalho etnográfico mostrou como é relativa a associação amplamente generalizada de que os exilados são vistos como “vilões” e os que lhes têm de dar assistência e apoio como os “bons”. Considere-se o modo como o caso dos judeus etíopes refugiados em Israel se apresentaram como um desafio, quando as crianças deixaram de se alimentar. O trabalho de campo antropológico²⁰ viria a revelar que a rejeição de comida por parte daquelas crianças se devia simplesmente ao facto de que para estes etíopes, o abdómen é tido como “o contentor das emoções”.

Dwight Conquergood ao estudar nos campos de refugiados entendeu-os como “zonas liminares” onde se constroem novas representações de identidade, ao assumirem novas estratégias de adaptação e sobrevivência.²¹ Refere também este autor que os refugiados inventam uma nova “cultura de campo” com elementos do passado misturadas com as exigências e desafios do presente. Este antropólogo, estando integrado numa equipa de apoio médico e de assistência sanitária, recorreu com sucesso ao teatro, no qual integrou a figura da “Mãe-Limpeza” como parte do trabalho de higiene com as populações refugiadas em campos na Tailândia. Assim:

O estado de emergência sob o qual muitas pessoas vivem exige que tomemos atenção às mensagens que estão codificadas e encriptadas em modos de comunicação indirectos, não-verbais e extra-linguísticos, onde certos significados subversivos e aspirações utópicas podem estar escondidas e escudadas da vigilância.²²

Diz a antropóloga Lisa Malkki que, para muitos, fechar os refugiados em campos vedados é uma forma de criar dependências e de despolitizar as pessoas.²³ Os campos surgiram, de facto, no fim da IIGG como uma técnica ou instrumento de impor ordem, e administrar e controlar os refugiados. Torna-se realmente numa experiência humana que interfere gravemente na formação identitária e na continuidade histórica das populações, anula ou aniquila essa perspectiva de senda/destino histórico dos grupos étnicos. Pelo menos corta-a ou interrompe-a. Na verdade, suscitam a formação de uma nova consciência histórica e política nos grupos. Levam a um processo criativo de revisão/reinterpretação do seu papel no mundo, ao terem que interpretar a fuga e produzir narrativas de explicação sobre o

¹⁹ SIMMEL, 1908.

²⁰ BEN-EZER, 1990.

²¹ CONQUERGOOD, 1988, p. 174-208.

²² CONQUERGOOD, 2001, p. 148.

²³ MALKKI, 1990, p. 32-62.



passado comum que os levou em tempos à mobilização (como ocorreu designadamente com os refugiados hutus no Burundi ou nos campos criados já desde 1959, na Tanzânia, que a referida autora estudou) e narrativas sobre o presente nos campos ou já nas cidades onde se refugiaram alguns e onde não seguem este processo, pois assimilam-se por casamento, diluindo-se nas sociedades de acolhimento. No seu estudo, Malkki notou o modo como a abolição do direito de associação nos campos, que era imposta por militares e pelos governos, entra em contra-senso com o próprio princípio do campo que une as pessoas (pelo menos dando proximidade física/geográfica – concentra as pessoas) à força. Tornam-se assim centros de potencial fermentação de mobilização política.

1 Mnomónicas da chegada a Portugal

1.1 Rito de separação

Após séculos de presença, ora conturbada, ora pacífica de comunidades judaicas diaspóricas por toda a Europa, entre as quais se perpetuou sempre uma ligação efetiva mas com um desejo de retorno à terra mítica de Israel apenas eventual, o flagelo do nazismo representaria, para tais comunidades um choque inimaginável. Apesar do incremento dos níveis de antissemitismo que havia muito já assolavam o continente, estas comunidades sentiam-se verdadeiramente “em casa” nos países que as acolhiam e que tomavam como seus. Pode-se dizer que, antes da Segunda Guerra, a condição inicial destes judeus, embora carregando o dilema entre a emancipação e a ameaça da assimilação, era uma condição “normal”, de iniciado em estado A, nesta fase de tempo 1, segundo o citado modelo de Van Gennep, adaptado por Edmund Leach,²⁴ i.e., viviam bem integrados no tecido social que os rodeava, com as suas famílias instaladas e exercendo as suas profissões e negócios com relativa tranquilidade. Contudo, o contexto europeu foi-se deteriorando para judeus e outras gentes, que passaram à condição de indesejáveis, sendo marcados, separados, votados ao isolamento e deportação, obrigando-os a procurar refúgio noutras paragens, sofrendo inevitavelmente um forçado “rito preliminar ou de separação” do mundo que anteriormente conheciam. Como acima ficou referido, o tornar-se refugiado é uma vivência que tem efeitos complexos nos processos de construção da percepção identitária e continuidade histórica das colectividades, no mínimo interferindo nesses processos.

À medida que a vida dos judeus se ia tornando impossível na Europa e que se foram fechando todas as portas, Portugal abria uma janela para a fuga destes judeus. Na verdade, graças à política de neutralidade adoptada, útil para os beligerantes (britânicos e alemães), o país estava isento das perseguições nazis, além de que Salazar mantinha boas relações com o presidente da Comunidade Israelita de Lisboa, Moses Amzalak, pelo que a existência de judeus no país não estava em causa,

²⁴ LEACH, 2009, p. 113.



porquanto mantivessem uma presença pautada pela descrição, no seio da sociedade envolvente.

Deste modo, desde cedo que a congregação judaica de Lisboa, com a Associação *Hehaver*, se foi organizando no sentido de prestar auxílio a estes refugiados, judeus e não judeus, criando para o efeito um Comissão portuguesa de Assistência aos Judeus Refugiados (COMASIS), em 1933, presidida inicialmente por Augusto Esaguy, médico e mais tarde, por uma secção de assistência aos refugiados, dirigida por outro médico e membro da direção da CIL, Elias Baruel, quando os EUA entram no conflito e passam a financiar esse apoio, através da JOINT e da HICEM.²⁵

Foram-se intensificando os contingentes destes refugiados, sobretudo no final dos anos 1930, que chegavam como podiam, às fronteiras portuguesas, dirigindo-se ao secretariado da Comunidade Israelita de Lisboa, na Rua do Monte Olivete em busca de auxílio. As instruções do governo da época são claras: deveriam todos estes refugiados ser encaminhados por agentes da PVDE para as designadas “Áreas de Residência Fixa”, zonas balneares e estâncias de termas, escolhidas por aí se poderem albergar grandes quantidades de população e, sobretudo, locais que permitiam manter estes estrangeiros nómadas e potenciais subversores da ordem e dos bons costumes longe das vistas da maioria da população autóctone. Foram pois instalados estes refugiados na Figueira da Foz, Cúria, Caldas da Rainha e Ericeira). Deste modo se evitariam processos de aculturação, i.e., a “contaminação” dos corações e mentes dos nacionais, regidos pelo triplo mote: Deus, Pátria e Família. De Portugal, estes refugiados só conhecia as latas de sardinhas e o vinho do Porto. O clima era ameno e o país não exigia um visto de residência nem de trabalho como a França, Inglaterra ou Itália.

João Freudenthal fugiu da sua terra natal, Hohensaltza na Cilésia, Prússia, quando a mobilização iniciou, e foi para Holanda e depois para França. Sobre a partida, relata:

E nós, por acaso fomos parar a África. Eu tinha 20 anos exatamente, isto foi em ainda nos fins de 1933. Mas o meu irmão já tinha ido para Paris e o meu pai também porque ele geria uma empresa e os seus colegas denunciaram-no e depois disseram-lhe que iria ser preso pela Gestapo para interrogatório por ser judeu e aconselharam-no a simplesmente “desaparecer”. Mas eu fiquei com a minha mãe por mais um

²⁵ HICEM was created in 1927 and was critical to the rescue operation that saved thousands of Jewish lives during World War II. It resulted from the merger of three Jewish migration associations: New York-based HIAS (Hebrew Immigrant Aid Society); ICA (Jewish Colonization Association), which was based in Paris but registered as a British charitable society; and Emigdirect, a migration organization based in Berlin. HICEM is an acronym of these organizations’ names.



ano a vive rem Hamburgo, em casa da sua mãe, minha avó. Tivemos de vender tudo, arranjar um armazém – era a arianização como lhe chamaram. Bem decidimos partir. Fui para Paris onde morreu o meu pai que sofria de angina pectoris e não aguentou aquilo. Depois a minha mãe teve de partir um ano depois e eu tive de sair também porque os franceses não me deixaram ficar porque só tinha visto de “étudiant” e não consegui visto de residência. Isto foi ainda em 35 e a Alemanha ainda não estava no pior. Eu queria ir para os Estados Unidos porque a minha era natural de lá mas, como eu nasci numa cidade que se tornara polaca, os Americanos já estavam a cortar lá toda a imigração polaca – era terrível. Quis ir para África do Sul onde tínhamos parentes lá estabelecidos, mas já lá estavam tantos judeus que não tive permissão...nem em Inglaterra, nem em lado nenhum. Todos estavam a fechar as fronteiras, sabe? Então em Amsterdão ofereceram-me a possibilidade de ir para Benguela [...].

Elizabeth Kahn, a primeira mulher Juiz da Alemanha, e vice-presidente da WIZO (*Women International Zionist Movement*), fora também obrigada a abandonar tudo e vir para Lisboa, via Amsterdão, de onde conseguiu um vapor que a levasse para Angola e mais tarde Moçambique. Terminaria os seus dias no Estoril, com descendência já naturalizada como portuguesa, não sem deixar a memória de que “A África, naquele tempo, era no fim do mundo! Partilha com muitos outros o sentimento de ter tornado numa “Expatriada, como agora se diz, sou uma cidadã do mundo global e já não sou de lado nenhum”.

Ivette Davidoff, saiu de Viena de Áustria para estudar em Paris, em 1938, e conta como foi a entrada em Portugal em 1942. Tinha 17 anos:

Entrámos no comboio em Madrid mas não tínhamos mais dinheiro par pagar os bilhetes para Lisboa. Quando o homem chegou par ver os nossos bilhetes, a minha mãe perguntou-lhe se ele nos podia adiantar o dinheiro. A minha mãe ofereceu-lhe o anel que tinha no dedo. O revisor era um jovem, e disse: não precisa de me dar nada. Eu pago-vos os bilhetes e também o jantar das Senhoras no comboio. Dou-lhes o meu nome e morada e, para a semana, as Senhoras devolvem-me o dinheiro em Lisboa. Nós nunca tínhamos visto uma coisa destas acontecer. Nessa noite, quando chegámos a Lisboa, ele ainda nos levou a um hotel, dizendo que podíamos descontar um cheque nos dias seguintes para pagarmos o quarto. Este foi o



nosso primeiro contacto com os portugueses que eu nunca irei esquecer.

Ivette é um bom exemplo dos processos de deslocamento com os quais os judeus estão historicamente familiarizados. Uma “nomadologia” e “desterritorialização”, associadas à construção identitária tal como sugerida por Dick Hebdige²⁶ quando se refere às raízes “rizomáticas” em permanente mudança de forma, tamanho e côm. Também de acordo com Malkki,²⁷ a territorialização está associada ao sedentarismo, que se reflecte na linguagem e na prática social. Este sedentarismo, portanto, territorializa a identidade cultural ou nacional. Pelo contrário, o debate sobre o deslocamento territorial envolve temas relacionados com os termos de “transplante” e “desenraizamento”. O transplante que significa arrancar raízes de uma forma ordenada, evoca o vivo, raízes viáveis, tornando assim, a aclimação ao solo estrangeiro possível. Desenraizamento é o oposto. Quando as raízes são quebradas e ficam balançando, ocorre uma perda de orientação moral e emocional. A mobilidade ou circulação de pessoas faz-se “através do desejo ou através da violência”.

Ivette conta também como foi o apoio aos refugiados, um ano após a sua chegada:

Vim para Lisboa e andei de uma pensão para a outra, mas comecei a trabalhar logo, quer dizer, não tinha meios de subsistência, infelizmente, tinha deixado tudo para trás, dei lições de inglês, a 10 escudos à hora. Ao princípio, e em Março de 43 comecei a trabalhar lá na comunidade, a fazer tudo o que era preciso, apesar de ter estudos, até chegar a secretária... Era um momento muito difícil e fazia-se de tudo, era um trabalho de muita responsabilidade, os refugiados eram muitos, era um trabalho social... e nem todos tinham [...] pois, capacidades, e eu gostava, sim muito, quer dizer, o trabalho dentro da comunidade era financiado pela American JOINT, tínhamos contactos com os directores da JOINT. Isto foi até 1950 quando a JOINT acabou a sua intervenção porquanto financiava...mas nessa altura havia já, não só o Estado de Israel como imensas organizações internacionais que já tinham surgido e eu colaborei com todas elas... era a Unitarian Service Committee, era a Wemans Jews, era a Oykos, era a World Council of Churches, era o Committee Polaco em Londres, que dependia do Governo britânico, sabe que havia em Londres o Governo Polaco, muito importante, tanto como havia aqui o governo francês aqui, o Sr. Gobzier [...] todas essas pessoas, a

²⁶ HEBDIGE, 1987, p. 3.

²⁷ MALKKI, 1992.



comunidade, a JOINT colaboravam e cada um tinha núcleos de refugiados que eles mantinham, mas eles tinham menos e nós tínhamos mais. Então pediam-nos para tomar conta e eles financiavam no que era preciso. Quando, em 1950, o alto comissário das Nações Unidas para os Refugiados, que era digamos, o maximum – a pessoa mais importante nesses casos - ele colaborou muito estritamente com a comunidade e com a JOINT para liquidação dos refugiados. Liquidar refugiados não um assunto que se podia fazer de um dia para o outro eram pessoas idosas que não podiam ficar em Portugal e não tinham onde ir... Liquidar, quero dizer, financiar, arranjar apoio mundial para ajuda financeira, liquidar não é [...] E então o Alto-Comissário dos Refugiados pôs-se à disposição para reabilitar pessoas e nessa altura uma centena de refugiados judeus ficaram aqui, pessoas que a gente ajudou para poderem sobreviver dentro do país. Haviam mais os outros comités ou seja os cenáculos de ajuda humanitária Oycos, o World Concil of Churches, etc. tinham uma meia dúzia cada um, então pediam-nos para nós tratarmos deles em termos financeiros, repatriados, reabilitados dentro dos seus países financeiramente, muitos que conseguiam ir para os Estados Unidos da América, tínhamos um grupo de crianças da França, crianças judias que tinham conseguido sair, essas tinham que lidar com a deportação dos pais, quer dizer, tinham ficado escondidos debaixo das camas [...]. Tínhamos uma casa no Estoril onde estavam hospedados, tinham os educadores, tinham psicólogos, até encontrarmos casas... 95% deles foram bem...e 30 anos depois homens e mulheres... e queriam voltar a Portugal para ver o país? Em 1950 a JOINT acabou a sua actuação oficial e o trabalho foi entregue à comunidade. Eu passei para o serviço da comunidade, quer dizer...continuavam a tratar dos refugiados mas continuava também no trabalho de secretariado, isso até 88.

Estes exemplos ilustram bem a situação de transição em que se encontravam estes refugiados, de passagem de um status normal para um status marginal, marcado pela incerteza, angustia e dor, associadas à dimensão das perdas (afectivas e materiais) por que atravessavam.

1.2 Rito de margem

Os primeiros tempos destes refugiados judeus em Portugal representaria a verdadeira fase transicional ou de liminaridade, como lhe chamou Van Genepp.



Encontravam-se agora numa condição anormal, fora da sociedade, fora do tempo, como iniciados sem estado, obrigados a encetar uma série de ritos de margem associados à nova experiência de verem desterritorializados, espoliados, desnaturados, desenraizados e expatriados.

Ziegfried Rosenthal, oriundo de Wernigerod, na Alemanha central, lembra-se de ser o único judeu na escola mas de ter um passaporte vulgar que em nada diferia de um passaporte de um qualquer alemão não-judeu. Mas depois, mostrando o seu passaporte, diz que:

nos mandaram ao consulado e puseram um grande J aqui. Isto foi já aqui em Lisboa e já depois da Noite de Cristal. Àqueles que não tinham um nome visivelmente judaico (Abraão, Isaac, ou assim) eles acrescentavam o nome "Israel" e "Sara" para as senhoras. Acabámos por ficar apátridas! Todos os anos nós os três tínhamos de fazer oficialmente o mesmo pedido à PIDE, e tínhamos de preencher certos formulários. E o meu pai punha sistematicamente na sua nacionalidade: "apátrida" e os oficiais da PIDE riscavam sempre e punham "alemão".

João Freudenthal saiu de França para Portugal, de onde partiria para o tal fim do mundo que era a África. Na fronteira, conta que:

a PIDE arrancou-me para fora do comboio porque era alemão e... judeu. Ainda tinha o passaporte alemão mas por essa altura já os Nazis tinham marcado todos os passaportes com o grande J vermelho e acrescentados neles, os nomes Israel/Sara. Eu entretanto já havia estabelecido as relações com a Philips portuguesa onde estava o Senhor Mapurgo, um sénior, um administrador italiano de ascendência judaica, a quem eu telefonei a pedir ajuda porque estava ali preso na fronteira, e tal... dei-lhe as minhas referências e expliquei-lhe que tinha um visto para Angola. "Não se preocupe", disse ele, logo de seguida ligando para a PIDE e uma ou duas horas depois tudo estava resolvido. Eu estava livre! (pensava eu). Mas em Janeiro, quando saí para Angola já a Guerra tinha começado, em Setembro. Acabei por ir parar a um campo de concentração no Senegal, onde descarregaram todos os judeus que iam no barco.

Ziegfried Rosenthal foi enviado para as Caldas da Rainha, onde se assistiu a serem criadas estruturas multi-étnicas de modo a permitir aos refugiados, dentro do possível, uma vivência judaica reinventada e adaptada às circunstâncias de abnormalidade em que se encontravam. Conta este entrevistado que os elementos da HICEM:



já tinham alugado um andar para o escritório nas Caldas e destinaram uma sala prevista para os serviços da sinagoga. Haviam bastantes refugiados bastante religiosos de todas as nacionalidades e havia também não judeus mas estes eram a maioria. Havia lá, eu lembro-me de russos, de tailandeses, de iranianos.

Também na Ericeira estavam funcionários da JOINT como Heinz Leinug, tio de Manuela August que recorda que, “à 6ª feira havia serviço religioso lá na casa numa dependência qualquer. A minha avó fazia a Halah, e lembro-me do movimento nas ruas. Aquele jogo da bola na Ericeira era um ponto de encontro.”

Encurralados nas Áreas de Residência Fixa, os refugiados da Segunda Guerra estavam baralhados com o turbilhão por que haviam passado, confusos com a brusca reviravolta nas suas vidas e sem qualquer noção do que lhes iria acontecer no dia seguinte. Esperavam. Esperavam por documentos para uma legalização para sair da clandestinidade, autorização de entrada e saída do campo e de Portugal, por um visto para uma mera estadia de 30 dias e um visto de saída do país de origem emitido por território francês de Vichy, o visto português de trânsito para atravessarem a Espanha mais o visto de entrada em qualquer país além-mar, ou por dinheiro para as passagens e, finalmente, esperavam por um navio que os levasse.

Ao mesmo tempo, nesse compasso, o quotidiano foi sendo preenchido de modo relativamente tranquilo, numa aparente ociosidade, com jogos de laser e passeios apesar de limitados pelos agentes da PIDE. Como refere Malkki, trata-se de uma estratégia de “despolitizar” ou “desempoderar” as pessoas, controlando-as em campos ou áreas vedadas/policiadas. Mais uma vez Rosenthal refere: “Lembro-me que nesse período só se podia ir num raio de 5km. Óbitos, por exemplo, já estava fora desse raio de acção. De maneira que para ir a Lisboa era preciso uma autorização especial, fazer um requerimento com papel selado em folha de 25 linhas.” Alguns poucos destes refugiados permaneceram por pouco tempo nestes campos. Porque tinham posses, logo conseguiram passagens para os navios que rumavam à América ou Israel.

O grosso da coluna, contudo, apenas podia contar com os subsídios mensais para o alojamento e alimentação, dados pelas organizações de ajuda humanitária. Rosenthal adianta que: “ a grande maioria era apoiada – os judeus pela CIL, não é – mas havia os Quakers, havia os Unitários, as organizações católicas, como digo, nem todos eram judeus. De maneira que a grande maioria não tinha dinheiro suficiente.” O próprio Rosenthal confessa que para conseguir ganhar algum dinheiro e porque já falava português com fluência, começou a ajudar os outros refugiados no preenchimento dos formulários, requerimentos e escrevendo cartas. Foi assim que conseguiu juntar para comprar um instrumento fundamental em tempo de guerra: um rádio.



A incerteza era uma constante nas mentes destes refugiados judeus. A arrastada ameaça da perseguição nazi atirou-os para a situação de marginalidade, já que voltar para o país de origem estava fora de questão e sobre os seus destinos, de nada sabiam. É de notar que estes refugiados, além dos sentimentos de solidão, valorização da entre-ajuda e o medo, partilham uma identificação com a condição de marginais, caracterizada pela percepção do dano antecipado, busca de asilo, de reinstalação ou de repatriamento, enquanto viveram nas Áreas de Residência Fixa, em Portugal.

Ruth Arons, neta de um dos ministros de Bizmark, conta que:

Voltar para a Alemanha não. Estava completamente excluído. O meu pai pensou sim foi, na altura, do fim da guerra que ele, com medo que os alemães invadissem a Espanha e depois Portugal, ainda fez diligências para irmos para a Madeira e depois para o Brasil. Portanto se fosse preciso, já estariam as coisas tratadas para continuarmos viagem. O que fez com que tivéssemos sempre ansiosos, não é, nunca sabíamos se íamos ficar aqui ou não.

Este testemunho é emblemático da insegurança característica de tal status de marginalidade do qual busca qualquer refugiado, por um qualquer rito de agregação, diria Van Gennep, i.e. de passagem para um novo estado “normal” das coisas. Efectivamente, é durante este estado marginal, quando já não se é cidadão nem imigrante, que são construídas e reconstruídas as identidades nacionais, étnicas, religiosas, bem como as historiografias dos refugiados, que se vêm obrigados a repensar de que terra são, o que significa estar em exílio e como interpretar os tempos, passado e futuro, reinventando-se individual e colectivamente.

1.3 Rito de agregação

Quaisquer contactos entre estrangeiros e portugueses eram vistos por Salazar como indesejáveis. Ainda assim, tais contactos acabariam por ser inevitáveis, fosse à chegada, nos postos fronteiriços dos caminhos-de-ferro ou dos navios, fosse nos limitados trânsitos dos refugiados daquela época, nos arredores das Áreas de Residência Fixa, fosse ainda no momento de fixação definitiva destas pessoas “estranhas” no tecido social português. Sem quaisquer sinais exteriores de pertença identitária distinta, estes refugiados apenas diferiam talvez na estatura, cor de pele, olhos e cabelos claros. E das suas histórias de vida, os portugueses estavam em completa ignorância. Para a maioria da população portuguesa, fechada e conservadora, os hábitos e costumes destes estrangeiros é que eram liberais e avançados em demasia. Matilde Feist recorda como: “Chegaram as refugiadas e desata tudo a andar de mayot. Olhe que iam de propósito ao Monte do Estoril para ver – era lá principalmente que estavam – e os homens punham-se na amurada a ver as mulheres com mayot!”



Também Ivette Davidoff explicaria a situação nestes termos:

Porque, sabes, quando eu vim aqui, cheguei, a primeira noite num hotel no Rossio, e de manhã a minha mãe e eu fomos à procura de um sítio para comer, entrámos num café e de repente havia uma bicha de homens a olhar estarecidos para estas duas mulheres que estavam a tomar o café!... e a minha mãe disse: vai haver uma manifestação! Eu perguntei porquê e a minha mãe disse: não sei mas vai haver uma manifestação! Depois, contactámos uma família que já vivia aqui e que nos explicou: não vais ao café, porque isso aqui não pode, é só para homens. Depois eu entrei na comunidade, onde haviam 14 empregados de todas as nacionalidades e origens, e dávamos-nos entre colegas, mas nós as mulheres não podíamos fazer nada, nem ir ao cinema sozinhas! Isso aqui não se faz! Quero dizer, Portugal beneficiou um bocadinho também deste encontro com estrangeiros, que não havia cá e financeiramente também, porque não te esqueças que a JOINT foi ajudando os refugiados mas indirectamente deixou muito dinheiro cá também, no nosso país. Havia o problema da JOINT e o Salazar dizia-lhe (a Moses Amzalak de quem Ivette era secretária) “olhe, aquilo que você faz, está bem feito” [...] O relacionamento com a PIDE, sabe que a PIDE foi? assim, aceitou mais ou menos bem a recepção dos refugiados e é preciso saber que Portugal beneficiou muito, milhões e milhões de dólares entraram aqui divisas que a JOINT mandou e que eram preciosos para Portugal na altura, é uma coisa que as pessoas esquecem, no banco os cheques e o dinheiro do grande número de refugiados, que eles depositaram tudo aqui, ninguém fez caso da morte dos judeus, –, mete isso na cabeça – não havia empenho nenhum.

O país viria a capitalizar, sem dúvida, por dar asilo a estes refugiados, tanto financeiramente como pela boa imagem internacional que produziu tal apoio humanitário.

Ruth Arons adianta também neste ponto:

Quando fui para a faculdade é que encontrei pessoas com quem sentia afinidades, portanto eu comecei a ver isto aqui em Portugal... salazarismo era muita influência da Igreja, as pessoas eram de facto diferentes, primeiro na escola, nós tínhamos outra maturidade já, devido aos antecedentes e ao que observáramos na guerra.



A desejada condição final de normalidade a que aspiravam estes refugiados judeus, depois de uma experiência traumática como a que haviam passado, o “rito de agregação” vangenepiano de passagem para iniciado em estado B, numa fase de tempo 2, mediante cerimónias de incorporação no novo mundo pós-liminar, pós-guerra, para alguns nunca foi conseguida. Sobretudo, tal agregação ou fixação na nova sociedade de acolhimento, apesar de solarenga e pacífica, nunca seria plenamente realizada por aqueles que chegaram antes da guerra. É de lembrar ainda que nem a perseguição nazi foi democrática, já que os judeus famosos ou de mais posses tiveram maior oportunidade de escapar à *Shoah*, nem tão pouco o foi a fase de pós-liminaridade destes refugiados em Portugal, já que, como Irene Pimentel “para a PVDE, um dos critérios para conceder vistos foi o facto de os refugiados possuírem fortuna ou meios para subsistirem”.²⁸ A concepção pragmática dos refugiados judeus como abastados vivendo e passeando-se em Portugal com luxos desconhecidos para a população local, não correspondia, evidentemente à realidade partilhada pela grande maioria de refugiados que chegaram ao país sem nada para além da roupa que traziam no corpo. O desânimo assombrou sobretudo os mais velhos, aqueles com mais consciência do tamanho das perdas acumuladas, para quem o limitar-se a sobreviver, não chegava. Mais fácil foi para os mais jovens que logo foram integrados nas estruturas de ensino portuguesas ou estrangeiras em Portugal. Ainda assim, por muito tempo ficariam com a sensação de não saberem de que terra eram.

João Freudenthal afirma que:

Quando viemos cá, já tinha casado com uma portuguesa mas eu continuava sem-nacionalidade - com estatuto de apátrida. Fiz o pedido em 1938, mas ficou o processo parado, preso na Câmara Municipal de Benguela. Os Advogados não conseguiram nada.

Milgram resume o contexto do seguinte modo:

a questão espanhola no contexto Ibérico, a intervenção dos países do Eixo na guerra civil, a crise dos refugiados judeus no Terceiro Reich, a hipersensibilidade de Salazar e do seu regime à entrada de estrangeiros e a política de procurar distanciar Portugal da crise europeia foram tudo factores que determinaram a resposta de Portugal à questão judaica.²⁹

Ilse Friman Loewenthal, austríaca de nascença, conseguiu fugir à deportação e saiu, em 1938, perdendo toda a família com excepção de um irmão e cunhada que, como ela, conseguiram vistos para Portugal. Décadas decorridas, não conseguiu esquecer e com dificuldade expressou o seu percurso até Lisboa, onde nunca verdadeiramente

²⁸ PIMENTEL, 2006, p. 254.

²⁹ MILGRAM, 2010, p. 31.



se sentiu em casa e onde, conta: “contínuo, todas as noites com pesadelos. Vem sempre nos sonhos a Noite de Cristal. Sabe, tornei-me mais judia, depois dessa noite [...] e uma vez por ano vou ao cemitério por lá pedrinhas para demonstrar o meu lamento, o peso do meu coração”. Como diz Elie Wiesel, “esquecer nunca foi uma opção”.³⁰

Conclusão

Este estudo propunha-se analisar o exílio dos judeus refugiados da Segunda Grande Guerra Mundial, à luz do modelo teórico dos ritos de passagem de Van Gennep. Mais concretamente, incidiu a análise sobre testemunhos, alguns já desaparecidos, destes judeus sobreviventes do Holocausto, especialmente no momento da sua chegada a Portugal, de modo a tentar compreender como e se, depois desses percursos de refúgio, foi conseguida a fase final de pós-liminaridade e de integração, por ritos de agregação ao tecido social português. Pelo exposto anteriormente, pode-se concluir que, tanto a primeira fase da separação do descrito rito de passagem, como a segunda fase de marginalidade, traduzem eficazmente o processo por que passaram estes refugiados.

Com efeito, estes judeus sobreviventes dos crematórios da *Shoah* parecem ter atravessado pelas mesmas emoções, experiências e percepções sobre aquele contexto, tanto no momento em que foram forçados a abandonar as suas vidas “normais” iniciando uma rota sem destino à vista, como na altura em que se viram obrigados a residir temporariamente mas sem data definida para continuar viagem, em Áreas de Residência Fixa, fixadas pelo regime de Salazar durante a Guerra e controladas pela PVDE. Este compasso de espera em locais afastados dos olhares da população portuguesa, levou estes refugiados a terem que aguardar não só pelos meios necessários – documentação e fundos – para prosseguirem rumo a outros destinos mas também a reflectir sobre a sua identidade étnica, nacional, social e recriarem uma historiografia que desse sentido às vivências porque haviam passado ou estavam a passar, nesses locais.

Tais reflexões andaram em roda de noções como a de cidadania, exílio, ajuda humanitária, apoio político, deslocamento e entre-ajuda a par de sentimentos de solidão, fragilidade, angústia e incerteza. A população portuguesa, desconhecendo tais sentimentos ou a dureza das experiências vividas por estes refugiados que iam chegando aos milhares ao país, apenas se pasmava com os usos e costumes avançados que estes transportavam consigo, ecos de um mundo civilizado que os locais do Portugal fechado e conservador da época nunca tinham visto. Dos milhares que por cá passaram, apenas um pequeno grupo ficou a residir no país. A fixação ou ritos de agregação à malha da sociedade portuguesa revelar-se-ia, para estes poucos judeus que, por escolha ou sem ela, ficaram tornar-se-ia um desafio, até hoje nunca

³⁰ Elie Wiesel na Lição de Agremiação do Prémio Nobel (11 de dezembro de 1986).



plenamente concretizado. Perduraria ou ficará até ao fim dos seus dias a percepção de ser um “estranho”, tal como entendido por Simmel,³¹ forasteiro ou expatriado.

Esta condição pós-liminar nunca ficaria realmente resolvida já que a paz encontrada em Portugal, mesmo depois da integração na nova sociedade de acolhimento, estará sempre assombrada pela melancolia de um passado carregado de memórias de pessoas e lugares distantes que se perderam e das experiências traumáticas vividas durante essas perdas. O estado final vangenepiano de retorno à normalidade no tempo 2, nunca será plenamente atingido por estes refugiados judeus, quando se pensa nas memórias traumáticas que carregam consigo e na dificuldade em gerir entre o esquecido e o não dito, dificuldade em expressá-las, seja como for. O mito do silêncio como uma das estratégias de lidar com tais memórias traumáticas, é uma forma de expressar (não falando) ou aquietar tais experiências que nunca é vazia mas cheia de significado individual e colectivo. Como argumenta Rita Ciotta Neves, além dos efeitos (auto)ditados pelo silêncio, este tem um importante papel no arrumar o desajustado, no reconstruir do próprio indivíduo, no contribuir para a sua reintegração, sobrevivência e cura.³²

Referências

ANTUNES, José Freire. *Judeus em Portugal: o testemunho de 50 homens e mulheres*. Versailles: Edeline, 2002.

BEN-EZER, Gadi. *The migration journey: the Ethiopian Jewish Exodus*. New York: Routledge, 1990.

BOTEZ, Catalina. The Dialectic of Silence and Remembrance in Lily Brett's Things Could Be Worse. *Babilónia: Revista Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução*. NEVES, Rita Ciotta (Ed.). n. especial 10/11, p. 15-29, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2011.

CONQUERGOOD, Dwight. Health Theatre in a Hmong Refugee Camp: Performance, Communication, Culture. *TDR* 32, v. 3, v. T119, p. 174-208, 1988.

CONQUERGOOD, Dwight. Performance studies: interventions and radical research. *The Drama Review*, v. 46, n. 2 (T174), New York University and the Massachusetts Institute of Technology, Summer 2002.

DAYAN, Daniel. *O terror espectáculo. Terrorismo e televisão*, Lisboa: Edições 70, 2009.

FRANCO, Manuela. O melindre do problema sionista. *Relações Portugal-Israel, 1947-1977. Relações Internacionais*, n. 11, p. 61-77, set. 2006.

FRANCO, Manuela. Reasons of Humanity: Aristides Sousa Mendes. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, out. 2007. UFMG, 2007.

³¹ SIMMEL, 1908.

³² NEVES, 2011, p. 15-29.



Disponível em: <<http://www.ufmg.br/nej/am/modules/content/index.php?id=19>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

GILAD, Lisa. *The Northern route: an ethnography of refugee experiences*. St. John's: ISER Books, 1990.

HALBWACHS, Maurice. *La Memoire Collective*. Jean-Michel Alexandre (Ed.). Paris: PUF, 1950.

HEBDIGE, Dick. *Cut 'n' Mix: Culture, Identity and Caribbean Music*. London: Methuen, 1987.

LEACH, Edmund. *Cultura e comunicação*, Lisboa: Edições 70, [1976] 2009.

MALKKI, Lisa. Context and Consciousness: Local Conditions for the Production of Historical and National Thought among Hutu Refugees in Tanzania. *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*. Richard G Fox (Ed.). v. 2, American Ethnological Society Monograph Series, p. 32-62, Washington, DC: American Anthropological Association, 1990.

MALKKI, Lisa. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, v. 7, n. 1, 1992.

MALKKI, Lisa. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: Chicago University Press, 1995.

MARTINS, Jorge. *Portugal e os judeus*. Lisboa: Documenta Histórica/Nova Veja, 2006.

MILGRAM, Avraham. *Portugal, Salazar e os judeus*. Lisboa: Coleção Trajectos Portugueses, Gradiva, 2010.

MILGRAM, Avraham. *Portugal, the Consuls, and the Jewish Refugees, 1938-1941*. Yad Vashem, Shoah Resource Center, p. 1-31, [s.d.], Disponível em: <http://www1.yadvashem.org.il/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%20203230.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2012.

MUCZNIK, Esther. *Portugueses no Holocausto*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2012.

MYERS, David N. Recalling Zakhor: a quarter-century's perspective. *Jewish Quarterly Review*, v. 97, n. 4, p. 487-490, 2007.

PIMENTEL, Irene Flunser. *Judeus em Portugal durante a II Guerra Mundial*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2006.

SIMMEL, Georg. *Sociologie*. Leipzig: Dunker & Humbolt, 1908.

SPITZER, L. Back through the Future: nostalgic memory and critical memory in a refuge from Nazism. *Acts of memory: cultural recall in the present*. Mieke Bal, Jonathan V. Crewe and Leo Spitzer (Ed.). Hanover, New Hampshire: University of New England Press, 1999.



TURNER, Victor Witter. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine Pub., 1969.

VAN GENNEP, Arnold. *The Rites of Passage*. London: Routledge [1909] 1977.

VIDAL-NACQUET, Pierre. *Les Juifs la Mémoire et le Present*, Paris: Maspero, 1981.

WEISSBERG, Dov. *I Remember...* London; Tel Aviv: Freund Publishing House, 1998.

WIESEL, Elie. *From the Kingdom of Memory*. New York: Summit Books, 1990.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1982.

Recebido em: 09/08/2017.

Aprovado em: 09/10/2017.