

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
MESTRADO EM PSICOLOGIA**

**LIA VAINER SCHUCMAN**

**PRODUÇÃO DE SENTIDOS E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE JUDAICA EM  
FLORIANÓPOLIS**

Florianópolis, 2006

**LIA VAINER SCHUCMAN**

**PRODUÇÃO DE SENTIDOS E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE JUDAICA EM  
FLORIANÓPOLIS**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia no programa de Pós-graduação em Psicologia, Mestrado, Centro de filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora : Dra. Kátia Maheirie

Florianópolis, 2006

À minha avó Yvonne Vainer.


Lia Vainer Schucman


Produção de sentidos e construção da identidade judaica em Florianópolis

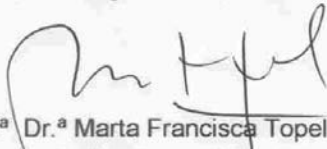
Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Curso de Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

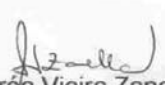
Florianópolis, 30 de março de 2006.

  
Prof.ª Dr.ª Andréa Vieira Zanella  
Coordenadora

  
Prof.ª Dr.ª Kátia Maheirie  
Departamento de Psicologia, UFSC  
Orientadora

  
Prof.ª Dr.ª Bader Burihan Sawaia  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, PUC-SP

  
Prof.ª Dr.ª Marta Francisca Topel  
Departamento de Línguas Orientais,  
Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP

  
Prof.ª Dr.ª Andréa Vieira Zanella  
Departamento de Psicologia, UFSC

## AGRADECIMENTOS

Realizar esta dissertação foi tanto um prazeroso percurso quanto um percurso tortuoso, o ato de pesquisar e escrever me trouxe enormes alegrias, e também muitos momentos de solidão, de modo que compartilhá-los com as pessoas que estiveram do meu lado nestas horas foi fundamental para que eu tivesse força e determinação para concluir este caminho.

À minha avó, **Yvonne Vainer**, pelo silêncio e esquecimento sobre sua história, sua força, determinação, garra e alegria de viver que me fizeram ir à busca de sua memória.

À minha avó **Bertha Schucman**, pela afetividade com que me transmitiu a tradição judaica.

Ao meu pai, **Henrique Schucman**, pelo apoio, estrutura, respeito e confiança e por me apresentar o lado apolíneo da vida: a racionalidade.

À minha mãe, **Lydia Vainer**, pelo carinho, afeto, compreensão e por me apresentar o lado dionisíaco da vida: a emoção.

À **Kátia Maheirie**, minha querida orientadora, que primeiramente acreditou e apoiou este projeto, sendo a interlocutora mais próxima de cada linha escrita neste percurso, assim como pelo apoio afetivo nos momentos de insegurança e angústias que me acompanharam neste processo de aprendizagem.

À **Lara**, minha irmã gêmea, pelo companheirismo e amor de toda a vida.

Ao meu irmão **Radji** por compartilhar comigo momentos prazerosos, risadas e por sempre se preocupar com o que há de mais importante na vida: a felicidade. A *todos os entrevistados*, pela disponibilidade, entusiasmo e motivação que me proporcionaram esta aprendizagem e a construção deste trabalho.

À minha amiga **Rita Flores** pelas inúmeras leituras deste trabalho e, principalmente, por ter dividido comigo momentos tristes, felizes e prazerosos durante estes dois anos.

Ao **Evandro**, por me acompanhar em toda a minha trajetória acadêmica, do vestibular ao ingresso no mestrado, estando ao meu lado dando força e incentivo em todas as etapas.

Ao Amigo **Miguel Gahiosk Fernandes**, interlocutor virtual e *online* em momentos decisivos na escrita deste trabalho.

À **Liliane Carboni**, por me ensinar a olhar os lados positivos e negativos de cada momento em que passamos juntas.

Ao **Programa de Pós graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina**  
por possibilitar todo o processo de pesquisa.

À **CAPES** por conceder a bolsa de estudos que me possibilitou dedicação exclusiva a este  
trabalho.

## SUMÁRIO

RESUMO .....	viii
ABSTRACT .....	ix
Introdução.....	1
1.Caminhos Percorridos .....	5
1.1 Campo e Subjetividade.....	5
1.2 Objetivos e recortes da pesquisa.....	6
1.3 A entrevista.....	7
1.4 A realização das entrevistas.....	9
1.5 Outros recursos.....	11
1.6 Sujeitos de pesquisa.....	13
1.7 Movimento de Análise do Conteúdo Adequado .....	14
2. Igualdade e Diferença: Refletindo a Identidade judaica pela raiz e pela opção .....	17
2.1 Identidade: sobre o conceito na Psicologia Social.....	17
2.2 Identidade judaica: uma abordagem histórico-conceitual .....	23
2.3 Judaicidade : as varias formas de sentir “ser judeu” .....	32
2.3.1 Religião.....	32
2.3.2 Para além da Religião .....	34
2.3.3 Outras considerações sobre ser Judeu .....	37
2.4 Identidade Judaica no Brasil.....	40
3. Unificação e construção de identidade judaica em Florianópolis: Significados e Sentidos de ser Judeu .....	45
3.1. Religião.....	45
3.1. 1 Yon kipur.....	48
3.1.2 Shabat .....	50
3.2 Tradição: ritos de nascimento, passagem, casamento e morte. ....	55
3.2.1 Circuncisão .....	56
3.2.2. Rito de Maioridade- <i>Bar Mitzva/ Bat Mitzva</i> .....	59
3.2.3 Casamentos/ Enterros .....	62
3.3 Unificação pela ligação com o Estado de Israel.....	66
3.4 Signos Judaicos e Afetividade: Constituir-se judeu nas e pelas relações afetivas. ....	69
3.5. Educar-se(r) judeu: da educação religiosa à educação formal .....	74
3.6 Significados apropriados pela diferença: o olhar externo e o anti-semitismo .....	80
4. Considerações Finais .....	91
5. Referências Bibliográficas.....	98
Glossário.....	104
Anexos:.....	106

## **RESUMO**

O presente trabalho tem como objetivo compreender os diferentes sentidos atribuídos a “ser judeu” no contexto Florianopolitano. Para entender de que forma se constitui uma identidade judaica nesta cidade, utilizei o referencial teórico da psicologia sócio-histórica sobre constituição de sujeito e identidade, e também uma revisão histórica sobre identidade judaica. Para a coleta de informações utilizei dos recursos de observação participante, depoimentos e entrevistas de sujeitos judeus frequentadores da Associação Israelita Catarinense. Os resultados da pesquisa apontam para uma re(criação) do judaísmo de acordo com os interesses desta coletividade em específico estando diretamente relacionado às apropriações dos significados convencionais do judaísmo e da produção de novos sentidos para o que é “ser judeu” de acordo com as histórias de vida e das vivências afetivas, emocionais e intelectuais de cada sujeito que encontraram em Florianópolis a liberdade e a possibilidade de atuar, concretizar, e construir uma identidade judaica aberta para as características deste coletivo.

**Palavras Chaves:** Judaísmo, Constituição do sujeito, Identidade, Identidade Judaica.



## ***ABSTRACT***

This study seeks to understand the range of meanings and emotions attributed to “being Jewish” within the context of Florianopolis, Santa Catarina. It seeks to investigate what constitutes a Jewish identity in this location employing a theoretical framework from social-history psychology. The work draws upon issues surrounding identity and offers a revision of literature on Jewish identity. The analysis draws upon interviews and testimonies of Jewish residents in Florianopolis, Brasil. Although there are collective meanings which define what it means to be Jewish each subject displays different/ unique emotions, behavior and life experiences. For this reason there is an observable Jewish self-identification in the collective and singular, specific to this identity. The results of this research indicate the need for a re-assessment of Jewish identity/ Judaism in accordance with the specific interests of this collectivity. This re-assessment takes in to account the appropriation of conventional meanings of Judaism and the production of new interpretations of what it is to be Jewish. This identity is shaped and contested according to the life stories and emotional life experiences of each subject found in Florianopolis along with their possibility to act, make concrete and construct a Judaism open to the needs and characteristics of this collectivity.

**Key Words** : Judaism, Identity, Jewish Identity

## **Introdução**

**Judeu:** religião, povo, etnia, cultura, nação ou memória? Entender o que faz com que alguém seja judeu e se constitua como tal, sempre fez parte das minhas indagações. Nos referenciais teóricos e nos textos lidos para a realização deste trabalho, percebi que esta não era apenas uma pergunta minha. Há séculos, judeus e não judeus tentam dar explicações para a permanência e transformação desta identidade. O pluralismo e a diversidade de significados e sentidos produzidos pelos sujeitos judeus à própria identidade judaica, em diferentes aspectos deste universo, são fatores que desencadeiam a dificuldade em responder tal pergunta.

A identidade judaica, como toda e qualquer identidade, apresenta características e questões diferentes em cada época, espaço e contexto histórico. E, neste sentido, os estudos que apontam apenas para a religiosidade como característica do judaísmo, já não contemplam as necessidades que se impõem para definir esta coletividade na contemporaneidade. Daí surgiram novas dificuldades para definir esta identidade.

É neste contexto de complexidade que as discussões teórico-epistemológicas sobre o conceito de identidade ganham espaço. As teorias que assumem uma perspectiva de identidade como algo natural, fixo e imutável já não fazem mais eco na psicologia sócio-histórica. As identidades, nesta perspectiva, não são mais vistas como entidades e conceitos estáticos, são significadas e ressignificadas nas relações políticas e jogos de poderes. O conceito de identidade adquire diferentes sentidos e usos, sendo carregado de polissemia. É usado para falar do sujeito, dos coletivos, da cultura, entre outros. (Lago, 1999)

As alterações no contexto social da contemporaneidade impressas pela “modernidade tardia”<sup>1</sup> refletem necessariamente nas práticas dos sujeitos, que hoje encontram diferentes opções culturais e plurais para as próprias narrativas de vida. As antigas formas de construção de identidades junto ao Estado, às religiões e às famílias não são as mesmas. As identidades aparecem como sínteses resultantes da apropriação de diversos significados culturais e simbólicos ao longo do percurso singular de cada sujeito. Ao longo desse percurso os sujeitos procuram conciliar vivências, muitas vezes contraditórias, de diferentes contextos sociais em que circulam. No entanto, o processo de

---

<sup>1</sup> O conceito de *modernidade tardia* apresentado por Giddens é usado aqui para definir a época contemporânea, que segundo o autor se apresenta como uma radicalização dos traços básicos da modernidade, bem como “A ruptura com as concepções providenciais de história, a dissolução da aceitação de fundamentos, junto com a emergência do pensamento contrafactual orientado para o futuro e o ‘esvaziamento’ do progresso pela mudança contínua, confrontando com o projeto iluminista” (1991. Pág. 56)

constituição dos sujeitos e, portanto, a *identidade*, nunca começa do zero. Este movimento de apropriação de significados e produção de sentidos baseia-se sempre em um conjunto de determinados materiais simbólicos construídos sócio-historicamente dentro da cultura em que estão inseridos.

A criação do Estado de Israel e seus conflitos atuais, o processo de globalização e as novas políticas identitárias trazem consigo novos questionamentos para a identidade judaica na contemporaneidade, tais como: o que é ser um judeu hoje? Quais os significados e sentidos do “ser judeu” na contemporaneidade? Como este coletivo se caracteriza? Quais os processos de constituição destes sujeitos? Nesta perspectiva, como posso definir identidade? E, a partir daí, é possível falar em identidade judaica? Caso fosse possível, de que forma se caracterizaria? Para contribuir com essa reflexão este trabalho tem como objetivo compreender os diferentes sentidos atribuídos a “ser judeu”, por sujeitos judeus que residem no contexto florianopolitano, entendendo de que forma se constitui uma identidade judaica nesta cidade.

A partir do censo realizado<sup>2</sup> no ano de 2002, pela Associação Israelita Catarinense<sup>3</sup>, foi possível detectar 105 famílias<sup>4</sup> que responderam e cadastraram-se nesta associação. Destas famílias apenas três são naturais de Florianópolis, vinte e sete famílias são naturais do estado de São Paulo, dezoito do Rio Grande do Sul, dezessete do Rio de Janeiro e onze provenientes de outros estados brasileiros. Sobre os imigrantes estrangeiros podemos contar vinte famílias de diferentes países. A A.I.C. foi criada em 2 de junho de 1990 por um coletivo de 20 pessoas vindas de Porto Alegre, São Paulo e Rio de Janeiro que buscava em Florianópolis, uma maior, qualidade de vida.

Assim como os fundadores da Associação Israelita Catarinense, os sujeitos entrevistados nesta pesquisa são pessoas que circulam entre diversas culturas e lugares sociais, são pessoas integradas na cidade de Florianópolis, e a opção por morar nesta cidade vem para os sujeitos como diferentes motivações: qualidade de vida, emprego, estudos, etc. Suas motivações apontam que estes sujeitos não tinham como prioridade a escolha de uma cidade que contemplasse o judaísmo com seus aspectos tradicionais, religiosos e marcos institucionais, mas, no entanto sentiram necessidade de construir vivências judaicas no local.

---

<sup>2</sup> Este censo não foi publicado, porém tive acesso a ele pela secretaria da A.I.C.

<sup>3</sup> Para me referir a Associação Israelita Catarinense usarei a sigla A.I.C.

<sup>4</sup> Os dados quantitativos não representam a participação dos sujeitos nos encontros da A.I.C, pois estes se referem aos cadastros.

A união dos judeus em Florianópolis apresenta-se de forma muito atípica quando comparada à maioria dos coletivos judaicos do Brasil e de outros países. O fato de haver em Florianópolis uma crescente união judaica sem que exista uma sinagoga própria<sup>5</sup>, um cemitério e uma escola judaica apresenta-se como uma situação que se contrapõe a outras coletividades judaicas do país e do mundo. Segundo Baron (1974) estes são os elementos demarcadores dos traços identitários da união entre judeus. Contudo, a A.I.C presente na Ilha de Santa Catarina criou novas “práticas” e transformou antigas, que fazem com que se mantenha uma continuidade e transformação da tradição<sup>6</sup> judaica. Essas novas práticas são sempre criadas e recriadas e, portanto, não é uma característica apenas do coletivo judeu em Florianópolis. É a partir dessas novas práticas e da recriação de antigas que, nesta investigação, faço uma análise do processo de construção de identidade judaica em Florianópolis, entendendo-a, como toda e qualquer identidade, como processos de identificações em curso.

Portanto, esta mescla de diferentes determinações culturais não é capaz de eliminar inteiramente algumas singularidades saturadas de sentidos, cuja compreensão exige reflexão e sensibilidade. Quais os rituais e símbolos que esse coletivo partilha? De que formas se unem? Quais os sentidos que esse coletivo atribui à identidade judaica? Com que propósitos se reúnem? Quais as identificações que os levam a caracterizarem-se como judeus, em semelhanças e diferenças? Como os sujeitos pertencentes a esse coletivo minoritário percebem-se frente à ambivalência de estarem inseridos dentro de uma cultura maior - a brasileira - e, particularmente, nesse caso, no contexto urbano de Florianópolis? Estas são questões que procurei responder neste trabalho, e para tanto:

No **Capítulo 1: “Caminhos percorridos”** apresento os objetivos e recortes da pesquisa, enfocando seus aspectos metodológicos, os recursos utilizados para obter os dados, e a forma de realizar as entrevistas, assim faço um relato de como se deu minha inserção no campo, e as relações com os sujeitos entrevistados.

No **Capítulo 2: Igualdade e Diferença: Refletindo a Identidade judaica pela raiz e pela opção** procurei mostrar como o conceito de *identidade* vem sendo problematizado e usado pela psicologia sócio-histórica, bem como faço uma breve revisão histórico conceitual do tema

---

<sup>5</sup> Templo onde se reúnem os judeus para suas orações.

<sup>6</sup> Segundo Giddens (1991, p. 107), *tradição* diz respeito às maneiras pelas quais crenças e práticas são organizadas, especialmente em relação ao tempo. A tradição contribui de maneira básica para a segurança ontológica na medida em que mantém a confiança na continuidade do passado, presente e futuro, e vincula esta confiança a práticas sociais rotinizadas.

identidade judaica na sociedade ocidental e no Brasil. Adianto que não foi possível fazer uma revisão bibliográfica e histórica sobre os judeus em Florianópolis, pois não há informação de estudos ou publicações referentes ao coletivo judaico no local. Assim como não foi possível encontrar em nenhuma base de dados brasileira (SciELO, CAPES) referência que ligasse a psicologia sócio-histórica à identidade judaica. Pretendo desta forma trazer novas contribuições para este campo, principalmente no que se refere ao tema identidade coletiva, contribuindo para o preenchimento da lacuna referente a essa temática.

Ao apresentar os significados e sentidos atribuídos ao “ser judeu” pelos entrevistados no **Capítulo 3: Unificação e construção de identidade judaica em Florianópolis: Significados e Sentidos de ser Judeu** procuro, por meio da análise que me foi possível construir, entender como tem se constituído o processo de unificação da coletividade judaica de Florianópolis. Para isto procurei mostrar os significados e sentidos atribuídos pelos entrevistados à sua identidade judaica, no que diz respeito à religião, aos ritos, à tradição, à ligação deles com o Estado de Israel, às relações afetivas, aos valores da cultura judaica e ao olhar externo que se faz deste coletivo.

Destaco que as *considerações finais* me apresentaram mais do que um finalizar, mas um *finalmente - considerar...* no suspiro de quem, incansável de idéias e êxtases, imagina estar finalizando um trabalho, um processo de escrita, uma dissertação. E introduzi-la significa apontar, para além do que há nas páginas seguintes, novas possibilidades de diálogo com estes que foram meus sujeitos de pesquisa. Enfim, não um ponto final, mas reticências.

## **1.Caminhos Percorridos**

A Estalagem da Razão

“A meio caminho entre a fé e a crítica está a estalagem da razão. A razão é a fé no que se pode compreender sem fé; mas é uma fé ainda, porque compreender envolve pressupor que há qualquer coisa compreensível.”

(Fernando Pessoa, Livro do desassossego)

### **1.1 Campo e Subjetividade**

O método de toda pesquisa deve estar intrinsecamente ligado ao objeto de estudo e do referencial teórico que estabelecemos em nossa investigação. Nesta perspectiva, é necessário lembrar que nenhuma ciência é neutra e nenhum investigador é neutro, pois tanto a escolha do pressuposto teórico, quanto à escolha do objeto estão em relação com a história de vida do sujeito que pesquisa. Exatamente por isso, a realidade observada é aquela observada por alguém, que estabelece relações e produz transformações em seu contexto de pesquisa. Isso não quer dizer que não há objetividade na pesquisa. Sobre isso, Maheirie argumenta que:

“Isto não significa, de modo algum, que a questão da objetividade fique fadada ao fracasso, ao contrário, é a própria objetividade que mostra este processo de transformação. Mas, necessário é compreender que não existe objetividade sem subjetividade, nem subjetividade sem objetividade, portanto, não existe sujeito sem objeto, que, por sua vez só se faz objeto perante um sujeito (o objeto não é um objeto para ele mesmo). O sujeito só existe e se define na relação” (Maheirie 2005, p.4)

Neste sentido, a própria pergunta dessa pesquisa, assim como o caminho traçado para desenvolvê-la nasceu de dúvidas, questões e convicções ligadas a minha história. Tudo começou com uma pergunta, uma curiosidade minha: o que me fazia judia? Eu, diferentemente de muitos dos meus entrevistados, não tive educação judaica, não tive nenhuma das práticas judaicas dentro

de casa e nem mesmo convívio social com judeus. Nasci em uma família em que isso não era objeto de preocupação, éramos todos judeus sem judaísmo, no entanto, isso não era algo que me fazia sentir diferente, ou que me fizesse questionar o que é ser judeu. Nasci judia e por muito tempo essa resposta me satisfazia.

Foi a mudança para Florianópolis que me suscitou diversas questões ligadas ao tema da constituição da identidade judaica, pois, diferentemente de São Paulo, em Florianópolis não havia nenhum marco identitário judaico, a cidade não fornecia aparentemente em sua urbanização características daquilo que eu havia, mesmo sem participar, me acostumado a olhar: sinagogas nas ruas, judeus ortodoxos andando pelas calçadas, restaurantes e supermercados específicos para o fornecimento de comidas *Kasher*, festivais de filmes judaicos, casa de cultura judaica, etc.

Foi exatamente a falta daquilo que me era familiar que me proporcionou as dúvidas que me fizeram chegar a essa dissertação, pois, neste momento, a resposta de ser judia por ter nascido judia não me bastava mais. Desta forma, me pareceu necessário saber o que fazia uma pessoa tornar-se judia e outra não, e quais as características que tornavam alguém judeu e mais especificamente como alguém se constituía judeu em uma cidade que aparentemente não havia aquilo que era habitual como constituidor de unificação judaica.

## **1.2 Objetivos e recortes da pesquisa**

O presente trabalho tem como objetivo geral compreender os diferentes sentidos atribuídos a “ser judeu” no contexto florianopolitano, entendendo de que forma se constitui uma identidade judaica nesta cidade. Para esta compreensão foi necessário investigar quais as identificações, em semelhanças e diferenças, que judeus residentes em Florianópolis atribuem como características da identidade judaica. Além disso, esta pesquisa tem também como objetivo produzir um material que registre a memória dos judeus em Florianópolis, contribuindo para a produção do conhecimento acerca da identidade coletiva, especificamente, identidade judaica, no campo teórico da psicologia sócio-histórica.

Nenhuma realidade é fixa e imutável, por isso compreendo que esta investigação apresenta um momento da realidade dos sujeitos e da coletividade judaica de Florianópolis que, como qualquer realidade, tem um caráter dinâmico e histórico. Portanto, qualquer resultado obtido nesta pesquisa será como uma foto que traz consigo um momento e um contexto que, de forma alguma, acompanhará o constante movimento desse coletivo. “Estudar algo historicamente significa estudá-lo em movimento. Esta é a exigência fundamental do método dialético” (Vygotski 1987, p.74).

O arcabouço teórico usado para a análise e construção dos objetivos dessa pesquisa foi a psicologia sócio-histórica, baseadas em autores como Vigotski, Sawaia, Ciampa, Maheirie que nortearam toda a concepção de homem apresentada neste trabalho. Conferindo ao ser humano e à constituição do seu psiquismo um caráter objetivo e outro subjetivo, compreende-se aqui um ser humano que se constitui por aspectos biológicos, antropológicos, históricos e culturais. Que se faz humano apropriando-se da humanidade produzida historicamente. Sujeitos que se humanizam (re)produzindo as características historicamente construídas pela cultura humana.

Além da Psicologia sócio-histórica, foram usadas nesse trabalho importantes contribuições da sociologia e da história e, ainda, como fundamental, as contribuições teóricas metodológicas de estudos da própria coletividade judaica sobre judaísmo, questão judaica e coletividades judaicas no Brasil.

Aqui acho necessário apontar que, por se tratar de uma pesquisa com um recorte definido, tenho claro que os dados obtidos em meu campo não foram contemplados por inteiro nesta pesquisa, salientando que foi usado apenas aquilo que cabia dentro dos limites deste trabalho.

### **1.3 A entrevista**

A entrevista apareceu como o melhor recurso para aquilo que era o meu objetivo, a saber: compreender os significados apropriados e sentidos produzidos pelos próprios sujeitos com relação à identidade judaica. A entrevista, como recurso de apropriação de conteúdos subjetivos e objetivos dos sujeitos, certamente constitui-se um instrumento privilegiado para/na troca de



informações e de compreensão de aspectos vivenciais, emocionais, reflexivos, que só podem ser obtidos com a contribuição dos sujeitos envolvidos.

Para Olabuénaga (1999:166), a entrevista é uma técnica para conseguir que um sujeito transmita oralmente ao entrevistador sua definição pessoal da situação. Em uma entrevista o investigador busca encontrar o que é mais importante e significativo para os informantes, como seus significados, perspectivas e interpretações sobre o tema. A entrevista, portanto, para este autor:

“Toma la forma de relato de um suceso, narrado por la misma persona que lo há experimentado, y desde su ponto de vista. La entrevista em si es el contexto em el cual se elabora este relato, y crea una situacion social para que pueda tener lugar. En este relato el entrevistador desenpena el papel de facilitador mayeutico” (1999:167).

Na realização de qualquer pesquisa, o tipo de contato em que o pesquisador tem com os sujeitos pesquisados interfere diretamente nas informações que lhe são dadas e nas informações que ele consegue ter do coletivo. “Ao considerarmos o caráter de interação social da entrevista, passamos a vê-la submetida às condições comuns de toda interação face a face, na qual a natureza das relações entre entrevistador-entrevistado influencia tanto como o tipo de informação que aparece” (Szymanski, 2002, p. 193).

Sendo assim, nesta busca pelas informações foi preciso estabelecer uma relação de confiança favorável a essa realização, o que envolveu, no processo das entrevistas, além de uma escuta atenciosa, o respeito pelos sujeitos e pelo conteúdo por eles apresentados, pois o momento da entrevista propicia também a possibilidade do sujeito pesquisado refletir, aprender e se ressignificar neste processo de pesquisa. Tal como a possibilidade em que eu como pesquisadora, por estar mergulhada dentro deste campo, também obtive de (re)significar e compreender questões minhas ligadas ao tema. Sobre isso, Maheirie (2005), ao escrever sobre o método progressivo-regressivo, apresenta essa situação em que o pesquisador faz parte da própria situação de pesquisa. Sua ação e também os efeitos que propicia constituem elementos de análise:

“A relação que é estabelecida entre sujeito e objeto é dialética, de forma que não só o objeto se transforma, mas o sujeito é transformado por esta relação. Nas ciências humanas, a relação entre o pesquisador e seu objeto de pesquisa é uma relação de reciprocidade, já que o pesquisador é sujeito, tanto quanto seu objeto

de pesquisa. Eles se encontram situados, um em relação ao outro, de maneira que o pesquisador se define pelo seu objeto, assim como, o objeto se define pelo pesquisador” (Maheirie, 2005 p.4 ).

Observa-se que a entrevista qualitativa requer uma escuta extensa e analítica sobre os significados, sentidos e compreensões possíveis a partir das falas dos entrevistados. Para isso, foi utilizado para o registro dessas falas o gravador, que como instrumento de áudio possibilitou retratar de forma mais viva e descritiva os discursos dos sujeitos. Além disso, foi elaborado um cuidadoso trabalho de transcrição, tentando não deturpar os discursos dos sujeitos, captando cada detalhe da narrativa dos entrevistados, desde as frases incompletas aos risos. Também dentro deste processo, desliguei o gravador quando solicitado pelos sujeitos.

Além das entrevistas, procurei participar de todos os encontros na A.I.C que aconteceram entre junho de 2004 até junho de 2005. Para isto utilizei o recurso do caderno de campo. No entanto, priorizei para fazer a análise dessa pesquisa às falas dos sujeitos, pois, como descrito acima, foi o método escolhido para o objetivo de captar sentidos e significados apropriados pelos próprios sujeitos, e a observação participante foi importante para obter informações complementares desta análise

Quanto ao roteiro da entrevista (anexo 2), procurei delimitar grandes focos norteadores sobre o significado e o sentido de ser judeu e sobre o modo como compreendem a história da constituição desta identidade coletiva, assim como as categorias tradicionais que identifiquei na revisão bibliográfica como constituintes dessa coletividade. De forma que o roteiro foi dividido em 5 partes, a saber: 1- A relação dos entrevistados com a religião judaica, os preceitos e ritos realizados pelo sujeito. 2 – Sentidos singulares dos sujeitos sobre o que é ser judeu e conhecimentos sobre história, passado, memória familiar do povo judeu. 3- Relação do sujeito com o anti-semitismo e Estado de Israel. 4- Ser judeu em Florianópolis. 5- questões relativas à continuidade judaica.

#### **1.4 A realização das entrevistas**

O fato de eu estar inserida dentro deste coletivo facilitou a localização dos sujeitos, já que todos eles me conheciam dos encontros na A.I.C. As entrevistas foram marcadas pelo telefone e foram realizadas, em sua maioria, na casa dos entrevistados, com exceção de um sujeito entrevistado que optou por seu local de trabalho, a universidade. Aqui é importante dizer que todos os sujeitos foram solícitos, abertos, e em alguns casos, entusiasmados em participar da pesquisa. O fato das entrevistas serem marcadas nas residências dos sujeitos também propiciou alguns dados que me ajudaram na análise desta pesquisa como, por exemplo, a observação de símbolos comuns que todos os entrevistados tinham em suas casas. De forma que, por entrar nessas casas como pesquisadora, coisas que para mim eram habituais, me saltaram aos olhos, como algo a ser analisado como particularidade deste coletivo. O fato de todas as casas terem em suas portas uma *mezuzá*<sup>7</sup> e dentro das casas outros símbolos e objetos que se referem à cultura judaica, como livros de história judaica, autores israelenses, etc, foi algo indicador de uma unificação desses sujeitos.

No início das entrevistas foi apresentado aos sujeitos de pesquisa e assinado pelos mesmos o formulário de consentimento livre e esclarecido (anexo). Perguntei aos sujeitos se eles tinham alguma objeção sobre o aparecimento das falas e dos nomes, e sem exceção todos responderam que não havia problemas em identificá-los, no entanto, optei nesta pesquisa, por colocar nomes fictícios, já que a intenção desta pesquisa não é a de promover os próprios sujeitos.

Para a condução das entrevistas, primeiramente me (re)apresentei, desta vez não mais como freqüentadora da A.I.C, mas sim como mestranda e pesquisadora. Expliquei do que se tratava a pesquisa e apresentei os 5 tópicos que seriam norteadores da entrevista. Durante todas as entrevistas procurei ouvir atentamente e não interromper os sujeitos entrevistados, de forma a possibilitar aos sujeitos emergirem no tema e discorrerem livremente sobre este. Cada uma das entrevistas durou aproximadamente duas horas, sendo realizadas, em alguns casos em um encontro, em outros em dois.

O fato da maioria dos sujeitos me conhecer desde que eu tinha 16 anos (idade em que

---

<sup>7</sup> Mezuzá" é a palavra hebraica para designar umbral. Consiste em um pequeno rolo de pergaminho (klaf) que contém duas passagens bíblicas, manuscritas. A mezuzá que deve ser afixada no umbral direito da porta de cada dependência de um lar ou estabelecimento judaico, obedece ao seguinte mandamento da Torá: "Escreve-las-ás nos umbrais de tua casa, e em teus portões" (Deuteronômio VI:9, XI:20)

comecei a freqüentar a A.I.C) foi por um lado facilitador e outro dificultador deste processo de pesquisa. Em alguns momentos senti que era difícil para alguns sujeitos me enxergarem como uma psicóloga, mestranda e pesquisadora, já que na realização desta pesquisa o lugar em que eu ocupava não era mais aquele em que estes estavam acostumados a me ver, ou talvez essa fosse uma preocupação não deles, mas minha, causando de início uma tensão que fez com que eu me apropriasse justamente deste lugar, ou seja, o de uma pesquisadora séria e comprometida com a análise acadêmica do tema.

Por outro lado, essa inserção no coletivo foi a via que me conduziu a conteúdos emocionais dos sujeitos que me possibilitaram uma análise mais rica. Em uma das entrevistas um dos sujeitos havia acabado de receber a notícia que seu avô falecera, e exatamente esse avô era uma figura central em suas vivências emocionais ligadas ao judaísmo. O fato deste sujeito depositar em mim certa confiança, contribuiu para que ele expressasse sem receios essa ligação afetiva que estava sendo vivenciada naquele momento. Deste modo, no final dessa entrevista o sujeito agradeceu a oportunidade de falar sobre o judaísmo, exatamente naquele momento em que era muito importante para ele (re) significar algumas vivências, ligadas ao avô.

## **1.5 Outros recursos...**

Apesar de não terem sido planejadas metodologicamente, algumas outras vivências colaboraram no decorrer do processo desta dissertação. Aqui é importante ressaltar principalmente três aspectos desses dois anos que durou essa pesquisa. A primeira foi uma conversa informal que tive com a pesquisadora do Departamento de História da USP - Lina Goreisntein - apresentada pela minha avó, logo que ingressei no mestrado. Sua importância deve-se ao fato de que foi meu primeiro contato com alguém interada nas pesquisas relacionadas aos temas judaicos. Mesmo que ela não estivesse diretamente relacionada ao meu recorte de pesquisa - pois sua área de atuação concentra-se em inquisição e cristãos novos no Brasil-Colônia - ela foi uma pessoa que me indicou material, pesquisadores, bibliotecas e seminários ligados ao tema da identidade judaica logo no início desta trajetória.

Outro fator que colaborou para o aprofundamento da temática em questão foi a participação como ouvinte do seminário “Multilingüismo e Identidade Cultural Judaica e Brasileira”, realizado em São Paulo em agosto de 2004 pelo setor de pós-graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas do Departamento de Letras Orientais da FFLCH/USP. Fiz desse curso a ímpar possibilidade de tecer uma rede de contatos, consolidados através de encontros com protagonistas nesse campo de estudos e pesquisas. Conversas informais deram o tom à construção também de minha segurança como pesquisadora sobre identidade judaica, especificamente em Florianópolis, deslocando-me deste lugar solitário para outro: um lugar de respaldo coletivo teórico. Neste sentido, abriram-me caminhos que defini como norteadores nesta pesquisa, ao contrário das discussões que o departamento de Psicologia da UFSC me assegurava como caminhos férteis e seguros no tocante à Psicologia Social, em especial os traçados pela minha orientadora Kátia Maheirie

O terceiro aspecto que, sem sombra de dúvida, colaborou para o enriquecimento desta pesquisa foi a viagem que fiz a Israel em janeiro de 2005, pois, foi uma experiência que possibilitou algumas análises e as quais não havia conseguido alcançar sem esta viagem. O primeiro estranhamento que tive em Israel foi o de perceber que muitos dos sujeitos que encontrei por lá não faziam idéia do que significava ser judeu em um país com uma cultura diferente da judaica, ou seja, em última análise a idéia de coletividade judaica era algo que muitos judeus israelenses não sabiam o que era. Atenta a isto, percebi uma grande diferença entre ser judeu na diáspora<sup>8</sup> e ser judeu em Israel, o que contribuiu para a compreensão de alguns aspectos identitários que eram próprios de judeus em diáspora. Um exemplo é a própria coletividade que aqui se faz necessária para que se viva o judaísmo, a necessidade da formação de um coletivo que se reúne pelo único motivo comum: o de serem judeus. O que em Israel não há possibilidade de acontecer, já que as coletividades construídas em torno do judaísmo são necessariamente subdivididas em diferentes categorias e identificações dos sujeitos a este judaísmo.

Ter vivido em São Paulo e estar sempre nessa relação São Paulo-Florianópolis também contribuiu para fazer este paralelo sobre coletividades judaicas, já que em São Paulo vivem aproximadamente 90 mil judeus<sup>9</sup>, de forma que a unificação entre eles, análoga à unificação em

---

<sup>8</sup> Diáspora pode ser resumida como experiências de coletividades de minorias expatriadas – arrancadas de um centro originário – com uma memória ou um mito da terra de origem.

<sup>9</sup> DECOL, René Daniel. **Jews in Brazil: exploring census data**. *Rev. bras. Ci. Soc.*, June 2001, vol.16, no.46, p.147-160.

Israel, dá-se em subdivisões entre judeus liberais, ortodoxos, *sefaradis*, *aschenazis*, etc. No entanto, mesmo que existam estas subdivisões, há ainda órgãos e organizações responsáveis pela coletividade judaica de São Paulo, formando uma unificação que os caracteriza como uma coletividade com uma identidade comum dentro de um Estado- Nação essencialmente diversificado, diferentemente de Israel que apresenta a coletividade em forma de Estado- Nação.

## 1.6 Sujeitos de pesquisa

Para a escolha dos entrevistados alguns critérios foram estabelecidos a priori: o primeiro deles é que o sujeito residisse na cidade de Florianópolis há pelo menos 5 anos; o segundo critério é que o sujeito estivesse de alguma maneira vinculado à Associação Israelita Catarinense, e o terceiro é que este tenha nascido de mãe judia ou se convertido ao judaísmo, por serem estes, segundo a *Halacha*, os sujeitos considerados judeus tradicionalmente. Para a seleção dos entrevistados procurei sujeitos de diferentes gerações, gênero e identificações com a religião judaica, pois esta seria uma maneira de mostrar a heterogeneidade que eu já havia observado nessa coletividade. Apesar das entrevistas indicarem que os significados e sentidos sobre o judaísmo também estão ligados ao recorte de geração e de gênero, essa não foi uma temática priorizada nesta pesquisa.

Para descrever os sujeitos registrei nas entrevistas os seguintes dados: nome, idade, cidade de origem, razão pela qual mudou para Florianópolis e qual a relação com a A.I.C. O quadro abaixo apresenta este panorama:

Nome (Fictício)	Idade/ estado civil	Cidade de Origem	Razão pela qual veio para Florianópolis, quanto tempo mora na cidade.	Relação com a A.I.C
Roni	27 Solteiro	São Paulo	Contato com a natureza/ qualidade de vida 8 anos	Professor de hebraico e preparação para o ritual de Bat/Bar mitzva
Milene	24 Solteira	São Paulo	Fazer faculdade de naturopatia 5 anos	Frequenta os shabats e festas em geral

Sandro	Casado 51	Rio de Janeiro	Qualidade de Vida 20 anos	Já foi presidente, um dos fundadores, freqüenta na maioria dos encontros
Beth	Casada 52	Rio de Janeiro	Qualidade de Vida 20 anos	Freqüenta na maioria dos encontros
Renato	Casado 78	Buenos Aires	Qualidade de Vida 7 anos	Freqüenta nos encontros não religiosos
Jack	83 Casado	Florianópolis	Nasceu aqui	Freqüenta nas grandes festas
André	Casado 50	São Paulo	Motivos Profissionais 20 anos	Freqüenta em Rosh Shaná e Pessach
Esther	Divorciada 50	São Paulo	Qualidade de vida 15 anos	Já foi presidente da associação e hoje freqüenta nos encontros.

## 1.7 Movimento de Análise do Conteúdo Adequado

Toda a análise das entrevistas teve como foco orientador a compreensão dos sentidos atribuídos, pelos entrevistados, ao que é “ser judeu” na cidade de Florianópolis, por meio das falas dos entrevistados a fim de compreender o processo de constituição da identidade deste coletivo. O material desta análise foi o próprio texto advindo das transcrições das fitas cassetes. Em princípio, a escuta das entrevistas não teve nenhum foco orientador, para não correr o risco de ouvir apenas aquilo que se espera. Menandro (1998) coloca a necessidade de duvidar das primeiras hipóteses como um dos maiores desafios para aqueles que fazem pesquisa social:

“O grande esforço intelectual de superar a facilidade com que aceitamos as nossas próprias hipóteses como verdadeiras, talvez possa ser reconhecido como um dos passos metodológicos essenciais da pesquisa social” (Menandro, 1998 p.415).

Neste procedimento foi importante procurar compreender como se dá a constituição da identidade judaica por cada sujeito, procurando em sua história, seu passado e seu futuro, em suas relações com os outros, o significado de ser judeu. Para tal análise, foi necessário perceber o caráter histórico, cultural e fluido dos significados que caracterizam essa identidade para cada sujeito. Maheirie (2005), ao eleger o método progressivo-regressivo de Sartre, para análise de

constituição do sujeito, apresenta-nos um instrumento para entender o sentido que o sujeito traz de sua história:

“Um movimento interessante na análise da história do sujeito pode acontecer em dois momentos, os quais podem ser chamados de compreensão cúmplice e compreensão crítica. A cúmplice consistiria em compreender a história do sujeito tal como ela aconteceu e a inteligibilidade que ele estabeleceu a partir dela naquele momento, ou seja, é uma compreensão a respeito das escolhas que o sujeito realizou na sua história, a partir da racionalidade utilizada por ele, na época. A compreensão crítica consiste em compreender as outras possibilidades que o sujeito poderia ter estabelecido para si, buscando outros caminhos que poderia ter tomado, outras escolhas que poderia ter realizado, a partir de sua própria história. Na sua forma crítica, pode-se perceber maiores e menores momentos de alienação que são vivenciados pelo sujeito” (p.8).

Para construir esta análise procurei compreender a história de cada sujeito, em seu contexto cultural, em suas relações, situando suas vivências judaicas na cidade de Florianópolis, com suas possibilidades e especificidades. A partir daí, identificar cada singularidade dessas vivências como apropriação de uma coletividade judaica que é milenar e que, ao mesmo tempo, se projeta para um futuro, e constrói a presente realidade apresentada nesta dissertação.

A análise buscou entender as relações que o sujeito estabelece com a Associação Israelita Catarinense, com situações familiares, com lembranças do passado e perspectivas do futuro. Assim, interessou-me saber como são as relações que estes sujeitos estabelecem com a cidade como um todo, pois só é possível compreender como se constitui a identidade judaica em cada sujeito e sua coletividade por meio das mediações e relações que os sujeitos criam.

Considerando que o sujeito só vive em relação e que esta é dialética, procurei encontrar nas falas destes sujeitos e em sua história singular, as pessoas fundamentais (família, professor, amigos...) que serviram de mediação para a relação que cada um estabeleceu com o judaísmo e como foram construindo uma prática judaica.

Durante toda pesquisa percebi que apesar de ser o sujeito singular que se expressou em cada entrevista, ele traz sempre consigo elementos do coletivo, do momento histórico e social possibilitando, desta forma, uma generalização: “o conhecimento do singular é a chave de toda a psicologia social; de modo que devemos conquistar para a psicologia o direito de considerar o



singular, ou seja, o indivíduo, como um microcosmo, como um tipo, como um exemplo ou modelo da sociedade” (Vygotsky 1996c, p.368).

Sobre essa possibilidade de considerar os resultados obtidos no conteúdo da fala de um sujeito e generalizá-la compreendendo-a, ao mesmo tempo, como singular e coletivo, Maheirie (2005) afirma que:

“O que é precisamente uma pessoa, senão um modo particular de viver a generalidade? É este modo particular que se faz necessário apreender no conjunto da sociedade, quando queremos estabelecer um conhecimento acerca de um sujeito e estabelecer sua biografia. Podemos afirmar que, a partir daí, estamos contribuindo, ao mesmo tempo, para o conhecimento deste sujeito singular e para o conhecimento de algumas características da sociedade, na medida em que esta singularidade está sendo situada. Como o sujeito a vivencia? Como foi se posicionando diante das imposições desta sociedade? É necessário garantir a especificidade do sujeito para não dissolvermos a particularidade na universalidade, reduzindo-o a um objeto de classe, nem a universalidade na particularidade, afirmando-a como fonte absoluta de si” (p.5).

Tendo em vista a complexidade de qualquer objeto que escolhermos analisar, todo resultado apresentado nesta dissertação é parcial e provisório, já que “a análise total de qualquer objeto parece ser impossível por diversos motivos, considerando que qualquer realidade é mais complexa do que sua explicação, a análise sempre será feita por uma linguagem que cria a realidade de um objeto e por um referencial teórico que interpreta: o olhar inventa o objeto e possibilita as interrogações sobre ele” (Costa, 2002 p.152).

## **2. Igualdade e Diferença: Refletindo a Identidade judaica pela raiz e pela opção**

### **2.1 Identidade: sobre o conceito na Psicologia Social**

Tradicionalmente o termo identidade é pensado como uma realidade dada, permanente e inerente a uma pessoa ou a um coletivo. Desse modo a identidade se torna um reconhecimento de características já definidas de antemão. A partir de um novo enfoque, diferente desta forma tradicional – que impõe uma visão fixa, natural e imutável da identidade - a Psicologia Social Latino Americana Crítica, assim como outras disciplinas das Ciências Humanas e Sociais, em fins da década de 70, começa a desenvolver novos estudos sobre o tema.

Na década de 80, as obras de Leontiev e Vigotsky chegam ao Brasil e contribuem com o projeto da psicologia social latino-americana, pois apresentam uma concepção do homem e do seu psiquismo como constituído na materialidade histórica de cada sociedade, de cada cultura, ou seja, o ser humano se constitui em função de sua história social e cultural. A teoria psicológica sócio-histórica apresenta uma concepção ontológica em que homem e mundo não são duas entidades dicotômicas, mas são constituintes e constituídos simultaneamente. Lane (1995) baseada na psicologia de Leontiev apresenta três categorias fundamentais do psiquismo humano: *atividade*, *consciência* e *personalidade*. Estas três categorias foram, durante a década de 80, fundamentais para pensar o ser humano, pois o homem podia ser compreendido sempre agindo sobre as coisas (*atividade*); pensando o seu mundo e a si mesmo (*consciência*); e visto ao mesmo tempo como individualidade (*personalidade*) (p.74).

Dentro dessa perspectiva, a atividade prática revela o papel ativo do ser humano que, ao transformar – por meio de um instrumento por ele criado, ou herdado como produção histórica anterior a ele, legado da espécie humana – o mundo que o cerca, cria novas realidades, as quais,

por sua vez, também agem sobre ele, constituindo-o e provocando-lhe mudanças. O homem e o mundo, portanto, são dialeticamente constitutivos e constituídos.

Os autores enfatizam a dimensão social da consciência como essencial. A consciência para Vygotski (1997) é filogeneticamente produto da história da humanidade e, ontogeneticamente resultado da apropriação individual dos conteúdos de uma cultura, permeados por ideologias, normas, modos de pensar e de sentir, disponíveis socialmente. Cabe ressaltar, contudo, que tal internalização não é uma mera cópia da realidade, mas antes uma apropriação singular da mesma pelo sujeito, através de um movimento constante de (re)significação de suas experiências, no qual as emoções terão um lugar privilegiado, pois a partir delas se engendrarão os sentidos vivenciais que o sujeito lhes atribuirá, na sua constituição.

A categoria *personalidade* foi a menos trabalhada por Leontiev, sendo carregada de significados que levam a pensar uma unidade e permanência do sujeito, uma vez que este termo traz consigo a noção de fechamento e totalidade. Visto que a Psicologia Social latino - americana procurava estudar o sujeito em uma concepção dialética, em que o ser humano está em constante processo de constituição e as identificações estão sempre em curso, o termo *personalidade* foi substituído por *identidade*.

Antonio da Costa Ciampa baseou-se nos trabalhos de Sheibe, Mead e Goffman para desenvolver um “conceito de identidade que permitisse uma concepção de sujeito transformador e autor de sua história” (Lane, 1995, p.69). Nesta perspectiva, Ciampa busca estudar as identidades em bases históricas e culturais, visto que o sujeito não poderia ser algo estável e fixo. Para Ciampa (1984), “identidade é movimento, é desenvolvimento do concreto. Identidade é metamorfose” (p.74). Com esta afirmação, o autor rompe com a visão de permanência, semelhança e unicidade contida anteriormente no conceito de identidade demonstrando desta forma o processo de se igualar e se diferenciar aberto e inacabado que contém as identidades.

No entanto, na década de 90, com os avanços teóricos da Psicologia Social latino-americana, novas categorias analíticas foram surgindo. A afetividade passa a ser compreendida como uma categoria fundamental de análise, a partir, principalmente, do trabalho de Sawaia (1987) sobre a construção da consciência em mulheres faveladas. Igualmente, o conceito de identidade passa a ser questionado demonstrando uma reflexão calcada na ambigüidade, evitando o caráter volátil do termo, assim como sua fetichização.

Sousa Santos (1995b) define que as identidades são, no sentido genérico, “semi-fictícias”

e “semi-necessárias” colaborando de forma pertinente para a análise da identidade judaica em Florianópolis, fictícias, pois nenhum judeu é igual ao outro, ser judeu não é uma entidade fixa e sólida. Mas a identidade faz-se necessária como defesa de um grupo ou de uma coletividade. A identidade, então, assume caráter de escudo e defesa de si perante o outro (Sawaia, 1999), e é, portanto, também uma categoria política. Nesta perspectiva, o conceito de identidade apresentado por Sousa Santos (1995b) sempre como “*identificações*<sup>10</sup>*em curso*”.

Maheirie (2002) contribui com a perspectiva da Psicologia Social quando nos apresenta a ambigüidade pela qual a identidade é produzida. Para a autora, a identidade é a “síntese inacabada de contrários, daquilo que é individual e coletivo, daquilo que é próprio e alheio, daquilo que é igual e diferente” (p.41). Portanto a identidade assume o caráter paradoxal de ser permanência e transformação, sendo a síntese entre subjetividade e objetividade. O conceito *identidade* é, portanto, o que nos permite compreender os sujeitos e suas coletividades, pois é através de identificação em semelhanças e diferenças entre o (nós) e os (outros) que os sujeitos se constituem e se localizam no tempo e na história. No entanto essa constituição é sempre contraditória, múltipla, mutável, mas ao mesmo tempo singular e única.

Sawaia (1999) argumenta que este caráter ambíguo de permanência e transformação da identidade é o que permite conceber o conceito de *identificações em curso*, pois ao mesmo tempo em que a identidade é metamorfose e transformação, ela afirma e identifica um “modo de ser” de um coletivo ou de um indivíduo. Nesta visão, a identidade é o encontro entre a igualdade e a diferença.

A *identidade coletiva* é sempre algo que define fronteiras entre quem somos nós e quem são os outros, portanto só existe em relação a uma alteridade. Deste modo, as identidades são consideradas posicionais, relacionais e fluidas. Para Alberto Melucci (2001), a identidade coletiva é algo interativo e compartilhado dentro de um processo onde ela será sempre construída e negociada nas relações entre os sujeitos de uma coletividade. Longe de naturalizar a identidade, o autor aponta para a necessidade de sua constante negociação entre as coletividades. Por isso, é preciso analisar as identidades como sínteses de múltiplas identificações e nunca como um conjunto de características fixas e permanentes

---

<sup>10</sup> Assim como o conceito de identidade, o conceito de identificação é usado no sentido que Boaventura de Sousa Santos apresenta sempre como identificações em semelhanças e diferenças. (1995b)

Neste sentido a construção de uma identidade coletiva se faz pela unificação das diferenças em torno de *um projeto em comum* ( Maheirie,1997) por isso combina, semelhanças e diferenças, o singular e o coletivo, o local e o global, a tradição e mudança em uma *dialética de raiz e opção* ( Sousa Santos 1995a ).

Segundo Sawaia (1999), “um dos imperativos da modernidade contemporânea é a busca da identidade, isto é, da representação e construção do eu como sujeito único e igual a si mesmo” (p.119). A autora aponta a importância de se destacar o *caráter histórico* dessa procura. Uma vez que “o homem ao defrontar-se com aquilo que não conhece e domina, perde a capacidade de controle, fica inseguro e muitas vezes desesperado” (1999, p.120), as identidades culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, prometem sólidas localizações aos sujeitos, assegurando a estes “formas” e “normas” para agir.

Sawaia (1999) também apresenta os interesses antagônicos do uso da identidade, ao mesmo tempo em que ela é reivindicada como defesa do direito à diferença, pode ainda ser usada para a defesa de um grupo contra a diversidade. Portanto a identidade está intrinsecamente ligada ao processo dialético de inclusão e exclusão nas sociedades complexas, pois ao mesmo tempo em que a identidade favorece a criação de redes de solidariedade, lugares de aconchego e espaços de segurança, existe o perigo da fetichização dos traços identitários: “O permanecer igual a si pode cristalizar-se na luta pelo poder, tornando-se política identitária - excludente e discriminatória” (p.126)

Para compreender o processo de como um sujeito “*se torna judeu*”, utilizarei a categoria *constituição do sujeito* na perspectiva de que “o sujeito é constituído e constituinte nas e pelas relações sociais; é o sujeito que se relaciona na e pela linguagem no campo das intersubjetividades” (Molon 1999, p.140). O sujeito, nesta visão, é uma unidade múltipla que se realiza sempre em relação. Portanto, para compreender como alguém se auto-identifica com o judaísmo e identifica o “outro” como tal, é preciso perguntar e perguntar-se pelas suas relações sociais, que são significadas sempre na relação eu-outro:

“O mecanismo da consciência de si mesmo (autoconhecimento) e do reconhecimento dos demais é idêntico: temos consciência de nós mesmos porque a temos dos demais e pelo mesmo mecanismo, porque somos em relação a nós mesmos o mesmo que os demais em relação a nós. Reconhecemo-

nos a nós mesmos somente na medida em que somos outros para nós mesmos, isto é, desde que sejamos capazes de perceber de novo os reflexos próprios como excitantes” (Vygotsky, 1996b p.17-18).

Desta maneira, apesar de haver significados coletivos que definem o que é “ser judeu”, cada sujeito atribui sentidos diferentes às práticas e vivências judaicas e, portanto, ocorre uma auto-identificação afetiva e emocional em igualdade e diferenças de modo particular com esta identidade de tal forma que a constituição dos sujeitos *como* judeus é ao mesmo tempo singular e coletiva.

“O sujeito, a partir das relações que vivencia no mundo, produz significações. O homem é um ser significante e esta sua condição de ser lhe permite singularizar os objetos coletivos, humanizando a objetividade do mundo. Suas significações aliadas as suas ações, em movimento de totalizações abertas, compõem a identidade que vai sendo revelada por perspectivas. Em cada ato considerado, em cada gesto ou significação, o sujeito está se revelando como um todo” (Maheirie, 2002 p.36)

Vygotsky (2001) elegeu o *significado* como a unidade de análise que contém em si as duas funções básicas da linguagem: o intercâmbio social e o pensamento generalizante. É através dos significados que se dá a mediação simbólica entre o sujeito e o mundo, eles são o filtro através do qual o sujeito apreenderá a realidade e agirá sobre ela. Para o autor, o significado, enquanto parte inalienável da palavra é um fenômeno da linguagem, do discurso. Porém, uma palavra sem significado é apenas um som vazio, e como a palavra nunca se refere a um objeto isoladamente, mas a todo um grupo ou classe de objetos, o significado de cada palavra, do ponto de vista psicológico, é sempre uma generalização, um conceito, e, como toda formação de conceitos é um ato do pensamento - o significado é também um fenômeno do pensamento. “Ele (o significado) é ao mesmo tempo linguagem e pensamento porque é unidade do pensamento verbalizado” (Vygotsky, p. 10).

Na concepção de Vygotsky sobre os significados atribuídos a cada conceito há uma nítida relação entre aspectos cognitivos e afetivos do funcionamento psíquico. Isso se verifica porque

este estabeleceu uma distinção entre os dois componentes de um conceito: o significado propriamente dito e o *sentido*.

O primeiro consistiria num núcleo relativamente estável de compreensão da palavra, compartilhado pelos sujeitos que a utilizam, referindo-se então ao sistema de relações objetivas, formado no processo de desenvolvimento do conceito. “O sentido, por sua vez, refere-se ao significado da palavra para cada indivíduo, composto por relações que dizem respeito ao contexto de uso da palavra e às vivências afetivas do indivíduo” (Oliveira, 1992, p.81). O sentido atribuído a ser judeu será constituído por cada sujeito de forma dinâmica, fluida e complexa. Ele é a unificação de todos os fatos psicológicos que despertam na consciência de cada sujeito, estando, portanto entrelaçado de conteúdos intelectuais, vivenciais e afetivos.

O conceito de *judeu*, por exemplo, pode ter o significado objetivo para a tradição judaica de que é judeu aquele que tenha nascido de mãe judia ou se convertido ao judaísmo. Porém, muitas coletividades judaicas atribuem significados diferentes ao *ser judeu*. Além disso, ser judeu pode ter um sentido único para cada sujeito que se identifica como judeu. Veremos a seguir diferentes significados atribuídos culturalmente à identidade judaica.

## 2.2 Identidade judaica: uma abordagem histórico-conceitual

Tradicionalmente, “é judeu aquele que tenha nascido de mãe judia ou se convertido ao judaísmo. O termo judeu se referia originalmente aos judaítas, os habitantes do Reino do Sul de Judá levados ao cativeiro em 586 AC e posteriormente atribuído aos seguidores da religião judaica e aos hebreus por etnia, em geral” (Unterman, 1992 p.140). É possível documentar 4.000 anos de história do povo judeu.<sup>11</sup> Porém não é a intenção descrevê-la e documentá-la nesta dissertação. Contudo, a temática da identidade judaica está intrinsecamente ligada a essa história. A identidade judaica, como toda e qualquer identidade, apresenta características e questões diferentes em cada época e contexto histórico.

Para o historiador Paul Johnson (1989), Abraão foi o fundador da nação hebréia e da cultura religiosa hebraica e, também, o primeiro patriarca do povo judeu, pois ele estabelece o pacto com Deus e a doação da terra, inaugurando, assim, a crença em um Deus único, ligado a um povo em particular.

No antigo Israel, ser judeu significava praticar a religião judaica. Para o Filósofo Moses Mendelssonhn<sup>12</sup>, o judaísmo antigo era constituído por três grandes conjuntos de “regras”. A primeira, referia-se às doutrinas e proposições sobre Deus, seu governo, e sua providência. A segunda, referia-se a verdades históricas, ou informações sobre o futuro do mundo e dos homens, sobretudo o destino dos fundadores da nação e do reconhecimento destes ao verdadeiro Deus. Esta lei impunha aos seus “súditos” a obrigação de construir uma nação dedicada e obediente a este Deus. E, por último, as leis, regras e preceitos ao modo de vida dessa nação, que garantiria, a cada um de seus membros, chegar à felicidade nacional e à felicidade pessoal.

---

<sup>11</sup> Uma completa historiografia dos Judeus foi feita pelo historiador Paul Johnson em *A História dos Judeus*, tradução de Carlos Alberto Pavanelli- Rio de Janeiro: Imago, 1989

<sup>12</sup> CF. SORJ Bernardo, GRIN Mônica (orgs) *Judaísmo e modernidade: metamorfose da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1993



Mendelssonhn argumenta que a nação e a religião não eram apenas ligadas, mas representavam uma só coisa: “A relação do homem com a sociedade e a relação do homem com Deus uniam-se num ponto e não podiam entrar em conflito. Deus, o criador e conservador do mundo, era, ao mesmo tempo, o rei e o administrador dessa nação” (1993. p. 89)

É, porém, necessário dizer que o antigo Israel viveu quase toda sua história em conflito, pois se situava entre os dois grandes impérios dos vales do Eufrates e do Nilo. O historiador Salo Baron (1974) coloca que foi apenas entre 1200 e 900 a.C que o conflito entre o Egito e Assíria–Babilônia se acalmou. Foi durante estes três séculos que as tribos israelitas criaram bases firmes religiosas e culturais neste país.

Na época em que Israel foi dominado pelo Império Greco-romano, a identidade judaica ainda se sustentava pela prática religiosa e pelo conjunto de regras e preceitos sobre higiene, dieta, descanso e ainda uma concepção de mundo própria dos ensinamentos judaicos, que é chamada de *Halachá*<sup>13</sup>. Considerar-se judeu significava viver conforme estas leis e respeitar a Deus acima de tudo. Nesta época, existia um modo de vida judaico constituído pela religião, pelas leis dietéticas e pelos rituais, que constituíam fronteiras claras e perceptíveis àqueles que não pertenciam à coletividade judaica.

A grande dispersão judaica, ocorrida com a queda de Jerusalém e a destruição do segundo templo sagrado em 70 d.C pelos romanos, trouxe a condição de exílio para os judeus, que se espalharam pelo mediterrâneo e, mais tarde, pela Europa. Os judeus que migraram para a península Ibérica foram chamados de *Sefaradita* (que significa Espanha) e aqueles que migraram para o centro e o leste da Europa foram nomeados *Aschenazita* (que significa Alemanha). Então, inevitavelmente, a relação de nação com religião como algo uno na identidade judaica foi alterada.

Durante os últimos dois milênios de dispersão, a identidade judaica foi sendo construída por duas forças: uma interna à comunidade judaica, constituída pela cultura, organização social e pela religião; e outra externa, que se constituiu pela força “anti-judaica”, através da perseguição caracterizada pelo anti-judaísmo cristão (que acusava os judeus de serem incrédulos a Jesus), e mais tarde pelo anti-semitismo moderno. Baron argumenta que:

---

<sup>13</sup> Halachá - palavra que construída sobre a raiz do verbo caminhar significa caminho de vida e é traduzida como lei, que além das regras, inclui elementos de ética e de concepção de mundo.

“Os acontecimentos das últimas três décadas demonstraram claramente, tanto para os judeus como para os não-judeus, a que ponto a história judaica tem dependido de desenvolvimentos exteriores a ela” após o massacre dos judeus na Europa devido ao nazismo da segunda grande Guerra isso parece ficar ainda mais claro. (Baron 1974, p.55)

Durante todo o medievo, as culturas que circunscreviam as comunidades judaicas européias foram a muçulmana e a cristã, sendo a cristã responsável pela disseminação do pensamento e das ações anti-judaicas. Segundo Paul Johnson, os cristãos medievais adotaram a expulsão como solução final para o “problema judaico”. Em diferentes lugares da Europa era permitido atacar os judeus e capturar seus bens:

“Em Torino tinham eles, na primeira precipitação de neve do inverno, o direito de bombardear os judeus com bolas de neve se não pagassem um preço de vinte e cinco ducados; em Mantua, a “pena” era doces e papéis para escrever; em Pádua um frango gordo. Em Pisa na festa de Santa Catarina, os estudantes punham os judeus mais gordos na balança, aqueles que pudessem encontrar, e multavam a comunidade pelo peso dele em doces...” (Johnson, 1989: p.216)

Contudo, não é possível fazer uma análise apenas dos fatores externos que constituíram a identidade judaica, pois, se os judeus fossem apenas objetos assujeitados da história geral de outras nações, seria impossível que esses tivessem sobrevivido aos massacres da inquisição, aos *progroms*<sup>14</sup> russos, ao holocausto e ainda a todas as outras hostilidades dos exílios forçados. Neste sentido, só é possível analisar a construção da identidade judaica dialeticamente.

“Poder-se-ia inclusive sugerir que toda a história judaica, particularmente durante os últimos dois milênios de Dispersão, foi essencialmente o resultado de pressões internas e externas conflitantes. Nos casos de maior emergência, tais como exílios forçados, conversão em massa ou massacres, a resultante moveu-se para mais perto da linha externa. Tempos mais pacíficos ou normais ofereceram um espaço bem maior para a manifestação da vontade de sobrevivência do povo” (Baron, 1974: p.55)

---

<sup>14</sup> Nome dado aos massacres organizados.

Assim, durante toda a idade média, a cultura cristã definia os judeus como um povo à parte, e deste modo estabeleceu leis que garantiam a separação dos judeus da sociedade maior. A comunidade judaica, por sua vez, apropriou-se desta condição social como forma de preservar sua identidade. Os judeus viviam em comunidades fechadas: casavam-se entre si, preservavam suas tradições, seus ritos e modo de vida.

Na idade média tardia, o gueto foi uma instituição imposta pelas autoridades civis e religiosas, ou solicitada como medida de proteção pelos próprios judeus. O gueto teve sua formação a partir de 1500 na Europa ocidental, enquanto na Europa oriental os judeus viveram por séculos em aldeias separadas nomeadas por estes de *shtetels*<sup>15</sup>. Deste modo, a identidade judaica tinha seu lugar “seguro” dentro destas fronteiras, de forma que nestas coletividades as tradições de cada família não entravam em conflito com a sociedade como um todo. O gueto, o *shtetel*, a família e a tradição significavam demarcações radicais de fronteiras com a sociedade maior e delimitavam uma identidade bastante precisa em relação à sociedade em que habitavam.

A questão da identidade judaica começa a mudar de figura junto ao advento da modernidade<sup>16</sup>. Três fatores são cruciais para entender esta mudança nas características e definições do que é ser judeu: as novas formas de Estado, particularmente os democráticos; o anti-semitismo; o sionismo<sup>17</sup> e o resultado deste, a construção do Estado de Israel.

Com a construção dos novos Estados modernos e as idéias iluministas, a emancipação dos judeus tornou-se necessária, pois o Estado democrático só poderia ser estabelecido com o princípio de igualdade. Desta forma, a Europa ocidental e os países anglo-saxônicos começaram a adotar leis que fossem ao encontro dos pressupostos iluministas - que visavam uma igualdade entre os homens. Para a adoção destes pressupostos era necessário que as diferenças religiosas, lingüísticas e culturais fossem minimizadas e, portanto, os homens fossem iguais perante a Lei.

---

<sup>15</sup> Um ótimo exemplo para visualizar o que era um shtetel é o filme “Um Violonista no Telhado” (1971) do diretor Norman Frederick Jewison.

<sup>16</sup> O conceito de Modernidade foi caracterizado por Weber como um processo crescente de “racionalização intelectualista” intimamente ligado ao processo científico que levava ao “desencantamento do mundo”. Considere-se que Modernidade tem seu período datado historicamente com a Revolução Francesa.

<sup>17</sup> O sionismo é um movimento de “retorno” iniciado durante os últimos anos do século XIX na Europa, que afirmava que o único modo pelo qual os judeus poderiam escapar da perseguição étnica era pela volta à sua antiga pátria – Sion, a terra de Israel. Os judeus sempre invocaram o retorno a Sion em suas preces diárias. O sionismo visava a um renascimento nacional do povo judeu em seu lar ancestral, após quase dois mil anos de exílio. O termo “sionismo” foi cunhado em 1885 pelo escritor judeu vienense Nathan Birnbaum e Sion é um dos nomes bíblicos de Jerusalém

Assim como outras mudanças, a emancipação dos judeus teve um caráter ambíguo para estes, pois ao mesmo tempo em que os judeus adquiriram a possibilidade de ser tratados como iguais perante o Estado, era necessário, para isso, deixar para trás a vida em fronteiras fechadas. A escolha religiosa e a manutenção da tradição deveriam ser uma escolha individual e, principalmente, privada. A ambigüidade, segundo Baron (1974), surge porque, na prática, a emancipação dos judeus não poderia ser a emancipação para uma humanidade abstrata e sim para um nacionalismo local. “Em outras palavras, os judeus não iriam tornar-se simplesmente homens, mas especificamente franceses, ingleses, alemães e assim por diante” (p.154). Nesta mesma argumentação, Sartre, em “A questão judaica” (1968), apresenta a complexidade e a incoerência que os Estados democráticos apresentaram como solução para o “problema judaico”:

“A tendência que notamos no democrata, para suprimir pura e simplesmente o Judeu em favor do *homem*. Mas o *homem* não existe: há judeus, protestantes, católicos; há franceses, ingleses, alemães; há brancos, pretos, amarelos. Trata-se, em suma, de aniquilar uma comunidade “espiritual” baseada nos costumes e nas afeições em prol de uma coletividade nacional” (Sartre, 1968 p.83)

Desta maneira, o nacionalismo ocidental trouxe aos judeus a igualdade e a libertação do gueto, no entanto, para isso, os judeus deviam ter lealdade para com os Estados em que se encontravam territorialmente<sup>18</sup>. Isso significou para muitos judeus a assimilação da cultura local e o total desvinculamento da tradição e da religião judaica. Desta forma, é possível concluir que a emancipação dos judeus não significou tratá-los como “iguais”, pois tratá-los como iguais seria possibilitar a estes o direito à diferença.

É importante ressaltar que em cada país europeu, as leis e as atitudes para com os judeus tinham suas particularidades. Em alguns casos, os judeus não eram considerados integrantes da nação que habitavam, mas como uma nacionalidade judaica independente.

Para alguns judeus, a emancipação judaica dentro dos nacionalismos europeus só poderia acontecer se a cultura judaica, a tradição e a religião, ou seja, a identidade judaica fosse

---

<sup>18</sup> Em um debate sobre a igualdade judaica, na assembléia nacional francesa, o Conde Clermont- Tonnère conclui seu apelo favorável a ela exclamando que , se os judeus se recusassem a tornar-se franceses deveriam ser banidos da França. (Baron, 1974. p. 154)

sacrificada. Theodor Herzl<sup>19</sup> e Moses Hess<sup>20</sup> fundaram como proposta para solucionar este problema um “nacionalismo judaico” que foi nomeado *sionismo*. O sionismo proposto por Theodor Herzl e pelo congresso sionista, que teve seu primeiro encontro em Basileia, na Suíça, sob a presidência de Theodor Herzl em 1897, propunha um Estado judeu socialista, com uma cultura judaica, porém laico. A atitude laica dos políticos sionistas foi bastante questionada pelos rabinos e judeus religiosos que alimentavam a esperança de voltar à “terra prometida” apenas quando o messias chegasse.<sup>21</sup>

Além das divergências entre os judeus laicos e religiosos, o sionismo não foi, e ainda não é algo aceito por todos os judeus. Alguns judeus emancipados e, portanto, integrados à cultura européia, nunca foram a favor de um estado judeu. As inúmeras posições sobre o sionismo refletem as características de um coletivo heterogêneo que define a identidade judaica por questões diferentes que incluem a etnia, a religião, nação, valores e tradição.

Sob o impacto da emancipação e dos novos Estados, a identidade Judaica começa tomar um caráter diferente da época Medieval e da Antigüidade. As antigas formas de anti-semitismo (que se caracterizavam, sobretudo, pelo anti-judaísmo cristão e pelas acusações que condenavam os judeus por terem renegado Cristo como messias, assim como condenavam os judeus por terem matado Cristo) recaem sobre outras inúmeras características que foram naturalizadas como judaicas. Neste sentido, o anti-semitismo moderno se sustenta em uma lógica racial onde os judeus começam a ser percebidos como uma raça<sup>22</sup> inferior. O anti-semitismo racial foi ganhando adeptos em quase toda a Europa, junto com a idéia da “raça judaica”, que continha

---

<sup>19</sup> Theodor Herzl (binyamin Zeev; Budapest 1860-194) foi o fundador do sionismo político e da organização mundial sionista)

<sup>20</sup> Moses Hess, (1812-1875) fundador do sionismo socialista e precursor do moderno sionismo.

<sup>21</sup> As divergências entre judeus laicos e religiosos aparecem ainda mais forte hoje, nos conflitos sociais internos ao Estado de Israel.

<sup>22</sup> A idéia de raça jamais pode ser aplicada aos judeus, apesar de raça ser um conceito que não é mais utilizado pelas ciências humanas em geral, mesmo se, utilizarmos os conceitos antigos que se fundamentavam em argumentos biológicos, os judeus nunca tiveram características físicas que pudessem servir para reconhecê-los.

características tidas como imutáveis fixas e naturais. Outra faceta do anti-semitismo é aquela que acusa os judeus de uma conspiração para dominar o mundo economicamente.<sup>23</sup>

O anti-semitismo moderno teve grande influência na constituição das identidades judaicas contemporâneas. A não aceitação e a discriminação por parte de uma cultura maior desencadearam uma forte tendência de afirmação desta identidade por alguns judeus. Por outro lado, o anti-semitismo induziu muitos judeus a recusarem a aproximação com o judaísmo e a procurarem casar com pessoas de outra cultura, mudarem de sobrenome, não manterem nenhuma das tradições ou qualquer traço pelo qual o “outro” pudesse reconhecê-los como judeus. Isto, por muitas vezes, foi encadeado pelo medo da perseguição e da morte.

Com a ascensão de Hitler no poder em 1933, o partido nazista anunciou novas leis que institucionalizavam o anti-semitismo racial. Através das leis de Nuremberg, foram retiradas as cidadanias dos judeus alemães, bem como a maioria de seus direitos políticos, além da proibição de que eles tivessem relações sexuais com pessoas de "sangue ariano". O Estado nazista e as leis de Nuremberg foram cruciais para as mudanças na definição do que é “ser Judeu” e, por consequência, na identidade judaica, pois para as aplicações das leis, era preciso definir o que é um judeu.

O Estado nazista não definia alguém como judeu por suas crenças religiosas e práticas culturais. Em vez disso, qualquer um que tivesse um dos quatro avôs com sobrenome judeu era definido como judeu, independentemente da própria identificação dos sujeitos à cultura judaica. Muitas gerações de alemães que já não praticavam a tradição e a religião judaica foram definidas como judeus e levadas aos campos de concentração.

Após o massacre de 6 milhões de judeus nos campos de concentração europeus, definir o que é “ser judeu” passou a ser algo ainda mais complexo. Primeiro, porque foi colocado em ato histórico o não pertencimento dos judeus a nação alguma. Neste sentido, é demasiadamente claro

---

<sup>23</sup> O maior exemplo disto aconteceu na Rússia, em que a idéia de uma conspiração judaica acarretou na produção de uma falsificação literária chamada *Os Protocolos dos Sábios de Sião*. Este livro foi escrito pelos conselheiros do Czar Nicolau II, com o intuito de parecer escrito pelos judeus. O conteúdo do livro simula ser o relatório apresentado aos seus pares pelo expoente de uma organização judaica secreta, cujo fim último é o domínio do mundo pelos judeus. Até hoje este livro é editado e usado para a propaganda anti-semita. Para saber mais sobre o assunto ver: Anatol Rosenfeld (1982).

que não há como os judeus se reconhecerem como parte de uma nação que os extermina. Muitos judeus que se diziam alemães, italianos, franceses e outras nacionalidades, após a Segunda Guerra Mundial deixaram de se apresentar com tal.

O filósofo francês Jean-François Lyotard define de forma muito assertiva a relação da Europa para com os judeus:

“O que existe de mais real nos judeus reais, é que a Europa, ao menos, não sabe o que fazer com eles: cristã, ela exige que se convertam; monárquica, expuls-os, republicana, integra-os; nazista extermina-os. Os “judeus” constituem o objeto do não lugar de onde os judeus, em particular são feridos realmente” (Lyotard, 1994. p.11).

Depois do Holocausto, a própria identificação, em semelhanças e diferenças, dos sujeitos judeus com o judaísmo e o olhar da sociedade maior sobre esta identidade, sem dúvida, mudou radicalmente. O sociólogo Bernardo Sorj (1993) argumenta que o Holocausto destruiu parte da base social e muitos argumentos dos judaísmos modernos: a ideologia de igualdade, liberdade e fraternidade foi rapidamente negada por forças políticas capazes de mobilizar sentimentos xenófobos e o terrorismo de Estado. Para Sorj:

“O judeu pós holocausto vive como um ser dividido entre a identificação com o conjunto da sociedade e a consciência de poder ser cassado a qualquer momento em seus “privilégios”, entre a vontade de integração e participação social e a consciência de que sua sobrevivência depende, em última instância, de sua capacidade de autodefesa” (1993, p.13)

Sendo assim, o genocídio que os judeus viveram na Europa fez com que os sobreviventes do holocausto e outras coletividades judaicas que não sofreram na pele o impacto nazista (como as norte-americanas) se posicionassem fortemente a favor de um Estado judeu e do sionismo. Deste modo, quando a Segunda Guerra terminou e as informações sobre a dimensão do holocausto chegaram ao conhecimento da opinião pública e da comunidade Internacional, a O.N.U. como

“providência” para a “questão judaica” apoia a criação do Estado de Israel<sup>24</sup> em 14 de maio de 1948<sup>25</sup>.

O Estado de Israel tem inúmeros significados para a construção das identidades judaicas contemporâneas, e teve um papel fundamental na recuperação da cultura judaica que tinha sido destruída pelo Holocausto. Sorj (1993) argumenta que:

“O sionismo e os colonos de Israel fizeram um esforço descomunal para criar uma nova cultura judaica em novas bases, seculares, que desconhecia praticamente os dois mil anos de exílio-apresentando-o como um período puramente negativo de perseguições e humilhações-, enfatizando o período bíblico até o segundo templo e as dimensões do ciclo natural e agropastoril das festividades religiosas. A estes aspectos se agregou, após o Holocausto, a ênfase em Israel como ultimo baluarte contra o anti-semitismo e de garantia da segurança física dos judeus, aspecto que, paradoxalmente, foi reforçado pelo conflito com o mundo árabe”. (1993 p.13)

Após o Holocausto e a construção do Estado de Israel, novas questões passaram a permear a construção desta identidade: Qual a postura dos judeus da diáspora diante do Estado de Israel? Que políticas que o povo judeu deve adotar diante desta nova possibilidade de nação? Quais os parâmetros da construção da identidade judaica pós-holocausto? Para compreender estas questões abordarei conceitos sobre as diversas formas de “ser judeu atualmente”. Em uma revisão conceitual sobre o tema, diferentes elementos aparecem como definidores de identificações, em semelhanças e diferenças, que constroem esta identidade.

---

<sup>24</sup> As emigrações para a antiga Palestina, que desde 1917 era controlada pelos Britânicos e para o atual Estado de Israel já estavam acontecendo desde o final do século XIX. A fundação do primeiro Kibutz (colônia agrícola socialista) e da cidade de Tel Aviv (como primeiro núcleo judaico moderno em Israel) aconteceu na primeira década do século XX ainda sob o mandato Britânico.

<sup>25</sup> Para saber mais sobre a criação do Estado de Israel, a partilha e as resoluções da O.N.U ver Howard Sachar em: A History of Israel: From the Rise of Zionism to our time. New York: Alfred A. Knopf, 1979.



## **2.3 Judaicidade : as varias formas de sentir “ser judeu”**

Definir o que é o judaísmo e o que é ser judeu é o ponto nodal que está no bojo das discussões contemporâneas sobre identidade judaica. Nenhuma das categorias sociológicas como religião, etnia, nação e raça, consegue possibilitar uma compreensão exata do que é ser judeu. Para o rabino brasileiro Nilton Bonder (2001, p. 13), “a complexidade do judaísmo está em ser um pouco de tudo o que não é: não é religião, não é filosofia, não é cultura, não é etnia, não é estado e não é terra. É tudo ao mesmo tempo”.

Atualmente, “ser judeu” possui múltiplas conceituações que de algum modo abrangem inúmeras características que constroem essa identidade. Os pontos principais da constituição desta identidade e que tradicionalmente são utilizados para definir alguém como judeu são a adesão às práticas religiosas, a ligação com a história e a cultura judaica, a afirmação da etnicidade e o vínculo ao Estado de Israel. Deste modo, podemos perceber que a etnia, a nação, a religião, a memória e a cultura constituem uma trama complexa na construção desta identidade.

### **2.3.1 Religião**

A tradição judaica advinda da *Halachá* reconhece como judeus todos aqueles que nasceram filhos de mãe judia ou se converteram ao judaísmo. Essa definição tradicional aparentemente simples engloba inúmeros aspectos. Os judeus, assim como qualquer outro coletivo, não são uma homogeneidade e a definição do que é ser judeu é contestada por diferentes correntes do judaísmo contemporâneo. Dentro das práticas religiosas, que caracterizam uma das facetas da identidade judaica contemporânea como vinculação à religião, há tres diferentes movimentos, que também se dividem dentro deles: Ortodoxo, Reformista (Liberal), e Conservador.

Para os ortodoxos, a religião judaica é o conjunto de leis orais e escritas advindas da revelação de Deus a Moisés. Os judeus ortodoxos acreditam que a *Torá*<sup>26</sup> (o Pentateuco) foi transmitida a Moisés, diretamente de Deus e ensinada ao povo. Os ortodoxos respeitam todas as doutrinas, estatutos e mandamentos (as 613 *mitzvot*<sup>27</sup>) contidos na *Torá* assim como a legislação desenvolvida no *Talmud*<sup>28</sup> e codificações posteriores. Possuem um regime cotidiano sistemático de oração, de estudo da *Torá*, simbolismo religioso, ritos, cerimônias, costumes populares e seguem as leis dietéticas *Kashruth*<sup>29</sup> rigorosamente. Os serviços religiosos são realizados em hebraico, podendo, no entanto, os sermões e as leituras complementares serem feitos em qualquer língua. Nas sinagogas, as mulheres sentam-se separadas dos homens. (Rosenberg 1992).

O movimento reformista (liberal) teve duas matrizes: uma baseada na conferência da reforma Rabínica de Frankfurt em 1845, e outra em 1875 nos Estados Unidos<sup>30</sup>. Os movimentos de reforma fazem parte do contexto histórico da modernidade, pois, com a “emancipação” dos judeus, as coletividades judaicas “separadas” da sociedade maior deixaram de existir, e, por consequência, guardar o *shabat*<sup>31</sup>, as leis dietéticas, o regime diário de orações e o estudo da *Torá* se tornaram incongruentes aos modos de vida das nações em que os judeus haviam se estabelecido. Esse movimento teve como objetivo transformar o judaísmo em uma idéia judaica em que os preceitos, mandamentos, e ações diárias da religião não fossem a condição para a fé. Os judeus reformistas não acreditam que a *Torá* foi escrita por deus e, sim, redigida

---

<sup>26</sup> Os cinco livros de Moisés são os textos principais do judaísmo, de onde advêm as doutrinas e os preceitos judaicos.

<sup>27</sup> Plural de *Mitzva* Preceitos religiosos que seguem os judeus ortodoxos. Segundo a codificação de Maimônides, são 613 as *mitzvot* que está obrigado a respeitar um judeu ortodoxo.

<sup>28</sup> *Talmud*: Conjunto de tratados que regulamentam a vida do homem judeu. Contém as leis e a legislação rabínicas que se referem aos ritos, às cerimônias, aos costumes e também ao direito civil e criminal. O *Talmud* é composto da *Mishná*, corpo central, código das Leis Oraís, e da *Guemará*, corpo periférico, discussão e comentário destas. Existem dois conjuntos de tratados, o da Babilônia e o de Jerusalém; o primeiro é considerado o mais completo.

<sup>29</sup> Um alimento *Kasher* é aquele próprio para ser comido segundo as leis da tora. As leis dietéticas aparecem distribuídas em quatro categorias: leis que se referem à carne, aves e peixes; leis que se referem à proibição da mistura de carne com leite; leis que se referem ao vinho e a produtos de suco e de uvas; leis que se referem à páscoa judaica.

<sup>30</sup> É possível obter os textos dos principais rabínos do movimento de reforma no livro: SORJ Bernardo, GRIN Mônica (orgs) *Judaísmo e modernidade: metamorfose da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1993.

<sup>31</sup> Sábado, dia de descanso para os judeus.

separadamente por diversas fontes e, depois, compilada. De acordo com Rosenberg (1992, p. 146): "O objetivo dos reformistas era conservar fiéis ao judaísmo as pessoas que procuravam um modo mais moderno e racional de tratar os problemas, e que não encontravam mais sentido ou inspiração nos antigos padrões de prática e fé". Nas sinagogas reformistas, homens e mulheres sentam-se juntos, as orações são mais curtas e feitas na língua nativa, em vez de hebraico. As roupas rituais especiais para os judeus foram parcialmente abolidas, bem como as restrições dietéticas. Muitos rabinos reformistas oficializam casamentos entre judeus e não-judeus que não querem se converter e conferem a identidade judaica aos filhos de mães não-judias e não convertidas, desde que os seus pais os criem dentro do judaísmo. (Rosenberg 1992).

O *movimento conservador* nasceu da tensão entre os ortodoxos e os reformistas. Aceitam as leis judaicas, mas acreditam que estas leis podem se modificar e se adaptar. O movimento conservador acredita que a vida é contínua e as que condições mudam incessantemente, exigindo reinterpretção e ajustamento. Discorda daquilo que considera como a submissão incondicional dos ortodoxos à autoridade da Lei da Torá. Procura "realizar uma síntese entre o judaísmo como religião e cultura judaica e as aspirações nacionais judaicas. Nas sinagogas conservadoras as mulheres podem sentar-se com os homens e podem ser ordenadas como rabinas, além de poderem ser consideradas na contagem do *minyan*<sup>32</sup>. É permitido o uso do carro no *Shabat* para ir à sinagoga e voltar dela. Difere, no entanto, da reformista por não celebrar casamentos mistos e não aceitar como judeus, filhos de mães não-judias. Consideram obrigatória a circuncisão e a observância das leis dietéticas" . (Rosenberg 1992).

### 2.3.2 Para além da Religião

Apesar da religião ser vista como aspecto principal da identidade judaica, ela não pode ser o único parâmetro para a aproximação de um sujeito com o judaísmo. A ligação com o território

---

<sup>32</sup> *Mynian*: quórum de dez adultos do sexo masculino necessários para a leitura pública da *Torá* ou para orações coletivas

de Israel é outro parâmetro desta identificação. A relação dos judeus com o território de Israel é datada desde as escrituras Bíblicas: Israel é considerado a “terra prometida” por Deus a Abraão, Isaque e Jacó (Israel), e é também a pátria ancestral do “povo” judeu. Essa promessa pode ser vista durante inúmeras passagens da *Torá*:

“E eis que o SENHOR estava em cima dela, e disse: Eu sou o SENHOR Deus de Abraão teu pai, e o Deus de Isaque; esta terra, em que estás deitado, darei a ti e à tua descendência”.(Gênesis 28, 13). “E disse-lhe Deus: O teu nome é Jacó; não te chamarás mais Jacó, mas Israel será o teu nome. E chamou-lhe Israel”.(Gênesis 35, 10). “Disse-lhe mais Deus: Eu sou o Deus Todo-Poderoso; frutifica e multiplica-te; uma nação, sim, uma multidão de nações sairá de ti, e reis procederão dos teus lombos;” (Gênesis 35, 11) “E te darei a ti a terra que tenho dado a Abraão e a Isaque, e à tua descendência depois de ti darei a terra”.(Gênesis 35, 12)

Os judeus são considerados os descendentes das doze tribos de (Jacó) Israel. Os religiosos acreditam que Deus prometeu a terra que hoje é chamada de Israel para o povo judeu, e, sem dúvida, essa crença é uma das razões da forte ligação do povo judeu com o território de Israel. Na religião judaica, todas as rezas são realizadas em direção a Jerusalém, e nas grandes festas judaicas as rezas sempre acabam com a frase: “ano que vem em Jerusalém”. Voltar a Israel sempre foi uma esperança de retornar a terra santa para os religiosos. Para os não religiosos, o Estado de Israel também é de suma importância, pois significa um lugar onde os sujeitos judeus poderiam ter uma segurança física. Ou seja, mais uma vez podemos constatar diferenças nas motivações desta comunidade. Por um lado, Israel representa um lugar onde a cultura e a tradição judaica pode estar viva, ou seja, um lugar para a religião judaica; por outro lado, representa um lugar em que os sujeitos judeus não serão massacrados e perseguidos pelo anti-semitismo. Salo Baron cita Ahad Haam para apresentar essa diferença em relação ao Estado de Israel pela dicotomia de oriente/ocidente:

“No Ocidente, trata-se do problema dos judeus; no Oriente, do problema do judaísmo. O primeiro diz respeito ao indivíduo; o segundo, a toda nação. O primeiro é sentido por aqueles judeus que possuem uma educação européia; o segundo pelos judeus que tiveram uma educação judaica. O primeiro é um produto do anti-semitismo, e dele depende para sua existência; o segundo é o produto natural de um vínculo autêntico com uma cultura várias vezes milenária”. (Ahad Haam apud Baron 1979, p.362)

Essa relação dos judeus com o Estado de Israel se apresenta de várias maneiras: as coletividades judaicas de toda diáspora incentivam, através de intercâmbios, que todo judeu visite pelo menos uma vez Israel. Além disso, a todo judeu é oferecida a chance de migrar para Israel. Anita Brumer (1994), em seu estudo sociológico sobre os judeus residentes no Rio Grande do Sul, mostra que 55, 6% dos entrevistados com mais de 41 anos já foram pelo menos uma vez a Israel.

Outro fator importante de vinculação ao judaísmo é o de etnicidade. De acordo com Barth um grupo étnico se caracteriza por: 1- perpetuar-se biologicamente de modo amplo. 2- compartilhar valores culturais fundamentais, realizado em patente unidade nas formas culturais, 3- constituir um campo de comunicação e interação, 4- possuir um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo. (Barth, 1998.p.189-190). O caráter de identidade étnica dado ao povo judeu deve-se, em última análise, à razão de que os sujeitos judeus, apesar da diáspora, da incorporação de novos elementos culturais e religiosos, e dos casamentos mistos que sempre aconteceram, continuam a transmitir de geração em geração os valores culturais e históricos da tradição judaica. Além disso, os judeus se organizam, em várias cidades, em associações e comunidades que interagem entre si (é o caso das agências judaicas em cada país) constituindo um campo de comunicação e interação que, muitas vezes, incluem conteúdos e práticas culturais não relacionados necessariamente à religião judaica. Pode-se dizer que a última proposição de Barth como característica de um grupo étnico cabe também aos judeus, pois todo indivíduo que nasce de mãe judia é identificado dentro do grupo como judeu. Por outro lado, a sociedade ocidental também sempre identificou os sujeitos pertencentes a este grupo: o anti-semitismo é uma das facetas da identificação dada aos judeus fora do grupo judaico.

Dentre as diversas formas de ligação com o judaísmo, ainda há aqueles sujeitos que se vinculam pelo próprio passado histórico do povo “judeu”, pela tradição, pela língua hebraica, pelo misticismo da cabala, ou seja, pela cultura judaica. Estes sujeitos não necessariamente apresentam um vínculo com as coletividades judaicas ou com práticas religiosas.

Conforme a *Halachá*, há ainda aqueles judeus que fazem parte da “população” judaica apenas porque nasceram filhos de mãe judia. Dessa maneira, existe a possibilidade de um sujeito

ser judeu sem ter nenhum vínculo com o coletivo judaico, a tradição, a cultura, a religião ou ao Estado de Israel. Este foi o caso de muitos sujeitos exterminados pelo governo de Hitler, que apesar de não terem uma ligação com o judaísmo eram identificados como judeus pelo olhar externo.

Apesar destas formas serem as tradicionais modalidades de identificação e auto-identificação, em semelhanças e diferenças com o judaísmo, é possível perceber ainda outras possibilidades de definição das identidades judaicas, o que gera uma diversidade de coletivos e sujeitos, cada um deles caracterizado por diferentes combinações em relação à “ser judeu”. A complexidade de definição do que é ser judeu levou muitos intelectuais a pensarem sobre a “questão judaica”. A seguir, apresentaremos algumas reflexões de estudos sobre o tema.

### **2.3.3 Outras considerações sobre ser Judeu**

Alain Finkielkraut, em “O judeu imaginário”, diz que considerou por muito tempo a identidade judaica como um suceder de tragédias e coloca como tese que a identidade judaica é uma identidade de memória, “porque se há efetivamente na “judeidade” uma exigência, esta não deve ser pensada em termos de identificação, mas de memória” (1981, p.45).

É esta categoria de judeu imaginário que faz com que muitos judeus, que são desprovidos de judaísmo no que concerne à religião, à ética e à fé, afirmem uma identidade judaica publicamente com fervor e orgulho. Esta categoria de judeu imaginário, sem judaísmo algum, é apontada por Alain Finkielkraut em “O judeu imaginário” como uma segurança contra a angústia:

“ Yo vivia bien, sin duda, pero disponía de un remedio contra la angustia que engendra el exceso de seguridad: era judío. El cavario sufrido por mi pueblo conferia a mi vida presente un prestigio y una belleza que habria sido totalmente incapaz de encontrar en mi evolución” (1981 p.16)

Barylko, em seu livro “*Crise e pensamento judeu*” (1983), também faz a pergunta: por que ser judeu quando não se tem nada de judaísmo, nem muito menos se pretende ter? A resposta

encontrada pelo autor é que ser judeu é uma maneira de ser distinto, de ter algum prestígio, certo elo de importância, ser singular e deste modo safar-se de se apagar dentro das grandes massas que ameaçam toda a existência pessoal.

Sartre, em seu livro *“Reflexões sobre o Racismo”*(1995), aponta a importância do anti-semitismo na constituição da identidade judaica. Para o filósofo, “ser judeu” não se constitui pela tradição, religião e cultura judaica, mas sim por uma situação anti-semita que une os judeus.

“A comunidade judaica não é nacional, nem internacional, nem religiosa, nem étnica, nem política é uma comunidade quase histórica. O que faz o judeu é a situação concreta; o que o une a um outro judeu é a identidade de situação”. (p.83).

“O judeu é um homem que os outros homens consideram judeu: eis a simples verdade de onde se deve partir. Neste sentido, o democrata tem razão contra o anti-semita: o anti-semita é que faz o judeu”. (p.40)

Deste modo, para Sartre, o judaísmo e o “problema judaico” desapareceriam se o preconceito deixasse de existir. Ou seja, a condição para a permanência e continuidade do judaísmo é o anti-semitismo. A posição de Sartre em “A questão judaica” foi questionada por muitos teóricos judeus e não judeus. Já que ele não deu atenção para a constituição desta identidade pela força interna do coletivo judaico, e sim pela força externa a este. Porém, cabe aqui lembrar que Sartre escreveu “A questão judaica” logo após a Segunda Guerra, onde, realmente, muitos sujeitos que já não faziam parte da comunidade judaica e não estabeleciam nenhuma relação com a tradição foram mandados aos campos de concentração por serem “judeus”.

Albert Memmi, pensador tunisiano de cultura francesa, também fala da condição judaica em *situação*, termo claramente retirado da teoria sartreana. Memmi escreve, a partir de suas vivências e de seus sentimentos, o ensaio *Retrato de um Judeu*, onde fica claro que, para o autor, ser judeu é uma condição objetiva. Esta condição objetiva é, sem dúvida, uma condição dada pela situação dos judeus na diáspora, pela situação anti-semita, de modo que esta condição judaica objetiva é algo irrecusável, em que os sujeitos não têm opção de escolha. Assim como Sartre, o autor escreve seu ensaio com o “fantasma” do holocausto, situação que permeia toda sua tese:

“A gente é comunista se quiser; é sempre um ato livre, que é possível evitar se agente considera o perigo muito grande, por exemplo. A dignidade exige por certo que a pessoa continue a sê-lo na hora do perigo, mas trata-se sempre antes de tudo de uma escolha, de um ato livre e continuado. Ser judeu não é em primeiro lugar, uma escolha. Veremos que se lhe acresce amiúde uma confirmação, que lhe dá o ar de uma decisão. Mas trata-se antes de tudo de uma condição; recusar esta condição tampouco altera a situação, pois ela depende mais dos outros do que da própria pessoa. Ora, os outros entregam seus judeus, aparentemente sem maior dificuldade, espontaneamente de alguma forma, como se joga pela amurada o que se tem de menos precioso, aquilo que merece ser menos defendido. Quando uma nação vai mal, quando o mundo vai mal, sei-ou agora por toda a experiência de minha curta vida, há risco para o judeu; mesmo que a doença nada tenha a ver com os judeus. (Memmi in Guinsburg 1970 p.605)

O filósofo francês Roberto Misrahi, que escreveu *A Condição Reflexiva do Homem Judeu*, livro que foi publicado em uma coleção dirigida por Sartre, contribui e avança com a teoria de Sartre sobre “a questão judaica” na medida que procura unir, por meio da concepção dialética, a construção da identidade judaica como algo interno e reflexivo dos sujeitos judeus, assim como também considera a situação do anti-semitismo e do olhar do “outro” como constituinte desta identidade:

“Vimos, como efeito, que a autoconsciência como judeu é o resultado induzido de uma série bastante complexa de dialéticas cujo tema comum é o salto, a reflexão no sentido óptico e a cisão em dois. A partir de um estado primeiro, mínimo de judaicidade (definido pela família e pelo passado), o homem judeu, desde a emancipação, é constantemente remetido a si mesmo pelos outros, na hora em que sai de si. Tente assimilar-se ou participar das revoluções, é constantemente rejeitado como uma espuma e perpetuamente colocado na presença dos outros judeus “refletidos” pela história. O homem judeu é então, arrastado na série das dialéticas de solidariedade em que a descontinuidade da história de diversos grupos judeus confirma em sua ação e o liga, com seu consentimento, a consciência “judaica” que ele começou por assumir de si mesmo.” (Misrahi in Guinsburg 1970p.608)

Roberto Misrahi argumenta que a condição de alteridade que todo judeu da diáspora vive é a condição de uma nacionalidade dialética, ou o que poderia ser chamado de comunidade, pois é sempre uma segunda formação dentro das nações. Estas comunidades dentro de uma sociedade maior representam a possibilidade de reflexão da própria condição interna de alteridade, mas



também um espelho para a sociedade maior: a diferença que os judeus representam em uma sociedade também é a possibilidade que esta sociedade maior pode ter de refletir sobre sua própria identidade nacional. Neste sentido, Misrahi define “o ser judeu” como ação e reflexão. E são essas as condições para a constituição desta identidade:

“Na realidade, ser judeu não é pertencer abstratamente à classe dos seres judeus, nem desdobrar no ser uma parcela de substância judaica, nem mesmo ser uma substância ou uma coisa cuja essência total seria, precisamente, a judaicidade. Isto vale dizer que o ser do judeu não é, evidentemente, nem “biológico”, nem “sociológico”, nem “metafísico”: ser judeu não é *ser* uma coisa entre outras coisas, mas tampouco é *ter* uma crença entre outras crenças, por exemplo, na rigorosa unicidade de Deus, ou na rigorosa necessidade do advento da justiça. Não : ser judeu, no mundo contemporâneo e, especialmente na França, é antes de tudo “*refletir-se*” a si mesmo como judeu e, em seguida agir conforme se refletiu. A judaicidade, atualmente é o emprego prático, é a atualização, no mundo aberto dos homens, de certa forma de reflexão. O ser judeu é um ato, e este ato constitui o desdobramento efetivo de um “refletir”. (Misrahi in Guinsburg 1970 p.608).

É preciso pensar que esses parâmetros citados como constituidores da identidade judaica produzem significados e sentidos diferentes em cada sujeito, ao passo que cada sujeito se identifica de forma diferente com cada um destes aspectos, cada sujeito se *torna* judeu de uma maneira. É este percurso que pretendemos analisar nesta pesquisa.

## 2.4 Identidade Judaica no Brasil

Segundo o sociólogo Bernardo Sorj (1997), as pesquisas sobre as coletividades judaicas no Brasil ainda são escassas. O autor apresenta diversos motivos para essa escassez de estudos sobre este coletivo dentro da sociedade brasileira: o Brasil apresenta um grupo pequeno de judeus dentro da sociedade brasileira; os judeus brasileiros ocupam majoritariamente setores sociais médios sem maior peso institucional na vida nacional; inexistem centros de pesquisa, instituições ou publicações que possam ser considerados como referência intelectual e geradores de debates ou linhas de reflexão.

Ainda como explicação para as limitações de estudos sobre o modo como vivem os judeus no Brasil, Sorj apresenta como tese o baixo nível de discurso e práticas anti-semitas no Brasil, comparado com a Europa, os Estados Unidos e outros países latino-americanos como a Argentina, que convive cotidianamente com o anti-semitismo. Deste modo, o autor também mostra que os estudos sobre identidade judaica na modernidade se caracterizaram por um esforço auto-reflexivo e como resposta ao anti-semitismo, que não encontrou no Brasil condições propícias para seu desenvolvimento. Para o autor, o racismo particular do brasileiro seria a ideologia do branqueamento marcado por uma sociedade hierárquica de desigualdades sociais e racistas no que diz respeito aos negros e aos índios. Sendo assim, o judeu brasileiro também fazia e, ainda faz parte da sociedade branca, e, portanto, poderia contribuir com o “branqueamento” da sociedade brasileira<sup>33</sup>. (Sorj, 1997).

No entanto, Sorj apresenta como tese que o Rio Grande do Sul, por ter uma composição étnica predominantemente europeia, com forte tradição localista, apresenta uma dinâmica judaica diferente do sudeste, nordeste e norte, pois a sociedade daquele estado valoriza a reflexividade étnica e é, também, o lugar onde o anti-semitismo é mais forte dentro da sociedade brasileira.

Contrapondo a tese de Bernardo Sorj sobre o baixo índice de anti-semitismo no Brasil, temos o estudo da historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro (2003), que faz um mapeamento dos discursos e práticas anti-semitas no Brasil de 1500 até os tempos atuais. A historiadora argumenta que o Brasil acompanhou todos os discursos e práticas anti-semitas da Europa. Começando pelo anti-judaísmo de caráter teológico, herdado da península Ibérica e caracterizado pelo mito da pureza de sangue cristão, passando pelo período da inquisição portuguesa até o anti-semitismo moderno que, no Brasil, teve seu ápice na era Vargas e Dutra, que adotaram politicamente estratégias e circulares secretas que proibiam a imigração de judeus para o Brasil. Tucci Carneiro descreve o anti-semitismo contemporâneo pela formação de gangues de *Skinheads* que exaltam Hitler e instigam o ódio aos judeus, negros, homossexuais e nordestinos; publicações brasileiras de obras revisionistas que negam o Holocausto; visões da extrema direita e de esquerdas mal formadas que associam o sionismo ao racismo e acusam os judeus de terem um projeto imperialista para dominar o mundo.

A presença judaica no Brasil data do período colonial. Banidos da Península Ibérica a partir de fins do século XV, judeus convertidos em cristãos-novos tiveram participação

---

<sup>33</sup> Em relação ao racismo brasileiro cf. Da Matta 1979

importante nos primórdios da formação da população brasileira. (Decol 2001)<sup>34</sup>. A segunda leva de imigração judaica teve início no século XIX. Após 1824, a constituição brasileira instituiu a liberdade religiosa no país. Na segunda metade deste século, começaram a chegar algumas famílias judias. No entanto, a maior onda de imigração foi apenas na década de 1920, quando Estados Unidos e Argentina introduziram restrições à entrada de coletivos judeus. Sucessivamente, judeus provenientes do Império Russo, dos Bálcãs e da Europa Central passaram a chegar em números crescentes. Calcula-se que, entre 1920 e o início da Segunda Guerra Mundial, mais de 50 mil judeus tenham aqui aportado (Decol 2001). A emigração era freqüentemente apontada como solução para o problema das minorias judaicas na Europa do Centro-Leste (Mendelsohn, 1983). Como judeus provenientes da Europa formavam a maioria da população judaica, o coletivo como um todo teve suas características demográficas fortemente determinadas pelo componente *ashkenazi*.

Os imigrantes judeus, em sua maioria, instalaram-se em cidades, diferentemente de outros imigrantes que tiveram uma colonização mais rural. Os dois maiores centros foram Rio de Janeiro e São Paulo. No entanto, houve também, no final do século XIX, algumas colonizações que formaram colônias agrícolas no Rio grande do Sul.

O estabelecimento dos judeus no Rio Grande do Sul em colônias agrícolas foi iniciado pela Jewish Colonization Association (ICA), criada pelo Barão Hisch, que adquiriu terras em Philippon (Santa Maria), em 1904, e em Quatro Irmãos (Erechim e Getúlio Vargas), em 1909, com o intuito de tirar os judeus do território russo e outras localidades da Europa, pois estes vinham sofrendo perseguições religiosas e sociais do governo Czarista, que incluía a prática compulsória da religião russa ortodoxa (Brumer 1994 p.22)

A partir de 1937, com a ascensão do Estado Novo de Getúlio Vargas, começa a tomar corpo a versão brasileira da "questão judaica" (Lesser, 1995). Logo, os judeus que tentavam fugir do *nazi-fascismo* na Europa não encontraram facilidades para entrar no Brasil:

“A partir de 1933, o governo brasileiro encontrou-se frente a uma categoria diferenciada do judeu: o refugiado do *nazi-fascismo*. Este se distinguia dos imigrantes que desde o final do século passado, havia se radicado no país dando

---

<sup>34</sup> Por não se tratar da população investigada nesse trabalho, não cabe nos escopos desta pesquisa um detalhamento desta primeira migração de judeus/cristãos novos. Para maiores informações sobre os Cristãos Novos no Brasil cf Anita Novinsky 1972

início as primeiras comunidades judaicas modernas...Consultado sobre a possibilidade de receber um grande número de Israelitas alemães... o governo brasileiro foi contrário” (Tucci Carneiro 2001 p.117).

Há ainda algumas imigrações de judeus sobreviventes da Segunda Guerra que vieram ao Brasil nas décadas de 40, 50 e 60. A partir dos anos 60, tanto a imigração geral como a judaica entrariam em declínio e os judeus que chegaram aqui depois disso vieram por outros motivos.

Entre os estudos que têm sido publicados sobre judeus no Brasil, nota-se uma preocupação em definir os principais parâmetros quantitativos, como estudos sobre os números de imigrantes, sinagogas, características demográficas e socioeconômicas. Os estudos qualitativos e que se referem ao modo de vida desses judeus dentro do Brasil são ainda mais escassos. Porém, mesmo assim, existem alguns que apontam para o modo de ser judeu de algumas coletividades judaicas brasileiras.

Podemos destacar como contribuição ao estudo do modo de ser judeu no Brasil a tese de doutoramento no programa de língua hebraica, literatura e cultura judaicas da psicóloga Sylvana Hensi (2003) intitulada *Identidade Judaica Significados e Pertinência: Um estudo sobre jovens judeus liberais* que procurou analisar como jovens judeus liberais constroem suas identidades judaicas. Para isto, a psicóloga avaliou como a continuidade do judaísmo ocorre em outros círculos não vinculados à religião. A autora conclui que seus entrevistados não incorporam as definições tradicionais do que é ser judeu ou de quem é judeu, mas incorporam e ressignificam esses significados, para que as práticas tenham sentidos emocionais em cada sujeito.

Hensi (2003) apresenta uma revisão bibliográfica sobre os trabalhos que apresentam pertinência para o entendimento dos modos de vida de “ser judeu no Brasil” na contemporaneidade, para tal, a autora faz a análise dos trabalhos de Tânia Kaufman (1991) Anita Brumer (1994), Helena Lewin (1997) Marcelo Gruman (2002) Misha Klein (2002). Hensi constatou que as coletividades judaicas na contemporaneidade aparecem de forma bastante heterogênea, no entanto grande parte desses estudos apontam em uma só direção: o judeu brasileiro vem ressignificando esta identidade de modo que a assimilação e a integração na sociedade maior não seja algo que exclui a judaicidade. Como consequência disto, há uma diminuição das práticas religiosas e da participação nas instituições das comunidades judaicas, bem como um aumento do número de casamentos mistos. E, portanto essas novas práticas e

significações em relação a “ser judeu” fizeram com que muitos aspectos tradicionais da identidade judaica fossem questionados e (re)formulados.

Contrapondo, a todos estes estudos Marta Francisca Topel (2003) aponta um novo fenômeno dos Judeus em São Paulo, o movimento de *teshuvá*<sup>35</sup>, que se apresenta como um movimento oposto as tendências e características do sincretismo religioso e do contexto de interculturalidade que apresenta o cenário étnico brasileiro. “Uma estrutura que, não seria exagero afirmar, constitui a antítese do pluralismo; uma ortodoxia inflexível que condena e excomunga qualquer heterodoxia; hermeticamente fechada para aqueles que estão fora da categoria de membros, e imensamente generosa com aqueles que ao grupo pertencem.”

Pode-se dizer que estes dois movimentos opostos dos judeus brasileiros fazem parte de todo processo que a sociedade ocidental contemporânea se encontra: a ambigüidade entre os direitos universais dos valores iluministas e as lutas contemporâneas de direito às diferenças e particularidades de cada grupo, que não encontravam espaços dentro das metanarrativas da modernidade. De modo que tanto o movimento de abertura das coletividades judaicas, tanto quanto o movimento de criação de fronteiras sólidas e fechadas encontram espaço na contemporaneidade.

---

<sup>35</sup> Denominação utilizada pelos atores religiosos para se referir ao Movimento de conversão de judeus laicos à ortodoxia judaica (Topel 2005)

### **3. Unificação e construção de identidade judaica em Florianópolis: Significados e Sentidos de ser Judeu**

Neste capítulo apresento aquilo que se constitui como eixo central no processo de unificação da coletividade judaica de Florianópolis, para isto apresento os significados e sentidos atribuídos pelos entrevistados à sua identidade judaica, no que diz respeito à religião, aos ritos, à ligação deles com o Estado de Israel, às relações afetivas, aos valores da cultura judaica e ao anti-semitismo. Nota-se que esta divisão por categorias é apenas uma forma de facilitar a análise, já que os entrevistados não separam as vivências ligadas à constituição destes como judeus. Apontando, desta forma que a religião, a cultura, a tradição estão todas ligadas às vivências afetivas de cada sujeito. Ressalto que além das categorias analisadas nesta pesquisa, as falas dos sujeitos enunciaram outros múltiplos sentidos que tange o “ser judeu” que só caberiam em uma análise minuciosa da história de vida de cada sujeito

#### **3.1. Religião**

“Qual é mesmo a palavra secreta? Não sei é porque a ousou? Não sei porque não ousou dizê-la? Sinto que existe uma palavra, talvez unicamente uma, que não pode e não deve ser pronunciada. Parece-me que todo o resto não é proibido. Mas acontece que eu quero é exatamente me unir a essa palavra proibida. Ou será? Se eu encontrar essa palavra, só a direi em boca fechada, para mim mesma, senão corro o risco de virar alma perdida por toda a eternidade. Os que inventaram o Velho Testamento sabiam que existia uma fruta proibida. As palavras é que me impedem de dizer a verdade”.

**Clarice Lispector**

Neste trabalho optei por usar a definição de Clifford Geertz (1989:104) sobre religião:

“Uma religião é: um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”.

Segundo esta definição, a religião é fundamentada como um sistema cultural, são estes sistemas de padrões culturais e símbolos sagrados que fornecem para um povo o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos e sua visão de mundo. São os símbolos que transmitem a cultura na medida em que incorporam um “padrão de significados transmitidos historicamente”, é tal sistema (simbólico) que a cultura lança mão para transmitir, perpetuar e transmitir pelas gerações “seus conhecimentos e suas atividades em relação à vida”. (Geertz 1989:103)

O judaísmo, por ser uma religião repleta de simbologia, significados e ritos que regulam o cotidiano e a visão de mundo de um grupo, se encaixa perfeitamente na definição de um sistema cultural que formula noções de moral, ética, vivências emocionais, e factuais dos sujeitos judeus. A religião judaica não pode ser vista de forma alguma como algo sólido e permanente, visto que dentro dela há subdivisões e ainda constantes mudanças. Deste modo, não há judaísmo e sim judaísmos.

Entre os entrevistados a ligação com a religião judaica tem aspectos semelhantes e diferentes para cada sujeito. No entanto, apenas um sujeito afirmou categoricamente ser ateu, de modo que a apropriação da questão religiosa dentro do judaísmo não lhe confere em nada o “ser judeu”. Apesar da cidade de Florianópolis não apresentar possibilidades para um judaísmo ortodoxo, ao perguntarmos a um dos entrevistados sobre sua relação com a religião judaica, este afirmou que segue a religião pela ortodoxia:

*Em todos os aspectos que indica a religião judaica, rezando 3 vezes por dia, comendo Kasher na minha casa, respeitando todas as festas judaicas - as pequenas e as grandes - e levando em meu lar uma vida totalmente judaica. (Renato)*

Ao perguntar ao Renato como que ele faz para seguir todas as tradições em Florianópolis, responde que para ele é necessário sair da cidade:

*As grandes festas judaicas eu participo fora de Florianópolis, porque Florianópolis não tem para mim uma comunidade que seja representativa de acordo com aquilo que eu sou, porque está muito misturada. Em princípio eu pensei que podia se , mas me dei conta a partir do tempo que era muito mais difícil porque foram tomando conta desta comunidade ou desta associação pessoas que não tem implicação e afinidade com o lado religioso. (Renato)*

A resposta de Renato sobre as festas de Florianópolis realmente condiz com a realidade das cerimônias realizadas pela A.I.C, que tem uma preocupação maior em narrar as histórias destas festas e apresentar o aspecto cultural, como a comida típica de cada celebração e as rezas de cada festa, para além da observação da religiosidade ortodoxa judaica. Já que as cerimônias são de acordo com da proposta de um judaísmo liberal.

Os outros entrevistados, com exceção de André, que é ateu, afirmaram seguir a religião judaica. A partir das entrevistas, no entanto, fica claro que cada entrevistado significa os preceitos da religião de forma que se adapte ao estilo de vida que vieram procurar em Florianópolis, e ainda de um modo que as ações concretas do judaísmo tradicional ortodoxo não sejam prioridade. Ou seja, as ações cotidianas, como, por exemplo, a dieta *Kashrut*, ou a reza diária só é respeitada por Renato. Nesse sentido, não é fácil definir o grau de religiosidade deste coletivo, já que mesmo sem seguir os preceitos da religião judaica os sujeitos entrevistados vivenciam e se apropriam da religião judaica significando-a particularmente.

Foi possível constatar por meio das entrevistas e observação de campo que, apesar de majoritariamente, os sujeitos judeus de Florianópolis apresentarem uma posição liberal em relação à religião judaica, é ainda possível afirmar que um dos aspectos da unificação deste coletivo é dado por traços tradicionais desta cultura que foram aderidas de preceitos religiosos. Perpassadas por isto, as reuniões deste coletivo na A.I.C se dão, em sua maioria, nas celebrações e festas de caráter religioso, que no entanto, são significadas mais pelo aspecto de tradição do que pela fé religiosa.

Um exemplo disto é que todos os sujeitos afirmaram participar pelo menos das grandes festas judaicas, como *Rosh Shaná*, *Pessach* e *Yon Kipur*. Diferentemente de outras coletividades judaicas brasileiras, em que muitas famílias fazem as festas em casa, os entrevistados de Florianópolis, com exceção de Renato que se desloca para outras capitais, reúnem-se para celebrarem, juntos, as grandes festas judaicas. Desta forma, a A.I.C fica encarregada de organizar o ritual cultural e religioso para seus membros.

É importante ressaltar que estas festas e celebrações trazem consigo, além do aspecto religioso, o aspecto cultural e tradicional do povo judeu. Em última análise, factualmente são estas celebrações que fazem com que os judeus de Florianópolis se reúnam. Todavia, por não se



tratar de um coletivo de judeus ortodoxos, constatei que cada um dos sujeitos apresenta sentidos diferentes do significado tradicional para a participação destes rituais.

### 3.1. 1 Yon kipur

Ao perguntar aos entrevistados porque participavam das festas muitos deles procuraram dar um sentido particular ao significado e conteúdo religioso do ritual. Como exemplo uso a cerimônia do *Yon Kipur* - o dia do perdão na tradição religiosa. Esta acontece todo ano após 10 dias do ano novo judaico (*Rosh Shaná*), em que todos os judeus acima de 13 anos devem jejuar: "(...) aos dez dias deste sétimo mês é o dia das expiações; convocação de santidade será para vós, e afligireis suas almas (através do jejum)". (Levítico 23). As regras do *Yon Kipur* são: “não comer, não beber, não trabalhar, não se lavar nem massagear a pele (perfumes, cremes, etc.), não calçar couro, não ter relações conjugais”. O jejum se aplica aos homens e às mulheres, mesmo se estas estiverem grávidas ou amamentando. Só em caso de doença - ou quando houver algum perigo, o jejum pode ser suspenso”.<sup>36</sup>

No entanto, apesar de apenas André dizer não jejuar no *Yon Kipur*, Renato e Roni são os únicos que atribuem ao dia do *Yon Kipur* o significado de expiação e perdão, os outros entrevistados procuram dar um sentido pessoal para o jejum:

*chegar lá no Yon Kipur e pensar nas coisas que você fez o ano inteiro. Não é uma coisa pesada de:- Não, tenho que jejuar, sou culpada, pecadora! – nada disso, mas é bom ter uma hora do ano em que você pára, jejua, fica zen, na sua, e pensa nas coisas, pensa na vida, fica mais introspectivo. Acho que é simbólico, acho boa a pausa, para mim tanto faz se o jejum for hoje ou no dia Yon Kipur , e acabo nem concordando com as rezas que são muito pesadas, não acho que Deus vai parar apenas um dia para olhar para nós. (Milene)*

*Eu comecei jejuar recentemente porque pela primeira vez achei uma interpretação legal para o jejum, que é a de não ser dominado pelo seu corpo, mas sim a de dominar o próprio corpo. Deste modo o jejum fica sendo uma experiência humana e não animal, porque os animais sempre precisam comer e beber e os humanos podem controlar isso. (Esther)*

---

<sup>36</sup> informações retiradas do site: [www.morasha.com.br](http://www.morasha.com.br)

Nas duas respostas acima sobre qual o motivo que faz com que Milene e Esther jejuem, podemos observar que em nenhum momento o significado da expiação ou do perdão, presente na religião judaica, apresenta-se como motivação para o jejum. Contudo, tanto Milene como Esther jejuam exatamente no dia do *Yon kipur*. Compreendo, a partir disto, que há uma forte motivação para manter a tradição da religião judaica, apesar das duas entrevistadas procurarem dar uma resposta e um sentido particular para o jejum. De forma que a ação de jejuar no *Yon kipur* apresenta-se como um processo de igualar-se com o judaísmo e com a coletividade judaica e, ao mesmo tempo diferenciar-se de forma que as convicções pessoais das entrevistadas não sejam feridas, já que o significado dado pela religião ao jejum não tem eco nas crenças pessoais de Milene e Esther.

Para Roni, a resposta dada ao motivo do jejum coincide com o significado religioso e tradicional do *Yon kipur*.

*Porque eu acredito na verdade desses rituais, na simbologia deles, que participando disso eu estarei em mais contato com D-us. Eu jejuo para pagar os pecados, todo lado da penitência, eu acredito muito na força da purificação que faz parte de todo processo do Yon kipur. Além disso, para mim é muito forte saber que, assim como eu muitos judeus que moram em qualquer lugar do mundo estão também de jejum, e assim como eles, neste mesmo dia, em diferentes anos e épocas históricas meu pai, meu avô e muitos de meus ancestrais fizeram jejum. (Roni)*

No depoimento de Roni é possível perceber diferentes motivações para o jejum de *Yon kipur*. O primeiro motivo está ligado ao significado religioso deste dia. Nesse sentido, o jejum é observado por Roni com o intuito de pagar os pecados, e tal motivação, diferentemente de Milene e Esther, é adquirida com um caráter de verdade. O argumento de Geertz (1989:104), ao falar dos ritos e das ações religiosas, versa nesse sentido:

“na crença e na prática religiosa o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto esta visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro”.

O segundo motivo pelo qual Roni jejua no *Yon Kipur* coincide também com os motivos pelo qual Esther e Milene jejuam exatamente no dia do *Yon kipur*. Mesmo que o significado de expiação e perdão não faça sentido para ambas, esta outra motivação é o que caracteriza a sensação de pertencimento, coletividade e de unificação deste coletivo, pois jejuar no *Yon Kipur* é um ato que unifica o passado, o presente e o futuro dos judeus. E, ao mesmo tempo em que unifica o coletivo de Florianópolis, este mesmo coletivo se unifica a uma população maior de judeus no mundo, unificando também um passado e um projeto de futuro.

A opção de realizar o jejum no dia do *Yon kipur* presente nos sujeitos que não acreditam propriamente no significado de expiação e perdão deste dia é uma escolha que representa mais a objetivação da subjetividade judaica, do que a crença nos dogmas e nas leis divinas que contem o texto bíblico. Tal subjetividade se concretiza nas determinações do contexto de uma aproximação com a tradição e coletividade cultural judaica de “ser judeu”. Desta forma, ao escolherem jejuar, estes sujeitos singularizam a possibilidade coletiva, tornando-a individual, interiorizando-a e exteriorizando-a na coletividade, mesmo que não se reconheçam nesta ação (Maheirie, 2002).

### **3.1.2 Shabat**

O nome do sétimo dia da semana é derivado do hebraico - *Shabat* - que significa dia de descanso.

A base bíblica para se guardar o Shabat se apóia nos sete dias da criação do universo, que correspondem aos sete dias universais que compõem a semana. Segundo a Torá, Deus criou o universo em seis dias e descansou no sétimo. Existem 39 ações proibidas para o Shabat: transportar, queimar, extinguir, fazer acabamento, escrever, apagar, cozinhar, lavar, costurar, rasgar, amarrar, desamarrar, moldar, arar, plantar, secar, colher, debulhar, joeirar, escolher, peneirar, moer, amassar, pentear, fiar, tingir, fazer ponto em série, urdir trama, tecer, desembaraçar, construir, demolir, pegar em armadilha, cortar, abater, esfolar, curtir o couro, amaciar o couro e marcar<sup>37</sup>. É importante ressaltar que as leis de descanso devem ser

---

<sup>37</sup> retirado do site: [www.morashá.com.br](http://www.morashá.com.br)

compreendidas dentro de um marco histórico em que o trabalho se dava no campo. Sempre que houver caso de perigo às vidas humanas, a Lei Judaica requer que o Shabat seja violado.

O respeito ao dia de descanso aparece em diferentes partes da Torá, contudo a passagem mais importante se encontra no 4º mandamento bíblico:

“Êxodo 20:8 Lembra-te do dia de shabat, para santificá-lo. Êxodo 20:9 Seis dias trabalharás e farás toda a tua obra. Êxodo 20:10 Mas o sétimo dia é Shabat de teu Deus ; não farás nenhum trabalho, nem tu, nem o teu filho, nem a tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu animal, nem o forasteiro das tuas portas para dentro; Êxodo 20:11 porque, em seis dias, Deus fez os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há e, ao sétimo dia ELE descansou ; por isso, abençoou o shabat e o santificou.”

O costume judaico é que o Shabat seja iniciado 20 minutos antes do pôr do sol de sexta-feira, momento em que a mulher acende duas velas. Esta tradição recai principalmente sobre a mulher, pois toda mulher ou moça judia é chamada de filha de Sara, Rivca, Rachel e Léa, as matriarcas que desde os tempos bíblicos acendiam a vela para o início do *shabat*. A mulher dentro da tradição judaica tem a função de iluminar todo contexto familiar.

O significado das duas velas advém do quarto mandamento da *torá*. A primeira vela refere-se ao *zachor* (lembra) e a segunda ao *shamor* (observar) – as duas expressões usadas no texto bíblico ao proclamar a santidade do *shabat* nos Dez Mandamentos. (Êxodo 20; Deuteronômio 5, 12).

As velas devem ser colocadas no recinto onde a família faz a refeição de *Shabat*, para evidenciar que foram acesas em sua honra. Elas não devem ser acesas em um lugar e depois transportadas para outro, pois depois do acendimento das velas já não é permitido nenhum trabalho. Logo em seguida ao acendimento das velas as mulheres cobrem os olhos com ambas as mãos e recitam a bênção do shabat: “*Bendito és Tu, ó Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que nos santificou com Seus mandamentos, e nos ordenou acender a vela do santo Shabat*”.

Além das velas do *Shabat*, outro costume é que a mulher prepare dois pedaços de pão (*chalá*) que representam a porção dupla de maná que caía para os hebreus nas sextas-feiras durante sua passagem pelo deserto, para que eles não precisassem ir atrás de comida no *Shabat*. Os pedaços de *chalá* são cobertos com uma toalha, simbolizando a proteção sobre o maná. O

preparo da chalá era tido como uma tarefa especial das mulheres da família. Separar uma porção, isto é, a chalá, ao preparar o pão que serviria como alimento, é uma das três tarefas citadas no texto bíblico para as mulheres judias, juntamente com as leis da mikvê<sup>38</sup> e acender as velas de *Shabat*.

A reza é recitada antes do início da refeição sobre o vinho. O vinho é o símbolo da benção e alegria; conseqüentemente, é usual que se recite a benção de *Shabat*. (Se não há vinho disponível, a cerimônia pode ser feita com o pão).

A A.I.C costuma celebrar um shabat comunitário duas vezes por mês onde se acendem as velas, e um dos membros da associação (não há rabino na comunidade) conduz a reza, que termina com a benção sobre o pão e o vinho. Normalmente pede-se para cada um dos associados levar alguma comida e há um jantar comunitário, muitas vezes junto com a celebração do Shabat há algum programa cultural, como filmes sobre Israel, ou debate sobre alguma questão relacionada ao judaísmo. Porém fica claro na resposta de Renato e também na minha observação de campo que o serviço religioso adere ao judaísmo liberal, e as regras e leis do shabat ortodoxo não são respeitadas.

Entre os sujeitos entrevistados o único que respondeu que observa o shabat, segundo os preceitos ortodoxos, foi Renato, que acende as velas em casa toda sexta, 20 minutos antes do pôr do sol e só faz algum trabalho no momento em que o shabat se encerra:

*Aqui em casa toda sexta acendemos as velas e comemoramos Shabat, toda sexta, para nosotros toda sexta a tarde já é uma festa, é uma festa muito importante, a maioria das pessoas pensam que as grandes festas são as mais importantes, porém a mais importante e que deve ser comprida é o Shabat, porque está dentro dos 10 mandamentos. Eu faço o Shabat dentro da minha casa, não vou à comunidade, porque lá não respeitam o horário das velas e tem gente que trabalha e cozinha na própria associação depois do pôr do sol. Aliás, aquele dia que você me viu na comunidade, foi a primeira vez que fui este ano, porque o tipo de festa não era religiosa, era uma festa que comemora a liberação do povo judeu depois da segunda guerra, então eu fui.( Renato)*

---

<sup>38</sup> Mikvê é uma espécie de banheira com água natural usada em rituais de purificação do homem e da mulher. Simbolicamente, o ato está ligado à regeneração e à purificação através da imersão em água natural. A tradição diz que a mulher deve mensalmente visitar o Mikvê, após a menstruação, O homem se purifica somente uma vez por ano, antes do Dia do Perdão, o Yon Kipur.

Contudo, exceto André, os outros entrevistados, apesar de não observarem o *shabat*, mencionaram de diferentes formas a lembrança do *shabat* em suas semanas. Roni afirmou que em São Paulo, na casa da sua mãe, sempre há um jantar e que se acende as velas, no entanto em Florianópolis ele não faz a cerimônia, porém afirma lembrar do significado espiritual do *shabat* em seu cotidiano:

*Na casa da minha mãe sim. Sempre tem toda sexta-feira, um jantarzinho... mas eu em casa não, porque eu moro sozinho. Mas eu faço meu shabat lá na minha academia que sexta-feira é o dia da roda aberta, é dia de festa, e eu sempre paro um pouco na roda e penso que é Shabat. (Roni)*

É possível perceber que Roni apropria-se, em diferentes matizes, de um universo cultural do judaísmo -o *Shabat* - e re-constrói em sua vida cotidiana este universo de forma que faça sentido com suas escolhas pessoais, como dar aula de capoeira às sextas-feiras. Roni encontra alguns elementos comuns tanto ao *shabat* como à roda de capoeira: a alegria, a festa. Nesse sentido, este se constitui como judeu na opção pela lembrança de um marco construído pela cultura judaica que está inserido, o *shabat*, no entanto não o faz de forma repetida, e sim se apropriando de sua experiência pessoal e social. A identidade, desta forma se constrói em uma negociação da tradição e da mudança e sempre como um processo dinâmico.

Roni, ao criar um link entre a capoeira e o *shabat*, está necessariamente criando um judaísmo particular. Nesse sentido, a teoria de Vigotsky (1987) sobre atividade criadora contribui para entender como Roni estabelece esta relação, pois para o autor a criação é a reorganização de diferentes elementos que resultam de diferentes apropriações vivenciadas pelo sujeito. Criar é, portanto, a possibilidade de fazer novas combinações a partir de elementos extraídos da realidade. “A atividade criadora da imaginação se encontra em relação direta com a riqueza e a variedade da experiência acumulada pelo homem, porque esta experiência é o material com o qual constrói seus edifícios de fantasia”. ( p.17)

O processo de criação compreende uma série de ações e operações do sujeito, que significa, relaciona, ordena, classifica a realidade vivida transformando-a e recriando-a através da imaginação. A capoeira e o judaísmo são dois elementos fortemente vivenciados por Roni, que através de combinações destes dois elementos do seu cotidiano (re)cria uma forma particular de

sua judaicidade. Esta criação surge de uma necessidade de Roni em/de conciliar dois fatores importantes em sua vida - a roda de capoeira e o shabat - e por isto busca através desta criação uma forma de unir estes dois elementos, de forma que ultrapassa a tradição transformando a realidade vivida: produzindo sentidos diferentes tanto ao judaísmo quanto à capoeira.

Bernardo Sorj (1997) afirma que o Brasil, por não haver uma história forte de discriminação e anti-semitismo, foi uma sociedade que integrou facilmente o judeu. Deste modo, as fronteiras da cultura nacional e da cultura judaica são dinâmicas e fluídas, assim cabe dizer que Roni incorpora a capoeira - algo tipicamente brasileiro - dentro da cultura judaica, construindo e negociando um judaísmo brasileiro. Um outro exemplo, que pude observar no campo, foi um shabat comunitário em que Roni estava conduzindo as rezas em hebraico e que uma das rezas da liturgia tradicional foi cantada em hebraico, no entanto com o ritmo da música Asa Branca (Luiz Gonzaga).

Assim como Roni, muitos outros entrevistados negociam a lembrança do shabat com suas experiências e escolhas pessoais. Beth comenta que muitas vezes acende as velas em sua casa e, além disso, quando pode, prepara a *chala* para a sexta feira. Beth argumenta que preparar a *chala* é uma forma de materializar o que é espiritual.

*A Natalia comenta que, quando ela chega em casa, ao meio dia, e tem cheiro de chala, ela acha um barato. Tem esse sentido de você trazer para o material as coisas do espiritual, chegar em casa com o cheiro do pão é lembrador da questão do shabat. Aliás, eu esqueci de te dizer que dentro da questão desse formal, desses ritos, eu entendo os ritos importantes, basicamente só como lembradores, recordadores, recorda.*

Em outras palavras, acender as velas e fazer o pão é uma forma de objetivizar aquilo que é subjetivo. É uma forma de se apropriar da cultura e da tradição judaica singularmente, pois, quando Beth acende a vela, apesar de ser algo milenar na tradição, ela singulariza esse universal fazendo sua própria oração, já que para ela não faz sentido apenas repetir as palavras em hebraico:

*Eu, quando acendo as velas, especificamente penso nas pessoas que entram nessa casa, nas pessoas que compartilham, nos bichos que também compartilham, e aí eu jogo isso e vou expandindo isso para a rua, no bairro, para o município, para a Ilha, para o estado, Brasil e para o mundo. (Beth)*

O Shabat também apareceu nas falas dos sujeitos como uma memória familiar, uma lembrança emocional, que remete a um passado não só da família, mas sim de todo um povo, de modo que o acender das velas na sexta, assim como fazer o jejum, tem o sentido de pertencimento e de unificação a toda coletividade judaica em diferentes tempos históricos. É o que aparece na fala de Jacks:

*A minha mãe não freqüentava muito a sinagoga, mas todo sábado, no cantinho da sala, ela fazia a braha, a reza do Shabat, era uma briga lá em casa para ver quem acendia a vela... Eu acendia a vela para ela e... pra mim, acender as velas é me recordar da minha família e um pouquinho do passado judeu (Jacks)*

O ato de acender as velas, fazer o pão, e lembrar o *shabat* nestes sujeitos é sim uma produção aberta de uma identidade judaica nova, que se iguala e diferencia em uma constante tensão entre permanência e transformação, produto de uma história judaica milenar, assim como é também um projeto de uma continuidade judaica. Falo de um processo que se constitui singularmente e coletivamente. Assim, estes sujeitos, “inseridos neste cenário de múltiplas singularidades que se entrecruzam, realizam suas histórias e a dos outros, na mesma medida em que é realizado por ela, sendo por isso produto e produtor, simultaneamente” (Maheirie, 2002).

### **3.2 Tradição: ritos de nascimento, passagem, casamento e morte.**

Os judeus, assim como outras religiões dividem seu calendário com festas semanais, anuais, e ciclos de vida. Dentro deste ciclo de vida, existe o ritual de nascimento (*Brit milá*), de maioridade (*bar mitzva*), casamento e enterro. Não cabe neste trabalho descrever minuciosamente os costumes e detalhes de cada um, mas sim descrever como os judeus de Florianópolis fazem para realizar estes ritos, no entanto alguns destes ritos merecerão destaque por estarem atrelados diretamente às falas dos sujeitos e, portanto, à minha análise.

Os ritos são apontados por Geertz (1989) como o ponto catalizador de disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens, e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens, se encontram e se reforçam umas às outras. O rito



é o ponto nodal onde há uma fusão simbólica do *ethos* com a visão do mundo de uma certa população. “São principalmente os rituais mais elaborados e geralmente mais públicos que modelam a consciência espiritual de um povo, aqueles nos quais são reunidos, de um lado, uma gama mais ampla de disposições e motivações e, de outro, de concepções metafísicas” (p.129).

Todos os ritos religiosos são também realizações culturais que mantêm e propagam de geração em geração todo um sistema simbólico que carrega consigo uma visão de mundo e uma organização para a vida.

### 3.2.1 Circuncisão

Para os judeus o rito da circuncisão é chamado de *Brit Milá*, a palavra *brit* em hebraico significa pacto e, *milá*, cortar ou retirar. O ritual de *brit milá* é justamente a realização do pacto que consiste em cortar e/ou retirar o prepúcio que cobre a extremidade do pênis, órgão reprodutor masculino. O primeiro patriarca a realizar a circuncisão foi Abraão, e por isso o *brit milá* também pode ser chamado de pacto de Abraão:

“Gênesis 17:9 Disse mais Deus a Abraão: Guardarás a minha aliança, tu e a tua descendência no decurso das suas gerações. Gênesis 17:10 Esta é a minha aliança, que guardareis entre mim e vós e a tua descendência: todo macho entre vós será circuncidado Gênesis 17:11 Circuncidareis a carne do vosso prepúcio; será isso por sinal de aliança entre mim e vós. Gênesis 17:12 O que tem oito dias será circuncidado entre vós, todo macho nas vossas gerações, tanto o escravo nascido em casa como o comprado a qualquer estrangeiro, que não for da tua estirpe. Gênesis 17:13 Com efeito, será circuncidado o nascido em tua casa e o comprado por teu dinheiro; a minha aliança estará na vossa carne e será aliança perpétua. Gênesis 17:14 O incircunciso, que não for circuncidado na carne do prepúcio, essa vida será eliminada do seu povo; quebrou a minha aliança”<sup>39</sup>

Oito dias após o nascimento os meninos são circuncidados. A circuncisão é feita sempre por um *Mohel*<sup>40</sup> preparado com a técnica médica e cirúrgica desta operação. Hoje em dia os

---

<sup>39</sup> Retirado do site: [www.bibliaonline.net](http://www.bibliaonline.net)

<sup>40</sup> *Mohel* é a pessoa devidamente capacitada para realizar um *Brit Milah*. Qualquer judeu pode tornar-se um *Mohel*.

mohels aderem às mesmas precauções tomadas por procedimentos médicos equivalentes: esterilização dos instrumentos de trabalho, lavagem das mãos, técnicas específicas de curativo, e uso de materiais adequados para o curativo. A cerimônia é acompanhada por rezas, e neste momento a criança recebe formalmente o seu nome em hebraico. É uma cerimônia religiosa que costuma ser realizada numa atmosfera de alegria e celebração. Após a cerimônia costuma-se fazer uma refeição com todos os convidados.

Em Florianópolis a Associação ou a família costuma trazer um *mohel* de outra cidade para realizar o ritual da circuncisão (*Brit Milá*), já que a estrutura da A.I.C não permite que se faça este ritual sem que traga alguém de fora, pois além de ser necessário saber a reza, é necessário que se tenha a técnica de como fazer o processo médico. Nos sujeitos homens pesquisados todos são circuncidados e, com exceção de André, todos os entrevistados que já tiveram filhos homens circuncizaram seus filhos, e aqueles que ainda não tiveram responderam pretender realizar a cerimônia caso tenham filhos homens.

Partindo do pressuposto que com oito dias a criança não pode escolher se quer ou não ser circuncizada, não teve sentido perguntar porque optaram pela circuncisão. A questão recaiu, no entanto, no porque da opção de fazer o ritual em seus filhos:

*Todo sentido. Dentro do judaísmo é um compromisso atávico entre Abraão e a sua descendência. Bom, isso bíblicamente. Para mim, assim, eu tenho um pinto igual ao do meu pai, meu filho tem um pinto igual ao meu porque também é circuncidado e assim vai. Quer dizer, é uma coisa de tradição mesmo. (Sandro).*

Aqui aparecem claramente duas motivações para optar pela circuncisão. A primeira refere-se a uma apropriação do significado religioso do ritual, uma crença no texto bíblico. A segunda motivação aparece como uma forma de igualar-se fisicamente a todo coletivo masculino judaico, ou seja, o judaísmo e seus rituais aparecem como um sistema cultural que faz uma mediação entre todos os homens da família, e todos os homens judeus, de forma que além da marca cultural este sistema produz uma marca física nos homens desta coletividade. Milene ao argumentar porque faria a circuncisão se viesse a ter um filho homem apóia sua motivação também na diferenciação (outros) e identificação (nós) em termos físicos:

---

Durante séculos, os conhecimentos e a técnica para a realização do Brit Milah passaram de pai para filho. Os Movimentos Reformista e Conservativo só conferem o título de *Mohel* a médicos legalmente habilitados. No entendimento destes Movimentos, além dos aspectos religiosos envolvidos no Brit Milah, que exigem do *Mohel* uma profunda ligação espiritual, existe também um ato médico, com todas as suas implicações legais.

*Se eu tivesse um filho homem com certeza seria circuncisado, na verdade nunca pensei porque faria a circuncisão, pois para mim é algo óbvio que vou fazer, pela tradição, para passar para frente. Não estou pensando em Abraão, nem no pacto religioso, estou pensando na identidade, quero que meu filho tenha esta marca, pois este é um traço físico da identidade judaica, algo que diferencia no corpo.*

A identidade é sempre algo que define fronteiras entre quem somos nós e quem são os outros, portanto só existe em relação a uma alteridade. Deste modo, a circuncisão realmente aparece como um marco físico de igualar-se e diferenciar-se entre o “nós” e os “outros”. Ao perguntar ao Jacks quando foi que ele se deu conta de “ser judeu”, a circuncisão aparece como sua primeira lembrança da diferença:

*A gente sabia que era judeu, porque era judeu, a gente não falava muito, só achava que era diferente. Diferente como? (Lia). Na hora de urinar com os outros colegas, eu sempre mijava mais alto (risos)(Jacks).*

Para Roni, diferentemente do motivo da tradição e da diferenciação, a circuncisão aparece como uma aliança religiosa que adquire um significado de verdade divina. Para Geertz (1989) “é no ritual, isto é, no comportamento consagrado que se origina de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas” (p.128). Para Roni:

*Pois é, embasado nas teorias eu acho a verdade mesmo. Realmente isso aí foi uma aliança, que Deus tem na carne mesmo, é mítico assim. A gente faz vários sacrifícios espirituais e atitudes que a gente não vê. Quando a gente faz o shabat, não faz apenas com as pessoas, mas fazemos também com Deus, a gente manda para um lugar que a gente não vê, uma dessas alianças que a gente faz na carne é essa aí da circuncisão. Sempre que a gente estiver com a carne nesse corpo a gente vai carregar.*

Dentro da tradição judaica, a circuncisão é um dos definidores do pertencimento ao coletivo judaico, tanto que é uma exigência da conversão masculina, optar por não fazer a circuncisão em um filho adquire dentro deste coletivo o significado de não pertencimento e continuidade não só da religião, mas sim da tradição e da cultura. Ou seja, podemos perceber que

esta preocupação dos sujeitos em circuncidar os filhos demonstra outra, a saber: um projeto de continuidade judaica.

### **3.2.2. Rito de Maioridade-*Bar Mitzva/ Bat Mitzva***

Todo jovem judeu ao realizar 13 anos atinge a maioridade judaica, tornando-se responsável pelos mandamentos da religião judaica e devendo participar e praticar todos os seus 613 mandamentos. Após o ritual de *bar mitzva* o jovem é responsável por todos os seus atos e deve ter consciência de suas escolhas e atitudes. Até o momento de tornar-se *Bar Mitzvá* cabe ao pai toda a responsabilidade pelas ações praticadas pelo seu filho. A partir deste momento a responsabilidade é exclusivamente do jovem, que também passa a integrar o universo cultural e religioso como um adulto, no sentido do cumprimento dos mandamentos (*mitzvot*).

Esses 613 mandamentos são considerados dentro do judaísmo o alicerce da moral e ética judaica. São eles que estabelecem regras e condutas, que um judeu religioso deve cumprir, em relação com os semelhantes, com o próprio sujeito e com Deus. Junto com essas responsabilidades morais o jovem que completa treze anos passa também a ser considerado membro do coletivo de dez homens, número exigido pela lei judaica como sendo o número mínimo de homens para a realização de qualquer ato religioso dentro da sinagoga.

Para a realização do *bar mitzva* o jovem, durante alguns meses que antecedem esta data, tem aulas com um rabino sobre a história e tradições judaicas, as orações e costumes do povo, estudando os princípios da fé judaica. Sua primeira obrigação na celebração é colocar os *Tefilin*<sup>41</sup>,

---

<sup>41</sup> Tefilin em hebraico significa “filactérios” ou “frontais”. São duas caixas separadas, em que estão depositadas tiras de pergaminho nas quais estão inscritas quatro passagens bíblicas em hebraico: Êxodo 13:1-10 e 11:16 e Deuteronômio 6:4-7 e 11:13-21. Os tefilin são feitos de couro negro; uma caixa é colocada na cabeça e outra no braço. São usadas pelos homens adultos durante o culto nas manhãs dos dias úteis (domingo a sexta-feira).

e recitar um trecho da *torá* em hebraico, pois é uma forma de mostrar que, a partir de então, ele faz parte do *Minian* - é um adulto. A cerimônia religiosa é seguida de uma festa alegre que é oferecida pela família do jovem aos parentes e amigos.

Apesar de não fazer parte da tradição judaica, recentemente, o movimento liberal incorporou também as mulheres no ritual de *bat* (filha) *mitzva* (mandamento), no entanto, para as meninas é uma opção, enquanto para os meninos dentro da religião judaica é uma condição. As meninas atingem o status de adultas um ano antes dos meninos porque, segundo a tradição judaica as meninas amadurem física e emocionalmente antes que os meninos.

Entre os entrevistados apenas Jacks morava em Florianópolis na idade de 13 anos. Nas entrevistas, deste modo, não apareceram nas falas dos sujeitos de que forma esta cerimônia é realizada na cidade, já que Jacks diz não se lembrar ter feito a cerimônia de *Bar Mitzva*, há 67 anos. Os outros entrevistados homens realizaram esta cerimônia em suas cidades natais, e apenas Milene entre as mulheres realizou *bat mitzva*.

A cerimônia aparece como algo que aconteceu muito cedo na vida de todos os entrevistados, e que para alguns o significado de se tornar responsável e adulto com apenas treze anos não condizia com suas realidades cotidianas. Cabe dizer aqui que o contexto social em que estes sujeitos entrevistados viviam com treze anos é muito diferente do contexto em que os judeus viviam com treze anos, na idade média. A noção de responsabilidade e maioridade com treze anos já não é mais a mesma, já que a sociedade como um todo mudou, e junto com ela os ciclos de vida. Ainda que os entrevistados estejam inseridos dentro da cultura judaica, estes sujeitos estão também inseridos em um contexto maior e, portanto, mesmo que a cultura judaica tenha um rito de passagem com treze anos, a situação destes sujeitos mostra que o *Bar/Bat mitzva* é apropriado por eles com outro sentido que não o da maioridade.

*Eu era muito pequeno, tinha 13 anos, nem percebi a importância desta cerimônia. Na minha casa todos eram religiosos, era como um aniversário (Renato).*

*Naquela época eu já não acreditava em religião. Fiz porque meus pais queriam que fizessem, eles não eram ricos então a gente não fez uma grande festa, teve uma pessoa lá que me ensinou, decorei as rezas, porque eu não aprendi hebraico, decorei as coisas que eu tinha de falar e fui na sinagoga... não tinha um aspecto assim, estou fazendo isso por convicção (André).*

*Veja bem, no Rio de Janeiro quando eu tinha 13 anos, já faz bastante tempo, fazer o Bar Mitzva era absolutamente pertinente dentro da comunidade judaica... para mim, para a minha coletividade, para os colegas que eu andava e etc, todo mundo fazia Bar Mitzva O Bar Mitzva foi para mim uma coisa a ser feita como todo mundo fazia, o conteúdo religioso na verdade ele foi, eu hoje vejo poderia ter sido diferente. Foi tipo assim um professor com quase, sei lá, que deveria ter 70 anos, que era amigo de meu avô e que dizia – Reza bonito para o papai gostar, para o vovô gostar, na verdade eu queria ter tido mais consciência do que significava a parachá , o trecho que foi lido, que eu li no meu Bar Mitzva, eu não sei exatamente ate hoje. (Sandro)*

*Eu acho que na época eu era bem moleca, então não tinha muita noção do que estava acontecendo. Era mais a festa, a gente estudava as coisas, eu nem entendia direito, nem parava para pensar o que estava acontecendo. Era uma festa que todo mundo fazia e eu estava fazendo também. Hoje eu consigo entender diferente, mas na época não foi uma coisa que teve um significado não era uma coisa que – Nossa, agora eu vou atingir a maioria judaica - coisa meio de criança. Eu era super infantil, não tinha nada. (Milene)*

Renato, André, Sandro e Milene hoje em dia mostram ligações diferentes com a religião judaica, já que Sandro diz ter uma aproximação maior com o movimento conservador, Renato com o ortodoxo, Milene com o liberal e André se caracteriza como ateu. No entanto todos eles parecem mostrar algo de semelhante em relação ao *bar/bat mitzva* que realizaram: naquela época fazer a cerimônia era algo que partia da coletividade em que estavam inseridos. Não havia uma compreensão deles mesmos em relação à cerimônia e ao ritual. Ter feito o *bat/bar mitzva* foi significado como algo que não teve muita importância na época, mas que hoje em dia eles re-significam como algo que foi importante ter feito, pois demonstra que no passado eles estavam inseridos a um coletivo judaico. Desta forma, o passado se integra com o presente e se projeta em um futuro, já que com exceção de André todos os sujeitos propiciaram o ritual de *Bat/Bar mitzva* para os seus filhos, e aqueles que ainda não tiveram filhos desejam que eles realizem este ritual.

Mesmo que os entrevistados não tenham realizado esta cerimônia em Florianópolis, os filhos de Sandro, Esther e Jacks estudaram e fizeram o ritual e a festa nesta cidade. A A.I.C não tem alguém especificamente preparado para dar as aulas de *Bat/Bar Mitzva*, contudo os membros da associação se organizam para que os meninos e as meninas que tem a idade para realizar a cerimônia sejam preparados para o ritual, de forma que os próprios sujeitos da associação acabam tendo este papel. Esther afirma ter sido muito importante para ela preparar os adolescentes para a cerimônia, pois ao mesmo tempo em que estava ensinando a tradição, a cultura e a religião ela também tinha que estudar estes assuntos para poder passar adiante. Ao mesmo tempo em que ela

“formava” estas jovens para a cerimônia ela também se apropriava de algumas práticas do judaísmo, pois a partir do momento em que ela começou a dar as aulas, também incorporou em seu cotidiano alguns dos preceitos da religião judaica.

*Eu não era, e acabei me tornando mais religiosa depois que eu vim para Florianópolis, e depois que minha filha fez o bat mitzva. Na época em que eu estava orientando as meninas do bat mitzva, comecei a fazer o shabat toda sexta. Além disso, comecei a ficar mais espiritualizada e entender mais o significado da religião. (Esther)*

A apropriação por Esther destes conhecimentos do judaísmo foi apresentada como uma necessidade da A.I.C, já que não há na cidade um “judaísmo” pronto, ou seja, uma sinagoga, um clube, uma escola em que os sujeitos apenas se inscrevem e “recebem” as informações necessárias para realizar um *bat/bar mitzva*. A necessidade cria, nesse sentido, uma possibilidade de construção de um judaísmo pelos próprios judeus da cidade. Ou seja, aquilo que pode aparecer como falta é aqui compreendido como a possibilidade de re-criar um judaísmo que preencha as necessidades emocionais e sociais deste coletivo.

### **3.2.3 Casamentos/ Enterros**

Os rituais de casamentos entre judeus não acontecem com muita frequência na cidade de Florianópolis, pois por ser uma coletividade pequena as possibilidades de casamento entre judeus são poucas. Pude observar no meu campo que a grande maioria dos casais que frequentam a A.I.C advém de casamentos mistos. Entre os entrevistados, nenhum se casou nesta cidade e por isso não obtive muitas informações sobre como fazem este ritual em Florianópolis. Além disso, durante minha observação de campo, que durou aproximadamente um ano, não houve nenhum casamento realizado dentro dos preceitos e da tradição judaica, impossibilitando que eu descreva neste trabalho a forma que os sujeitos judeus de Florianópolis realizam esta cerimônia.

Assim como os casamentos, os enterros de judeus em Florianópolis também acontecem com pouca frequência, isso porque os sujeitos são em grande peso provenientes de outros estados brasileiros, de modo que a família opta, na maioria das vezes, pelo transporte do corpo para os

cemitérios de outras cidades. Outro fato é que a coletividade judaica não tem um cemitério próprio, e tampouco uma área própria em alguns dos cemitérios desta cidade, o que inviabiliza o enterro em Florianópolis de acordo com as leis e as tradições judaicas ortodoxas<sup>42</sup>. No entanto mesmo sem ter um cemitério apropriado para o ritual judaico, alguns judeus são enterrados no cemitério Jardim da Paz<sup>43</sup>, que por ser um cemitério ecumênico aceita todas as religiões, deste modo à coletividade se organiza para que os membros da comunidade realizem as rezas e os rituais judaicos conforme a possibilidade que o cemitério oferece.

Aqui ressalto que mesmo que os enterros não sejam realizados em um cemitério próprio, conforme os dogmas da religião, a coletividade judaica realiza estes enterros conforme a tradição, demonstrando, portanto, um desejo de manter a cultura judaica que é impossibilitado pela falta do cemitério. Este ponto é fundamental para entender o aspecto da construção desta identidade na Ilha de Santa Catarina. No momento desta pesquisa não há ainda como saber se esta prática será instituída desta forma ou se a própria coletividade se projetará para a construção de um cemitério próprio.

A falta de casamentos entre judeus e a falta de um cemitério judaico na cidade, são, portanto, duas questões que apontam para a mudança da tradição das coletividades judaicas. Ou seja, o fato da população judaica em Florianópolis ser quantitativamente pequena faz com que os sujeitos judeus (re)criem e produzam novos sentidos para os significados da tradição judaica, a fim de não perderem a possibilidade de vivenciar um judaísmo, contudo com a necessidade de uma (re)forma deste. A construção da identidade judaica deste coletivo, portanto, é uma negociação entre tradição e opções de mudanças que são demonstradas em múltiplos sentidos pessoais ao judaísmo, bem como por novos sentidos do coletivo como um todo.

Compreendo, então, que há na construção desta coletividade os dois sentidos que Bader Sawaia (1999) apresenta como contidos no conceito de identidade o de permanência e o de transformação, ou seja, identificações em semelhanças e diferenças possibilitando novas formas de vivenciar a judaicidade. Neste sentido, a transformação não está apenas ligada aos sentidos pessoais e singulares de cada sujeito, mas sim uma transformação de toda a coletividade judaica florianopolitana no que se refere a uma tradição milenar. Neste ponto é importante ressaltar que

---

<sup>42</sup> O judaísmo tem diversas leis e preceitos para o enterro e para o luto, um deles é que os judeus não podem ser cremados e nem embalsamados, devem ser enterrados na terra, o caixão deve estar fechado durante o velório, o corpo deve ser enterrado na terra, e todo judeu deve ser enterrado em uma área junto com outros judeus.

<sup>43</sup> O cemitério Jardim da Paz é um cemitério ecumênico, e se encontra no bairro Saco Grande na cidade de Florianópolis.



os sujeitos desta comunidade estão optando por uma re-criação do judaísmo que vem ao encontro dos interesses de uma maioria dos sujeitos frequentadores da A.I.C, contudo também contrapõe a alguns membros, como é o caso de Renato.

Nesse sentido, o caráter de construção dessa coletividade aparece em várias falas como catalizador de um judaísmo nos próprios sujeitos, pois por não encontrarem algo já instituído os sujeitos se sentem mais envolvidos e comprometidos a construir esse judaísmo na cidade de Florianópolis. Na entrevista realizada com Sandro uma das perguntas que fiz foi como que ele achava que se caracterizava o judaísmo em Florianópolis, já que os marcos tradicionais como cemitério, escola e rabino não existem. Em uma resposta longa repartida para análise em três citações, Sandro proporciona a compreensão de diferentes aspectos relacionados ao processo de construção desta coletividade e do próprio sujeito.

*É interessante essa pergunta, mas a gente tem que olhar de um outro viés, e alias isso é uma coisa também judaica. Você tem uma primeira leitura, mas vamos olhar do lado, vamos olhar de baixo, de cima, para ver como é esse negócio. Pelo fato de não ter um rabino, não ter sinagoga, na verdade eu acho que até hoje a gente tem uma quase sinagoga, porque nos temos uma Torá que é o que caracteriza a existência de uma sinagoga, hoje em dia a gente tem, espero que não seja um pecado essa interpretação, mas uma quase sinagoga e que ela se torna uma sinagoga no momento em que tem pessoas reunidas ali por sua própria vontade e estão ali abertas espiritualmente, que estão ali, então estamos falando mais da questão religiosa agora, mais do judaísmo religioso...*

Apesar de Florianópolis não ter uma construção própria que represente um local permanente da A.I.C, os associados pagam o aluguel de uma casa e transformam este lugar em centro de reuniões para todos os encontros da coletividade. O judaísmo não exige um local especial para a oração individual nem para as orações diárias, no entanto certas rezas exigem a presença de um *minian*, o quorum de 10 homens. Por isso, qualquer coletividade judaica necessita um local para suas orações coletivas. O rolo da *Torá* basta para santificar o local e torná-lo uma sinagoga, de forma que a fala de Sandro mostra uma preocupação em legitimar, conforme os preceitos da religião, a existência de uma sinagoga na cidade, apresentando desta forma uma motivação do coletivo para manter um judaísmo conforme a tradição.

*... e a não existência de rabino faz com que pessoas como eu ou como outro, como eu vi agora na sexta-feira um rapaz que estava lá conduzindo um Shabat e tal, à procura de fazer alguma coisa que no lugar onde já tem toda uma*

*estrutura talvez essa pessoa já tivesse mais passiva. E ela aqui esta mais ativa, aquele papo meio panaca de crise e oportunidade, mas na verdade o fato de não ter rabino e tudo isso muitas vezes mostra uma janela de oportunidades para pessoa como indivíduo. Bom, então agora vamos fazer, eu estou à frente aqui, o que eu vou falar para essas pessoas, como a gente vai conduzir isso, como vai conduzir aquilo...*

A análise de Sandro sobre falta de Rabino mostra um dos aspectos que caracterizam muitos dos sujeitos entrevistados. Assim como Sandro, Esther, Milene, Roni e Beth apresentaram em diferentes momentos das entrevistas a falta do judaísmo institucionalizado como proporcionador da constituição dos mesmos como judeus, ou seja, ao sentirem a necessidade e responsabilidade por construir uma vivência judaica em Florianópolis os mesmos sujeitos se impulsionam para estudar, compreender e entender aspectos da tradição judaica. Desta forma, transmitir estes conhecimentos para a coletividade como um todo. De forma que a falta produz nestes sujeitos a motivação e o desejo para construir esta vivência que dialeticamente os constrói também como judeus.

*...Tem um lado meio ruim, não vou dizer meio ruim, mas desfavorável, que muitas vezes a gente não faz aquilo que o mundo inteiro aquele dia talvez esteja fazendo como reconhecimento da tradição e aqui a gente não esta fazendo, foi agora esse fim de semana **ticha be av**<sup>44</sup> talvez tenha alguma coisa especifica que seja falada, eu não digo fazer um jejum como os ortodoxos fazem, mas algum tipo de reza ou coisa desse tipo, pode ser que a gente tenha falhado em não fazer por ignorância. Então, claro que existe uma dicotomia aí, mas eu não acho completamente assim, não tem rabino, não tem sinagoga então não tem nada, eu acho que tem seu valor, eu acho que tem bastante valor, mas é um pouco diferente (Sandro)...*

Nesta passagem Sandro apresenta uma preocupação em realizar as práticas judaicas conforme os preceitos da religião, demonstrado a importância que o mesmo atribui aos significados da tradição, e que, pela falta de um rabino, algumas passagens religiosas não são contempladas. Neste sentido essas vivências judaicas apresentadas pelas fala de Sandro mostram o caráter dinâmico, fluído, híbrido e de transformação e permanência de práticas e vivências da coletividade judaica, já que tanto os significados dos rituais religiosos passam pela apropriação dos sujeitos que lideram esta coletividade e produzem para todo este coletivo, novos sentidos sobre as práticas judaicas.

---

<sup>44</sup> - Dia que os judeus fazem jejum em lembrança da destruição do primeiro templo de Jerusalém.

### 3.3 Unificação pela ligação com o Estado de Israel

Ao entrevistar os sujeitos perguntei se eles conheciam o Estado de Israel, qual o motivo da viagem e a relação deles com o Estado. Beth, Esther, Jacks e André estiveram apenas uma vez em Israel; Sandro, Milene, Roni e Renato já viajaram a Israel diversas vezes. Sobre os motivos da viagem cada um apresentou uma resposta diferente para cada uma das viagens. Fica claro que todos apresentam Israel com algum tipo de referência ou vínculo. Por Israel se tratar de um Estado judeu, os vínculos de cada sujeito com o Estado são plurais, pois assim como o judaísmo é plural, o estado judeu é caracterizado pelos sujeitos judeus segundo suas próprias identificações em semelhanças e diferenças com o judaísmo e o Sionismo. Nesse sentido, Israel aparece como referência religiosa, referência cultural, referência nacional, referência territorial, referência étnica, além daqueles que têm família em Israel.

Israel, por ser um país em que a religião judaica, a cultura judaica, as tradições judaicas e a vivência judaica é algo diário, que faz parte do cotidiano, aparece como contraponto ao que os judeus de Florianópolis - e da diáspora em geral - vivem, pois em Israel a cultura predominante é a judaica. Enquanto em outros contextos e, especialmente em Florianópolis, a vivência judaica aparece como “diferença”.

*(...) e a última que eu fiz foi nesse ano, mas porque eu escolhi, porque eu estava buscando algumas respostas. Então foi uma coisa ótima, eu senti que não posso ficar muito longe, que lá, tudo que eu vivo aqui e me sinto sozinha é o normal, os feriados são os mesmos que eu comemoro aqui, a língua hebraica e a letra hebraica está em tudo...Tem umas horas que quando eu estava em Israel, por mais que seja do outro lado do mundo muito longe, eu me sinto em casa, me sinto protegida, parece que é onde está o meu povo e que eu estou fora dele.*  
(Milene)

Milene, ao dizer que mesmo do outro lado do mundo - em Israel - sente-se em casa, protegida, mostra que há uma aproximação com o Estado de Israel no sentido de sentir-se

pertencente a uma coletividade, a uma cultura e que, em Israel, a cultura na qual Milene faz parte é contemplada por toda a sociedade maior. Bader Burihan Sawaia (1996), ao questionar o conceito de identidade territorial na contemporaneidade afirma que as identidades aparecem “como a possibilidade de garantir o respeito à alteridade e, ao mesmo tempo, de proteger-se contra o estranho” (p.83). Assim, essa identificação em semelhança de Milene com um Estado em que ela nunca morou, pois nasceu no Brasil, pode sim aparecer como uma identificação motivada pela proteção cultural e afetiva vivenciados por Milene em Israel. Como ela mesma diz: as letras, os feriados, as festas vivenciadas lá são as mesmas vivenciadas em toda trajetória familiar, no entanto, diferente das vividas no contexto brasileiro.

Israel, mesmo sendo “do outro lado do mundo” - na Ásia menor - é para os judeus algo familiar, pois toda a história judaica bíblica se passa nos lugares que hoje é Israel, de modo que mesmo que um judeu nunca tenha ido a Israel torna esses lugares como familiares, como afirma Jacks:

*Não, eu fui mais porque minha filha morou lá, 3 anos. Eu fui visitar uma prima que estava morando lá nesta época. Tenho uma sobrinha que morava lá então resolvemos dar um pulinho até Israel. E qual foi meu sentimento em relação a Israel Bom, aí tem aquilo que não pode expressar em palavras, aquilo que sentimos quando chega lá é uma euforia, é uma alegria, a gente quer ver tudo, eu já tinha lido sobre os lugares e queria ver os locais. Quando cheguei ao muro tive aquele sentimento que não há como explicar, comecei a chorar. (Jacks)*

Já para Beth, que não viveu em sua família uma tradição judaica, pois é convertida ao judaísmo, Israel apareceu em sua primeira viagem como um lugar estranho, “diferente”, onde ela não conseguia achar referências já vividas:

*Era turismo mesmo, turismo e cultura. Eu estava completamente interessada por estar casada com um cara judeu. Inclusive fiquei muito chocada porque eu não me dei conta de que estava na Ásia Menor, quando você chega, e se dá conta, porque a minha referência judaica é uma referência do leste europeu, e não uma referência de oriente médio. Me surpreendeu e me deixou insegura, porque eu não conseguia ler, não conseguia referências de escrita e nem de fala, e de uma certa forma todo o processo da minha caminhada em prol do judaísmo teve que passar por cima dessa falta de referência. Foi realmente uma adesão mesmo, não foi nem uma corporificação de coisas que já tinha, foi culturalmente muito, muito, muito diferentes, no sentido dos caracteres, da expressão gráfica, da falada, eu não tenho nenhuma referência, nenhuma, qualquer filho de pais judeus tem, eu não tinha isso. (Beth)*

A fala de Beth nos faz compreender que a referência e a ligação com o Estado de Israel que os outros entrevistados mostram estão estritamente ligadas a uma vivência histórico-emocional-afetiva que os tornam semelhante às vivências dos sujeitos que vivem no contexto israelense, e nas coletividades judaicas diaspóricas. Sandro, ao responder sobre a identidade judaica e Israel, demonstra que esta aproximação e vinculação com o Estado se encontram em um passado comum, uma história comum, em que os judeus de Israel ou da diáspora vivenciaram:

*(...) faz pouco tempo que eu voltei de Israel. Em Israel você sente bastante essa identidade, você entra em um táxi e o cara pergunta-Você é da onde, seus pais vieram da onde? Quer dizer, ele se sente de alguma forma pertencente ao teu mundo e que você pertence ao mundo dele. O que é isso senão identidade, se identificar? O que é uma identidade, cinco mais dois é igual a sete, por exemplo, então, igual quer dizer a mesma coisa, pertencente ao mesmo contexto (Sandro).*

O conceito de identidade traz implícito tanto a igualdade quanto a diferença em “um processo resultante do confronto permanente entre o ‘estar’ homogêneo e o ser polissêmico” (Sawaia 1996, p. 1) de forma que a fala de Sandro mostra este processo de igualar-se e diferenciar-se contido na identidade. Quando Sandro remete a fala do taxista como pressuposto de uma identidade judaica à pergunta de onde você vem, da onde vem seus pais, pressupõe uma semelhança em uma história comum e, portanto, significados compartilhados que pertencem ao mesmo contexto. Contudo, a possibilidade de Sandro poder responder ao taxista diferentes locais de origem demonstra também um dos fatores da multiplicidade e dos traços distintivos que contém a identidade judaica.

Portanto, cabe dizer que mesmo que Israel seja definido como um Estado judeu, este estado de forma alguma pode ser considerado como algo homogêneo, pois depois de 2 mil anos de diáspora os judeus do mundo todo se identificarem em semelhanças e diferenças nos seus locais de origem, por isso como afirma Bernardo Sorj (2001) a identidade judaica sempre foi hifenizada (isto é, judaísmo-espanhol-/-polonês-/-alemão-/-português-/-babilônico-/-romano-/-brasileiro-etc), e em Israel isso continua sendo ( judeu-israelense/ iraquiano-/-russo /-brasileiro / francês / georgiano etc.) (p. 57).

Sobre a posição política dos sujeitos entrevistados em relação ao Estado de Israel e ao Sionismo foi possível perceber que não há uma convergência entre os sujeitos, pois há aqueles

que fizeram duras críticas ao governo, como também alguns que defendem cegamente qualquer decisão tomada pelo Estado de Israel. Ou seja, não há nenhum consenso entre os entrevistados, a identificação dos sujeitos para com o Estado de Israel não passa por uma identificação com o Governo, e sim com o sentimento de pertencer ao mesmo povo, e ao mesmo *ethos* cultural da sociedade israelense como um todo.

### **3.4 Signos Judaicos e Afetividade: Constituir-se judeu nas e pelas relações afetivas.**

Penso com os olhos e com os ouvidos  
E com as mãos e os pés  
E com o nariz e a boca.

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la  
E comer um fruto é saber-lhe o sentido

(Alberto Caeiro - O guardador de Rebanho (IX))

Além das categorias tradicionais sobre vinculação ao judaísmo, percebi em meu campo que muitos sujeitos fazem questão de manter uma tradição judaica e continuar com o judaísmo por aspectos afetivos e emocionais, ligados a um passado comum, a uma história comum, que primeiramente ligam estes às famílias em que nasceram e depois à memória do povo judeu como um todo. Reside aqui a justificativa de se fazer o *shabat*, ir à festa de *rosh shaná*, comer *matza*, *guivelt fish*, encontrar uma *menorah*, uma *mezuzá* na casa de alguém. São símbolos do judaísmo que aparecem como um significante a partir do qual vários elementos da realidade, as experiências de cada um, são selecionados e constituem esses sujeitos, ou seja, esses signos comuns são apropriados por eles segundo seu valor afetivo.

Os sujeitos entrevistados são em sua maioria pessoas que circulam entre diversas culturas e lugares sociais, são pessoas integradas na cidade de Florianópolis, e a opção por morar nesta cidade vem para os sujeitos como diferentes motivações: qualidade de vida, emprego, estudos, etc. O que caracteriza que estes sujeitos não tinham como prioridade a escolha de uma cidade que

contemple o judaísmo com seus aspectos tradicionais e marcos institucionais. No entanto uma das minhas perguntas foi o porquê da necessidade de se unir, e como foram procurar a A.I.C. Nas falas dos sujeitos foi possível perceber que nos momentos em que se sentiam sós ou que algo emocional forte acontecia em suas vidas, estes eram tomados de uma motivação subjetiva em que procuravam se unir e construir este judaísmo. São, portanto, essas vivências emocionais permeadas pelos mesmos signos a motivação para que os sujeitos se unifiquem e vivenciem um judaísmo comum. E nesse ponto é importante ressaltar a necessidade dessas vivências estarem sempre ligadas a rituais religiosos ou da memória histórica do judaísmo. Michael Pollak (1989) em *Memória, Esquecimento, Silêncio* apresenta o lugar da memória na construção das identidades coletivas. Segundo o autor:

“A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividade. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo” (p.9).

Em diferentes falas dos sujeitos entrevistados os símbolos e signos judaicos - a letra hebraica, o cheiro da *chálá* na sexta feira, as velas acesas, a família reunida - aparecem como responsáveis pelas primeiras lembranças judaicas vivenciadas, o que confere ao judaísmo uma idéia de mediação familiar, como se os símbolos e os signos judaicos fossem os responsáveis por uma união familiar, e pela unificação desta coletividade como um todo em passado, presente e pela transmissão e continuidade, ou seja, signos emocionais comuns que unificam esta coletividade. Isaac Epstein (1990) em “O signo” apresenta de forma clara o papel destes signos na transmissão da cultura:

“A transmissão de significados constitui o fluxo intersubjetivo pela qual circula a cultura. A experiência vivida, o real sentido, percebido ou compreendido, o mundo do real ou do imaginário, das teorias científicas ou dos mitos, enfim da vigília ou do sonho, é mediado de homem a homem por entes concretos capazes de impressionar nossos sentidos: os signos” (p.21).

Ao perguntar por que Milene se sentia judia ela apresentou a diferença entre o judaísmo e as outras religiões, não pelo conteúdo em si da religião judaica, mas sim por aquilo que ela tinha vivenciado:

*Ser judeu é isso, é de onde vieram meus ancestrais, meus tataravós, meus bisavós, minha mãe. Então é uma coisa que eu sinto muito que eu tenho que passar para frente. Hoje em dia a gente tem acesso a qualquer religião, a qualquer povo, eu já vi um monte de coisa. Eu já fui em templo budista, em daime, em hare krihsna, eu já fui em tudo. Procuo ler sobre esses assuntos, eu adoro tudo, todos acrescentam muita coisa e falam muita coisa, mas é de onde eu vim, entendeu? A letra hebraica, para mim, é uma coisa muito familiar, o shabat é uma coisa muito familiar, a mezuzá é algo que encontro na casa de todos da minha família. É diferente das outras coisas que eu só leio, pois o judaísmo é aquilo que eu posso sentir, é uma continuidade daquilo que meus ancestrais vivenciaram. É o que eu faço parte, entendeu? É a minha história, são os meus ancestrais que me passaram isso (Milene).*

Milene singulariza um processo que envolve a construção constante do que neste trabalho é conceituado como identidade coletiva, ou seja, ela objetiva, nesta fala, a dialética da raiz e da opção, na caracterização do fazer-se judeu, em determinado contexto cultural. É a partir da base da tradição judaica que ela constrói novos sentidos, inventando uma forma específica de viver a judaicidade, tal como todos os outros sujeitos que entrevistei nesta pesquisa.

Nesse sentido, os signos compartilhados por estes sujeitos provocam o sentimento de pertencimento à coletividade judaica, pois são esses signos comuns que constituem esses sujeitos como uma coletividade específica, são através destes signos da cultura judaica que estes sujeitos se unificam e se constituem como judeus e se apropriam afetivamente destes signos, atribuindo a eles sentidos próprios. A apropriação dos signos do judaísmo pelo sujeito passa sem dúvida pela afetividade, ou seja, o judaísmo é passado de pais para filhos, assim como qualquer outro sistema de significados, pela maneira como os familiares se relacionam emocionalmente e, portanto, a ligação afetiva de cada sujeito com os responsáveis pela transmissão destes símbolos marca a forma e o desejo de continuidade ou não continuidade desta tradição.

André demonstra claramente que a única razão que faz com que ele participe das festas de *Rosh Shaná* e *Pessach* são as emoções que os símbolos destas festas o fazem sentir, já que as comemorações destas festas incluem rezas, histórias, comidas e rituais que fazem lembrar as vivências de sua infância na casa de sua avó:



*A razão porque vou às festas de Pessach e Rosh Shaná não são razões religiosas, porque eu sou ateu, não sou uma pessoa religiosa, mas porque me lembra algumas coisas da infância, que essas eram festas familiares, nada mais, alegres, aconteciam na casa da minha avó, a família toda se reunia, então, me traz alguma coisa boa da infância. Bom, é isso. Eu gosto da lembrança que isso me traz (André).*

O judaísmo neste caso aparece como um sistema de símbolos que media processos psicológicos e ações dos sujeitos. Ou seja, sujeitos estes que na interação com a família e com a coletividade judaica produzem sentidos e emoções que os constituem e, dialeticamente, produzam um judaísmo singular e ao mesmo tempo, coletivo. Roni exemplifica esse processo dialético de ser produto e produtor destes símbolos judaicos quando responde sobre o porquê se sente judeu:

*Por que eu venho de um berço com essas tradições, essa ancestralidade de realizar as mesmas coisas há mais de 2000 anos, realizar as festas as rezas, quando eu rezo é como se eu soubesse que meu pai fez assim, meu avô fez assim e todos meus ancestrais fizeram assim, mesmo que eu sei que não faça igualzinho, pois o que penso na hora da reza não é a mesma coisa que eles, eu me sinto pertencendo a esta tribo, e sinto que também preciso dar continuidade a isto (Roni).*

Os signos jamais representam algo em si, são sempre signos em relação, para ser um signo é necessário ser partilhado por um grupo, uma cultura. É necessário que comunique algo a alguém. Os signos “porém, apontam para fora de si, são presenças que marcam ausências, e são precisamente estas ausências, ou seja, os “significados” destes signos aquilo que constitui a seiva da cultura humana” (Epstein, 1990:21).

Desta forma, os sujeitos judeus se unificam como coletividade exatamente por compartilharem e atribuírem significados e sentidos afetivos aos mesmos signos. São esses signos que fazem com que um judeu brasileiro, um judeu americano, um judeu libanês e um judeu israelense se identifiquem em semelhanças. Ao perguntar ao Sandro o que para ele caracteriza uma semelhança entre ele e outros sujeitos judeus, fica claro a importância deste compartilhar, de compartilhar significações aos mesmos signos:

*(...) então eu acho que existe uma identificação com valores éticos e uma questão até estética, a começar, por exemplo, pela questão do alfabeto*

*hebraico, o alfabeto hebraico é muito marcante dentro do judaísmo (...) enfim, a identificação, como eu dizia, eu acho que passa por questões éticas, por questões estéticas, porque tem toda uma base estética judaica que já perdura por muito tempo e faz parte do que a gente conhece, os símbolos judaicos também: a menorah, a mezuzah e o mais óbvio é a estrela de Davi, mas que também tem todo um porquê dessa estrela de seis pontas, destes dois triângulos, então tem várias coisas que eu vejo e que sinto e que me tocam enquanto pessoa, entendeu? Não sei se era isso. (Sandro)*

Os símbolos, então, são responsáveis pela manutenção desta cultura. São eles que nas relações mediatizadas pelos sujeitos judeus transmitem o judaísmo de geração em geração, produzindo nos sujeitos afetividades e emoções, mediando as relações familiares. Assim, ao mesmo tempo em que o judaísmo e todo seu conjunto simbólico perpassam por toda a família e por todos os sujeitos judeus, a família e os sujeitos judeus são também responsáveis pelas significações dadas a estes símbolos, produzindo assim sentidos diferentes para cada sujeito.

A constituição desses sujeitos, portanto, foram e continuam sendo mediatizadas por condições sociais, históricas e culturais que produzem significados a partir dos signos judaicos, e estes sujeitos, portanto, apropriam-se destes significados executando, preservando, modificando esta cultura.

Essa relação do judaísmo e seu conjunto simbólico como unificador da família e de todo povo judeu aparece em todas as falas dos sujeitos como respostas a diferentes perguntas. É claramente perceptível que os sujeitos respondem como uma das características fundantes desta coletividade judaica a união familiar, pois ao mesmo tempo em que o judaísmo é mediador da família, os familiares são também catalizadores do judaísmo.

*(...) Você fala bastante da família, a família judaica... (Lia) É, com certeza. Essa história da família é uma coisa que a gente não escolhe, quer dizer, há teorias, mas amigo, há pessoas que a gente pode continuar ou não, e sempre tem muitas dificuldades, então ali sempre tem um mistério, do universo, e que a gente sabendo lidar bem, com a família, aprendendo, a família judaica tem algo que é muito unida, e algo que faz com que se una, tem o judaísmo em comum (Roni).*

Em minúcias, a família, por ser um local privilegiado de relações afetuosas, e estas relações, no caso da família judaica, perpassadas por vivências emocionais repletas de judaicidades, provocam nos sujeitos necessidades emocional-afetivas de dar continuidade à tradição e à memória judaicas. Um exemplo disso é a fala de Sandro, em que aponta a morte do

seu pai como fato encadeador de um reacendimento do judaísmo em sua vida, e ainda em Florianópolis:

*Na verdade quando meu pai faleceu, foi em 1984, eu senti que em termos de responsabilidade e de manutenção do judaísmo, o fato de existir meu pai, do lado mais masculino, passou para mim, digamos assim, essas responsabilidades para as gerações futuras. Digamos assim, da minha família, então, eu comecei a sentir uma falta maior, até porque eu estava muito triste pela perda, e a gente procura uma base, uma estrutura psicológica, emocional e o judaísmo é o que me ligava a ele - como um caminho - para esse tipo de coisa. Foi quando houve uma reaproximação minha com o judaísmo, aqui em Florianópolis, inclusive isto tem uma responsabilidade com a própria estruturação com a comunidade aqui. Acho que naquela época havia algumas famílias muito dispersas, e a gente começou a se reunir a partir de um momento em que eu achei importante fazer uma reza, decorridos os 30 dias do falecimento, e meio que catalisou o sentimento de algumas pessoas que já tinham, e começaram a ter encontros e tal, até que anos depois, em 1990, digamos assim, com o apoio de pessoas do Rio Grande do Sul e tudo, que estavam aqui, a gente acabou estruturando uma associação Israelita no estado de Santa Catarina, a A.I.C que foi a primeira e única até hoje, constituída desta forma em Santa Catarina. (Sandro)*

Deste modo, o contexto emocional de Sandro, suas relações familiares e principalmente suas necessidades emocionais possibilitaram a (re)construção de um judaísmo singular e coletivo, já que ao mesmo tempo em que ele (re)acendeu um judaísmo em sua vida, ele também o fez em Florianópolis.

Singularmente, cada sujeito entrevistado, objetivou a memória judaica, permeada pela afetividade que a engendrou e, reflexivamente, destotalizou a tradição, retotalizando-a por meio de antigas praticas, mas com novos sentidos. Coletivamente estes sujeitos constroem a identidade judaica de Florianópolis objetivando a dialética entre raízes e opções, na igualdade e na diferença em relação àquilo que viveram e que suas memórias afetivo-volitivas lhe permitem lançar para o devir.

### **3.5. Educar-se(r) judeu: da educação religiosa à educação formal**

Um pagão se admira de que os judeus, gente tão prática, empreguem tanto esforço no estudo. “Deve haver nisto um ganho fabuloso” toca no assunto com o Rabi. “O senhor tem razão, mil vezes razão: um ganho fabuloso, nada menos que nosso Paraíso”  
- “Este paraíso deve ser maravilhoso. Gostaria de visitá-lo, e, se for como o

imagino, eu me converterei”  
 - “Negócio fechado”, diz o Rabi; esta noite mesmo virei buscá-lo em sonhos e o levarei até lá.”  
 Naquela noite o pagão, em seu sonho, foi conduzido pelo rabino por caminhos escuros e esburacados.  
 - “É isto, o paraíso de vocês?”  
 - “Como o senhor é impaciente!”  
 Finalmente, entrevêm uma modesta cabana.  
 “Eis nosso paraíso”, disse o Rabino, entremos!”  
 O que o senhor vê ali? Um velho debruçado, à fraca luz de uma vela, sobre um volumoso tratado.  
 - “É Rabi Akiva, o maior de nossos sábios depois de Moises. Ele esta no Paraíso.”  
 - “Mas, explode o pagão, o senhor esta zombando de mim! Este paraíso é ridículo, e este velho, que deve ter estudado a vida inteira, continua a fazê-lo!”  
 - “Justamente, esta é sua recompensa. Agora, ele *compreende* o que lê”.

(Fábula judaica retirada do livro *Psicanálise, Judaísmo e Ressonâncias*, de Renato Mezan)

Entre os sujeitos entrevistados nesta pesquisa a educação religiosa judaica não foi algo recebido e priorizado por todos, no entanto este aspecto da tradição judaica foi transformado em uma exigência relacionada à educação formal<sup>45</sup>: característica esta compartilhada por todos os sujeitos desta pesquisa. André, ao responder o que para ele identificava a coletividade judaica, enunciou a valorização da educação como uma das características deste coletivo. O entrevistado aponta também a importância deste componente no seio de sua família demonstrando como este aspecto fez parte de sua constituição.

*E então tem todo esse componente cultural judaico que me sensibiliza e se envolve com outros aspectos que estão dentro de minha personalidade, que obviamente me tornam judeu. Isso é um passado que se o fato de eu não ser religioso, nesse aspecto entre aspas “não judeu”, acho ter nascido judeu foi bom, acho que me fez uma pessoa diferente, culturalmente diferente, nem melhor nem pior, mas com alguns aspectos culturais diferenciados, e alguns eu até agradeço. Foi bom ter nascido em lar judaico, que apesar de ter sido pobre sempre coloca a educação em primeiro lugar, porque se não fosse um lar judaico, em meio financeiro que nós tínhamos eu não teria chegado na universidade. Então*

---

<sup>45</sup> O termo educação pode ser conceituado de diversas formas, no entanto, neste trabalho, quando os sujeitos apontam a educação como típico da cultura judaica estão falando claramente de duas coisas: a educação formal, que vai da alfabetização a pós-graduação, e também da educação ligada à história, religião e cultura judaica.

*tem esse aspecto que eu vejo como um lado positivo e isso acaba me sensibilizando para certas coisas.( André)*

Há várias hipóteses, apresentadas por diferentes autores sobre o “porquê” sociológico desta exigência educacional dentro da tradição judaica. Uma das hipóteses para a “propensão educacional dos judeus pode ser atribuída também, aos efeitos das práticas religiosas que, pelo menos para o contingente masculino levou a disseminação de uma alfabetização precoce, a capacidade de adquirir, formular e manipular conhecimentos históricos e combinações de idéias abstratas” (Billa Sorj 1997, p 71).

Renato Mezan no artigo “Humor judaico: sublimação ou defesa?” (2003) argumenta que mesmo em condições com escassos recursos econômicos como os que viviam os judeus dos *shtetls* no leste europeu estes tinham instituições próprias educacionais onde as mulheres eram alfabetizadas em *ídiche* e os homens em *idiche* e hebraico e os estudos dos livros sagrados em especial o *Talmud* eram bastante disseminados.

“Ora uma peculiaridade da religião judaica tem aqui importância fundamental: o comentário dos textos sagrados, visando a compreensão das leis e das regras nas quais consiste essa religião. O comentário, como se sabe, é muitas vezes sutil e engenhoso, requerendo e favorecendo o exercício de capacidades como a memória, a inteligência verbal, o raciocínio indutivo e dedutivo, a percepção de analogias entre coisas aparentemente distantes uma da outra, a habilidade para ler entre as linhas e daí retirar significados pertinentes” (Mezan 2003 p.138)

Esther, ao falar sobre sua auto-identificação com o judaísmo, também apresenta o questionamento e a argumentação como uma forma judaica de pensar, e que em sua percepção é uma característica que se encontra na educação judaica.

*Eu acho que essa coisa do questionamento, às vezes, quando eu me vejo perguntando, discordando só para discordar, só para fazer o raciocínio, pensar, só para provocar mesmo a discussão, essa coisa mesmo do Talmud – o que quer dizer isso? – de se inverter, sabe? E ficar analisando, isso eu acho que é uma coisa bem de estudo mesmo assim, da tradição judaica, de ficar questionando, o que está na entrelinha, o que está por trás? Eu acho, eu não sei se isso é específico de judeu, mas assim, eu me aproximo muito dessa coisa de estar sempre questionando. Eu acho que judeu tem essa coisa questionadora, que é uma visão de mundo, está sempre perguntando o porquê, está sempre discordando, adora uma discussão, adora essa coisa. A minha mãe fala assim – ai, briga por brigar mesmo, pelo prazer de discordar Eu não sei se isso é específico de judeu, mas talvez a gente encontre mais entre os judeus.(Esther)*

Betty Bernardo Fucks (2003) argumenta que a arte de interpretação dos textos bíblicos pelos judeus se apresenta como um paradoxo; pois exige do estudioso da religião uma posição de ateu, “os paradoxos no universo da interpretação talmúdica são de tal ordem que um discurso sobre Deus que não seja idólatra, como exige o segundo mandamento, é inevitavelmente ateu” (p.51). Daí justifica-se de onde advém essa tradição do questionamento e, neste sentido, a colocação de Esther sobre a característica de “questionar” está dentro da tradição judaica há mais de dois milênios, e mesmo que hoje os textos bíblicos não sejam mais o objeto deste questionamento entre os entrevistados, a prática deste exercício ainda é valorizada entre eles.

Sergio Paulo Rouanet (2003) no artigo “As duas culturas da psicanálise”, define três pontos como fundantes da cultura judaica, que podem esclarecer o porquê dos sujeitos identificarem *a educação, o questionamento, e o pensamento abstrato*, como características de identificação entre os judeus.

O primeiro ponto é o pensamento antiidolátrico, pois, “por estarem proibidos de representar a divindade, os judeus experimentaram um grande progresso no sentido da abstração, pois foram obrigados a subordinar a percepção sensorial a uma idéia” (p.26). O deus dos judeus além de ser invisível é irrepresentável até mesmo na escrita, e com isso os judeus tiveram que exercitar em sua aprendizagem a manejar com o pensamento abstrato e racional. Beth considera que a capacidade de pensar em um deus abstrato também é o ponto de unificação entre os judeus, pois esta abstração foi também capaz de unificar judeus em toda parte do mundo sem que haja uma localização geográfica ou figurativa de representação entre os judeus.

*então eu diria que a coisa mais forte judaica é o sentido de pertença, de identidade. Fortíssimo, mais do que em outras, por exemplo, os imigrantes alemães que chegaram no Rio tem o sentido de pertença, mas de certa forma isso se perde. E na questão judaica como o sentido de pertença é abstrato, não é ligado tanto ao lugar geográfico, mas é uma questão simbólica da torá, tudo bem, que esta lá no templo de Jerusalém, isso fica muito mais forte. Tanto que eu não sei se o fato de existir Israel vai reduzir esse sentido de pertença, entende? Na medida em que você desloca isso para uma questão mais geográfica, talvez isso passe por uma questão territorial, e talvez o sentido de pertença fosse muito mais forte enquanto abstrato mesmo, era um link da conexão invisível, agora a conexão invisível, abstrata que se pode carregar para qualquer lugar do mundo. (Beth)*

O segundo ponto que Rouanet caracteriza próprio da cultura judaica é aquele que explicita o que Esther chama de questionamento judaico: a tradição de leitura e interpretação bíblica que se traduz no *Talmud*, onde os sábios judeus além que interpretar os textos bíblicos sempre tiveram a liberdade de inferir, questionar e argumentar o que para eles é a palavra de deus: os textos bíblicos.

O terceiro ponto que o autor apresenta como típico aos judeus é a cultura de exílio, da estrangeiridade de um povo que por muito tempo se deslocou entre fronteiras, e entre culturas muitas vezes irredutíveis uma a outra, criando condições sociológicas que produzissem sujeitos críticos de sua própria cultura: à judaica e também da cultura que estavam inseridos: à ocidental-cristã. “O exílio passou de certo modo a ser a experiência fundadora de uma nova epistemologia do olhar excêntrico, porque o exilado é o homem que se desenraizou sem se re-enraizar, o que se libertou de uma particularidade sem entrar em outra” (p.37). Para André, ao responder sobre quais as características que definem a identidade judaica o fator da diáspora e exílio aparecem como proporcionadores sociológicos de características próprias deste coletivo que possibilitou aos judeus este olhar questionador:

*Olha, aí essa é uma pergunta que requer uma análise um pouco teórica, mas eu acho que tem sim, se eu for analisar mais a fundo, sim. Minha intuição tem alguma coisa, mas é mais cultural, é uma coisa que vem da cultura, a questão da educação, do estudo, eu acho que isso é uma coisa muito forte. É preciso analisar isso sociologicamente, mas acho que a diáspora proporcionou isso aos judeus. Há certos valores que o judeu tem, que eu acho que não teria se não houvesse a história de 2000 anos de diáspora, existe essa riqueza que, por exemplo, os judeus tem na diáspora e as contribuições que deram para a cultura, para as artes, para a filosofia, para as ciências no mundo, como Einstein, Marx, Freud, Espinosa... Aconteceu porque aconteceu a diáspora. Se não tivesse acontecido não seria, não é porque os judeus são mais inteligentes, genético, não, é porque teve condições sociológicas muito peculiares que tornaram mais fácil que esse tipo de coisa acontecesse. Principalmente os judeus que conseguiram escapar, e pertencer a múltiplas culturas a judaica e aquela que estavam inseridos na diáspora, este olhar de dentro e fora ao mesmo tempo, aqueles que ficaram centrados só no judaísmo, nas capotas pretas, ficaram naquilo e estão falando a mesma coisa desde a idade media, sem críticas, com todo o respeito. (André)*

Estas características que foram apontadas pelos sujeitos como auto-identificadoras da cultura judaica; uma cultura que tem, em sua gênese, a tradição religiosa dos ensinamentos bíblicos e da condição histórica de diáspora. São, portanto, características construídas historicamente, inevitavelmente transformadas de acordo com as mudanças no contexto social em

que os sujeitos vivem. Neste sentido, tais características permanecem construindo significados valorizados pelos sujeitos que se constituem por essas características, bem como as constroem, em um movimento constante, dinâmico e aberto de subjetivizar e objetivar tais significados.

A fala de André possibilita um maior entendimento sobre o educar-(ser) judeu: A educação formal, o questionamento, o pensamento abstrato, e o conhecimento são valores significados sócio-historicamente na sociedade contemporânea como positivos, pois estão relacionados à ascensão social, ao status que a ciência representa na sociedade atual, e ao valor dado à intelectualidade. Arrisco dizer que o coletivo judaico tem de si uma auto-imagem positiva nestes aspectos, que está relacionada a inúmeros fatores: o primeiro fator tem sua gênese no pensamento religioso de ser o povo escolhido por Deus para ser o depositário da *Tora*. Esta imagem que hoje soa tão mal aos ouvidos dos judeus<sup>46</sup> e de toda sociedade ocidental pós-iluminista, não era nada estranha às civilizações antigas.<sup>47</sup> Ainda mais quando pensamos que naquela época o Deus dos judeus ainda não havia sido incorporado como o mesmo Deus dos Cristãos<sup>48</sup>. E apesar desta idéia não encontrar mais eco nesta coletividade, a idéia do povo do livro (antigo testamento), de sábios e intelectuais ainda permanece no imaginário dos judeus e não judeus.

Outro fator para esta auto-imagem positiva é a valorização que os judeus atribuem a ser um povo que sobreviveu a inúmeras perseguições que passam desde a escravidão no Egito até os sobreviventes do holocausto, atribuindo a esta sobrevivência uma imagem de resistência, coragem e solidariedade grupal. Além disto, o fato de saber-se pertencente ao mesmo povo que Einstein, Freud, Marx, Chagal e outros sujeitos com destaque no imaginário social faz com que haja uma auto-exigência dos próprios sujeitos para se auto-identificarem como pertencentes ao mesmo grupo de judeus que apresentaram êxito nos mais variados setores da vida econômica, social, intelectual e artística com esta coletividade.

---

<sup>46</sup> Aqui ressalto que em diferentes falas sujeitos, a questão de tentar mostrar que não se acha “superior” ou “escolhido” foi mencionada de diversas formas como : “isso é uma característica, não quer dizer que é melhor ou pior que ninguém.” Ou “os judeus são iguais a qualquer outro povo” “ não somos escolhidos, isto é teologia” etc...

<sup>47</sup> Nas civilizações antigas a noção de igualdade entre grupos étnicos e religiosos não era algo difundido: os gregos separavam o mundo entre os *helenos e bárbaros*, sendo os *bárbaros* considerados como não portadores de *logos*. Inúmeras civilizações tinham os deuses hierarquizados, no sentido que cada “povo” se auto-representava como escolhido por seus deuses. Ver Levi- Strauss (1978).

<sup>48</sup> Penso que este estigma que os judeus carregam quando acusados de se acharem o “povo escolhido por Deus” está no fato de que a bíblia (antigo testamento), livro em que esta idéia aparece, é diferentemente dos escritos de outras culturas antigas, o livro mais difundido por todos os tempos na cultura ocidental cristã. De forma que mesmo que tenha sido escrito há mais de dois milênios atrás, este livro é atualizado para todas as épocas da história ocidental.



De fato, nenhuma destas características é natural ou dada aos judeus, no entanto esta imagem sobre o judeu, assim como aquelas aparadas em estereótipos negativos ligadas a todo pensamento anti-judaico, produzem significados compartilhados e que, por sua vez singularizam produzem sentidos nos sujeitos. Estes se apropriam destes significados e atuam sobre eles produzindo, desta forma, uma tradição e cultura de exigência ligada aos estudos e ao questionamento, exemplificada na fábula acima, assim como na fala de Sandro, já citada anteriormente :

*...Mas a gente tem que olhar de um outro viés, e alias isso é uma coisa também judaica. Você tem uma primeira leitura, mas vamos olhar do lado, vamos olhar de baixo, de cima, para ver como é esse negócio.( Sandro)*

### **3.6 Significados apropriados pela diferença: o olhar externo e o anti-semitismo**

O tema do anti-semitismo no Brasil, como apresentado na fundamentação teórica sobre a identidade judaica no país, surge polêmico e controverso nos referenciais teóricos. Há quem o veja quase inexistente, há quem argumente pela sua presença velada, repercutindo as ideologias anti-semitas da história européia. Embora tal discussão fuja ao escopo do presente trabalho, cabe apresentar o modo como os sujeitos pesquisados vivenciam o anti-semitismo, ou seja, a forma com que o significam, em sua constituição como judeus.

A importância do anti-semitismo no âmbito desta análise deve-se ao fato de que, mesmo estranho a uma unificação judaica ligada à religião, cultura e tradição; ainda que totalmente ausente das práticas judaicas, ele integra significativamente o conjunto das vivências judaicas ao longo da história. A própria história nos mostra que o anti-semitismo é um fenômeno que, além de unificar reativamente os judeus, também os apresenta e os caracteriza como um coletivo homogêneo, o que vai longe de refletir a realidade do universo judaico. Não obstante o abismo

imenso a separar uma ortodoxia religiosa de uma judaicidade laica, no contexto da vida judaica; a despeito mesmo de muito precariamente comunicarem-se esses antípodas, fora desse universo o olhar externo e, principalmente, o olhar anti-semita os unifica como iguais.

André, ao responder por que se considera judeu, mostra claramente dois fatores que fazem com que se sinta judeu. O primeiro diz respeito às suas vivências internas ao coletivo em que foi criado e, o segundo, ao olhar externo:

*Obviamente quando eu ouço falar de anti-semitismo, nazismo, coisas desse tipo, eu acho que eu acabo vendo isso com os olhos, mais do que com os olhos, com os sentimentos diferentes do que pessoas que não tiveram essa experiência. Então esse é um lado que eu tenho, esse aspecto sociológico e afetivo. E tem outro aspecto, que é o seguinte, independe de mim, porque, então você me pergunta, eu digo que sou, e não adianta dizer que não sou, porque, por exemplo, sou considerado judeu: entre os judeus eu vou ser considerado judeu, porque minha mãe é judia, fui circuncidado, fiz bar-mitzva, E pior, entre os anti-semitas eu sou considerado judeu. Independente do meu lado não judeu, independente de ser casado com uma mulher não judia, de não praticar o judaísmo, se, por exemplo, eu vivesse em regime nazista, eles iam me considerar judeu, ia para os campos de concentração junto com os outros judeus também” (André).*

O caso de André, que se caracteriza como um judeu ateu, e um judeu sem judaísmo no que confere à realização das práticas religiosas e culturais da tradição judaica, mostra a construção desta identidade judaica também como uma identidade em situação em que dificilmente se escapa. Primeiro porque a definição do que é ser judeu pelas leis judaicas define como judeu todo aquele que nasce do ventre de uma mãe judia, condição esta difícil de negar, de forma que André sempre será considerado judeu entre os judeus. E ainda, ao olhar externo ao coletivo, esta condição tão pouco pode ser negada, já que esta mesma definição também é usada pela exterioridade para definir alguém como judeu.

A identidade de um coletivo se constrói interna e externamente, num processo dialético. Ela é a síntese das semelhanças e diferenças, do inerente e do externo ao coletivo. O anti-semitismo, no caso da coletividade judaica, é um fator externo que faz parte desta identidade que atua produzindo significados e sentidos na constituição dos sujeitos como judeus. Na fala de André fica claro essa apropriação daquilo que é externo à vida judaica como próprio desta identidade produzindo, neste sujeito, um significado daquilo que é ser judeu. André ao responder sobre quais situações e vivências faziam com que ele se sentisse judeu, sua resposta não foi

relacionada àquilo que é inerente à vida judaica em seus aspectos culturais, tradicionais ou religiosos, mas sim ao anti-semitismo:

*Principalmente quando tem uma questão sobre anti-semitismo isso me faz sentir fortemente judeu aqui na universidade, alguns anos atrás, o Marco<sup>49</sup> também um professor aqui do departamento, que é meio judeu também, colocou no mural uma foto de um debate político na qual ele esta envolvido, e aí teve um lance aí, uma coisa que pregaram na parede, uma reação bem anti-semita contra ele, isso me deu uma reação que eu até escrevi um negócio que saiu no boletim da APUFSC. Coisa que eu não costumo fazer, mas que nessas horas meu lado judeu aflora. (André)*

O viés anti-semita no enfoque da unidade judaica é bem caracterizado por Sartre (1995); em "A questão judaica", ele mostra de forma clara toda uma significação formada a partir de um ponto de vista externo que constrói uma unidade aparente:

“O que é que dá, pois, a comunidade judaica a aparência de unidade? Para responder a pergunta, cumpre voltar à idéia de *situação*. Não é o passado, nem a religião, nem o solo que unem os filhos de Israel. Mas se dispõem de um liame comum, se merecem todos os nomes de judeu, é porque possuem em comum uma situação de judeu, isto é, porque vivem no seio de uma comunidade que os considera judeus. Numa palavra, o judeu é perfeitamente assimilável pelas nações modernas, porém ele se define como aquele que as nações não querem assimilar” (Sartre 1995, p. 39).

É possível concordar com Sartre, no que se refere ao olhar externo e o anti-semitismo como **um** dos fatores de unificação desta coletividade. Pois a partir deste, e apesar deste é possível construir elementos culturais que apontam para a construção incessante da positividade, daquilo que é inerente a este coletivo, pois toda unificação identitária tem como fundamento, sem dúvida, a questão da diferença. Nesta perspectiva, é perfeitamente possível compreender porque a identidade é uma questão semi-necessária (Sousa Santos, 1995b): faz-se necessária como escudo, como uma arma de defesa em relação ao outro, que se impõe como único assimilável. A “identidade do nós” só se conjugara como uma negação do “eles”.

Durante as entrevistas perguntei aos sujeitos se já haviam presenciado alguma situação em que se sentiram discriminados por serem judeus, e que significado atribuíam a este fato. Todos os sujeitos responderam ter vivenciado situações de agressões verbais, na qual “os judeus” como

---

<sup>49</sup> Nome fictício.

categoria eram discriminados; no entanto, nem todos os entrevistados se sentem afetados como sujeitos singulares dessa agressão, carregada de estereótipos com os quais não se identificam. Esta é uma questão em que a resposta dos sujeitos mostra uma certa ambigüidade, pois ao mesmo tempo em que dizem não terem sido discriminados por serem judeus, relatam vivenciar situações de agressões verbais anti-semitas. Importante frisar que o conceito “judeu” é sempre um conceito lingüístico, um signo, porque o “judeu” de fato não existe, mas sim o André, o Renato, a Esther, etc. Assim é possível compreender o porquê destes sujeitos singulares não se enxergam nestas agressões, cada um em sua singularidade, mas no seu pertencimento a essa coletividade.

Milene, ao responder se de alguma maneira já se sentiu discriminada por ser judia afirmou que não; no entanto, relata ter presenciado diversas situações de agressões verbais aos judeus:

*Eu estava na aula, na UNISUL, e o professor começou a falar de saúde e entrou no assunto das indústrias de cigarro, e de repente o assunto mudou de perspectiva, e aí ele começou a ser cínico dizendo que os judeus só não eram donos das indústrias de cigarro, que de todas as outras eram, ele falou exatamente isso: - que os judeus são donos de todas as multinacionais, do mundo inteiro de todas as indústrias automobilísticas, que eles estão com mais de metade do dinheiro do mundo, querem dominar o mundo e que por isso que o resto do mundo se fode. E eu não agüentei ouvir isso no meio da aula. Eu senti que tinha que defender, mas não sabia como, veio uma coisa muito forte de raiva, de ódio, de revolta, de tudo não acreditava que um cara que não conhecia nada sobre **no**ssa história poderia estar falando aquilo para 40 pessoas? E se eu não estivesse lá, quem iria **nos** defender? Milene (grifo meu).*

Nesta colocação do professor a agressão não se dirige a Milene, mas sim ao “judeu” de forma que a agressão recai diretamente no signo “judeu” e não sobre Milene. Se pensarmos a constituição do sujeito como apropriação de significados e produção de sentidos, podemos dizer que o discurso anti-semita constrói significados do que é ser judeu, e estes são culturalmente compartilhados pelos sujeitos judeus e não-judeus, produzindo sentidos singulares em cada um.

O fato de Milene afirmar que nunca se sentiu discriminada está diretamente relacionado a isso, pois, ao ouvir o discurso anti-semita, ela de alguma forma não se apropria deste como agressão direta a si como sujeito. Milene, portanto, se exclui do significado atribuído aos judeus pelo seu professor, significado que não condiz com suas vivências judaicas e ainda menos com os judeus com quem se relaciona. Sartre nos ajuda a entender essa questão de não identificação dos judeus para com o discurso anti-semita. As reflexões do autor mostram como o anti-semitismo não é inerente à condição judaica, mas sim uma projeção sobre o judeu, já que os judeus são

acusados de coisas absolutamente contraditórias: ora os judeus são acusados de capitalistas, ora de revolucionários comunistas, ora um povo cosmopolita, ora nacionalista... Os judeus são demasiadamente diferentes entre si, e por estarem em toda parte e se apresentarem de diferentes formas: ruivos, morenos, negros, loiros, pobres, ricos, intelectuais, comerciantes, religiosos, ateus... servem como receptáculo destas projeções, já que qualquer predicado atribuído aos judeus encontra lugar dentro deste coletivo e corresponde ao interesse discriminatório em diferentes momentos. No entanto esta projeção ao judeu constrói estereótipos e imagens do que é um judeu que não coincide com as vivências internas do coletivo.

Milene, ao perguntar sobre *quem iria nos defender* e quando respondeu ao professor em defesa do povo judeu: *Como é que você fala isto numa classe, sem ao menos conhecer a história dos judeus? E ainda quando se afirma perante toda a classe como judia objetiva sua subjetividade a partir desta negação e oposição do discurso anti-semita, mostrando desta forma como o anti-semitismo produz e constrói nela uma afirmação judaica. Em seu relato de sentimento de raiva e ódio, mostra que a condição judaica de que faz parte se vê agredida. E é neste ponto que o anti-semitismo, em seu olhar externo, unifica os judeus, pois Milene ao contestar sobre *nossa história* mostra o caráter histórico desta unificação; ela não fala em defesa própria, mas relaciona essa defesa com os judeus do passado, do presente e ainda transcende aos judeus do futuro.*

Esta colocação de Milene de se excluir e se incluir neste coletivo, é própria desta construção da identidade coletiva, pois esta identidade judaica é construída por elementos opostos, ela é diferença e igualdade; objetividade e subjetividade, ocultação e revelação e, para compreendê-la, é necessário articular essas dimensões aparentemente contraditórias. Assim, a identidade implica tanto no reconhecimento de que Milene é singular, como também pertence a um todo, confundindo-se com outros, seus iguais.

Esta unificação que se apresenta em forma de reatividade contra o anti-semitismo é o que move e conecta alguns sujeitos à A.I.C. Esther conta que quando foi presidente da A.I.C, esta era sua preocupação maior dentre todas as motivações que liga alguém ao universo judaico:

*No período justamente que eu participei mais ativamente, eu acho que teve um foco de atuação daquele grupo que tinha algumas preocupações muito específicas, tá. Então eu tinha uma preocupação muito grande com o anti-semitismo, que eu senti muito forte naquela época, principalmente quando mudei para Florianópolis (...) acho que é uma das questões mais importantes, porque nós vemos que tem surgimento muito grande.(...) Nós dávamos muita visibilidade para as festas porque eu achava que essa questão de torná-las*

*visíveis - as festas – era uma forma de combater o anti-semitismo, as discussões, tudo, tudo, tudo era em função disso. Então a minha participação ativa na comunidade foi por aí mesmo. Era o que me movia mesmo, mostrar que nós estamos aqui como judeus, porque tem que ter esse marco.(Esther)*

Desta forma, fica claro que a identidade se constrói em uma síntese inacabada de contrários, de quem somos nós e quem são os outros, a defesa do “nós” perante o outro constrói uma necessidade de unificação, de forma que a colocação de Boaventura de Sousa Santos (1995b) sobre quem pergunta pela identidade é respondida nessa fala de Esther “pois quem pergunta pela sua identidade questiona as referências hegemônicas mas, ao fazê-lo coloca-se na posição de outro”. Os judeus por serem uma minoria étnica e religiosa se encontram nesta posição do “outro” dentro de uma sociedade de maioria cristã, e é esta posição de outro, de diferença o que produz em Esther também um projeto de futuro em relação à religião judaica. Esther ao responder por que achava importante a continuidade do judaísmo, e porque optou por educar sua filha dentro deste marco deixa claro que esta posição da diferença do outro é um dos seus motivos para isto:

*Eu acho importante a continuidade no sentido de que você dá espaço à diferença. É importante você ter uma continuidade porque você está preservando uma cultura, um jeito de ver o mundo, uma religiosidade. A continuidade do judaísmo é importante para evitar essa coisa de estar em um mundo muito homogêneo, sabe, uma hegemonia. Já é complicado aqui no Brasil, porque você já tem uma hegemonia do cristianismo, do catolicismo, então você acaba sendo a diferença e quando tem uma continuidade de outros jeitos de ver o mundo, você tem mais possibilidades à diferença. E essa coisa do cristianismo é bem forte porque quando eu trabalhava com as crianças, olhando assim, a primeira atividade que a gente fazia, partindo em busca das raízes, a gente partia do...vai, desenha a tua rua, as coisas que tu achas importante, como é que é – todos os desenhos tinham igreja – todos. Para tu veres que é uma coisa super marcada, mesmo, então tem que ter uma coisa que se contrapõe a isso. A esse pensamento único. Então eu acho que a continuidade passa muito por aí, preservar essa diversidade. E de estar mostrando que, sim nós existimos.*

Esther, ao falar “sim nós existimos” também aponta o caráter desta união necessária e fictícia (Sousa Santos, 1995b) das identidades, pois ao falar “nós” unifica os judeus, mesmo com a consciência em que os judeus dentro da coletividade judaica têm um caráter completamente heterogêneo, de modo que essa unificação aparece como uma defesa perante o “outro”. A judaicidade que Esther faz questão de dar continuidade, neste caso aparece mais como uma

demarcação desta diferença e da exclusão, do que o significado de uma identidade como uma unidade. Neste ponto, é preciso entender esta identidade como sendo produzida em locais históricos específicos, com estratégias e iniciativas específicas. Ou seja, sendo construída como um contraponto à cultura cristã em que Esther está inserida, e também como uma estratégia de defesa deste coletivo. Sawaia (1999) argumenta que, em alguns casos, “a identificação não é o reconhecimento mimético do outro como semelhante, mas o desejo de ser diferente pelo reconhecimento e admiração da diferença”.

Além desta colocação de Esther é possível perceber que o anti-semitismo é uma base instituída e unificadora dos membros que tomam para si a responsabilidade de produzir, para além das fronteiras criadas pelo próprio anti-semitismo, uma resposta a este, uma (pró) argumentação, uma re-situação, nas vestes da A.I.C – a Associação Israelita Catarinense. Um exemplo disto foi quando o jornal A Notícia<sup>50</sup> publicou uma matéria em que os judeus se sentiram atingidos como um todo, e grande parte deles se articularam via *e-mails* e reuniões para saber como tomar uma posição em relação ao jornal e ao articulista em que tal matéria foi publicada. Ou seja, um ataque externo aos judeus é também um motivo de união desta coletividade.

A constituição de todo e qualquer sujeito como si-mesmo está atrelada à relação “eu” - “outro” e os grupos, ao “nós” – “outros”. A constituição do si-mesmo é, portanto, intimamente associada à relação ao outro e ao reconhecimento da alteridade. É no contexto de igualar-se e diferenciar-se, da interlocução do “quem sou eu” e quem é o outro, que ocorre o processo de constituição do si-mesmo e da alteridade. Portanto, é importante perceber como esta constituição dos sujeitos como judeus está em relação à cultura cristã, no caso do Brasil.

Esther, ao falar de suas vivências infantis, narra um dos primeiros fatos em que se percebe como judia:

*Eu tenho dois fatos bem curiosos de infância, mas bem de infância mesmo, assim de jardim de infância, seis, sete anos. Eu me lembro que na sala, uma vez, as crianças começaram a falar sobre essa coisa de ser batizado. Eu não sou batizada, é óbvio, eu sou judia, então não tem, não tem disso, né, aí me perguntaram: Mas você não tem foto de batismo? Não tenho a mínima idéia nem do que estão falando, o que é isso? A reação das crianças todas era como é que eu tinha nome – mas como tu tens nome? – tu só tens nome se tu és batizado. Tá, mas como que eu não tenho nome, é claro que eu tenho nome.*

---

<sup>50</sup> Publicado no dia 12/03/2005 um artigo chamado numeros de Auschwitz , que nega o holocausto pelo ""Historiador"" Siegfried Ellwanger - processado nacionalmente por calunia e preconceito"

*Como não tenho nome? Eu tenho nome. Então foi uma coisa assim, muita engraçada, dessa associação de uma identidade civil, porque o nome é uma identidade civil que na época era totalmente associada a uma coisa religiosa. Então, como é que eu tinha uma identidade, como é que eu tinha um nome se eu não era católica? Isso era uma impossibilidade para o meu grupo de convivência na escola. Então eu acho que esse foi o primeiro contato mesmo que eu tive essa reação de me verem diferente, e eu me perceber diferente.*

Fredrik Barth (1997) aponta que as identidades são sempre contrastantes, e que os grupos constroem fronteiras procurando o que há de semelhante entre si e por consequência diferenciando-se dos outros coletivos. Isso não pressupõe que não há diferenças entre o “nós” e tampouco não há semelhança com os “outros”. Esther apenas se percebeu como diferente de seus colegas de aula no momento em que o assunto batizado entrou em questão, contudo, a diferenciação neste caso se faz necessária, pois para Esther compreender-se como judia e ao mesmo tempo criar esta fronteira entre o coletivo que pertence e os outros é necessário procurar estas diferenças. Sawaia (1996) aponta este caráter paradoxal das identidades, que ao mesmo tempo em que inclui também tem seu caráter separatista. “Aqui se tem o paradoxo moderno da identidade, que é o de ser uma perspectiva analítica que contém em si mesma a possibilidade de fugir tanto das metanarrativas quanto de relativismo absoluto, bem como a possibilidade de garantir o respeito à alteridade e, ao mesmo tempo, de proteger-se contra o estranho” (p. 83). Este processo de igualar-se e diferenciar-se fica claro na fala de Beth, ao contar que sentiu diferença na própria família quando se converteu ao judaísmo:

*Depois na minha conversão eu percebi pessoas, sobretudo da minha família, que me percebem diferente. Claro, eu sou da família, mas eu sou da família, mas eu sou da família menos, porque a família é uma família muito católica, e eu sou judia.*

Beth explicita em sua fala não apenas uma fronteira familiar, mas sim uma fronteira construída cultural e historicamente na sociedade ocidental. No caso de Beth fica claro essa fronteira milenar e histórica, construída ao longo dos últimos 2000 anos de história entre a cultura judaica e a cristã, sendo apropriada por ela e por sua família. Esta contraposição da cultura cristã à cultura judaica ainda não é algo que explicita apenas uma diversidade religiosa, mas sim uma história carregada de relações de poder, de forma que significa à história judaica relatos de perseguição, discriminação, opressão, matança e conversões forçadas. O anti-judaísmo cristão perpassou toda a Idade Média e influenciou todas as vertentes do anti-semitismo moderno e



contemporâneo, de forma que essa história é apropriada pelos sujeitos produzindo sentidos na constituição destes como judeus.

Jacks, assim como Esther e Beth ao falar sobre o significado de ser judeu pelo olhar externo atribuem a este significado a diferença em relação à cultura cristã, na qual estão inseridos:

*Quando era pequeno, sim. Sentia a diferença em ser Judeu. Porque naquele tempo tinha sábado de alegria o povo ainda era muito cristão. E no sábado de alegria saíam com um pedacinho de pano na mão pra malhar judeu. Há 70, 80 anos atrás tinha muito disso. Então era - vamos malhar judeu mesmo, não que eles soubessem o que estavam fazendo direito, mas faziam. Faziam o Judas, né e diziam que tinham que malhar os judeus .- Eu não saía de casa, a mãe não deixava sair. Ela dizia – não, hoje vocês não vão pra rua porque tem os bonecos, malham os judeus. Mas hoje já você não tem aqueles bonecos, já não malham mais o boneco, mas naquele tempo existia muito, em cada esquina tinha um boneco. Nesses dias a gente não saía. Sexta-feira Santa e as cerimônias ligadas a Jesus.*

Na fala de Jacks fica clara esta diferenciação “fronteiriça” do cristianismo ao judaísmo, uma diferenciação datada no calendário gregoriano como o dia da perseguição, o dia de *assassinar os que assassinaram*, produzindo em Jacks um sentido do que é ser judeu. Uma produção que ultrapassa simplesmente a questão da diversidade, e que vem carregada e assumida metaforicamente pela idéia de um boneco de pano que pode ser malhado e humilhado em nome do coro histórico da cultura cristã - no sentido que Sartre afirma:

“Sobre ele pesa, originariamente o fato de ser o assassino de Cristo<sup>51</sup>. Já se refletiu sobre a situação intolerável desses homens condenados a viver no seio de uma sociedade que adora o Deus que eles mataram? Primitivamente, o judeu é, por conseguinte, homicida ou filho de homicida - e isto, aos olhos de uma coletividade que concebe a responsabilidade sob uma forma pré-lógica, dá rigorosamente no mesmo – e, como tal, é tabu”.

Zygmunt Bauman (1998) em *Modernidade e Holocausto* argumenta o porquê desta fronteira entre cristianismo e judaísmo. Para o autor uma das razões desta diferenciação perdurar

---

<sup>51</sup> <sup>51</sup> Notemos imediatamente que se trata aqui de uma lenda criada pela propaganda cristã da diáspora, não cabe dúvida que a cruz é um suplicio romano, e que cristo foi executado pelos romanos como agitador político. (Sartre 1996, p.39).

por séculos de história é que os judeus nunca representaram para o cristianismo um grupo possível de convertimentos não forçados, como outros grupos de “pagãos”, mas sim como aqueles que optaram por vontade própria em não acreditar na verdade de Cristo. Os judeus representavam a ancestralidade cristã à negação do cristianismo, já que as bases da religião cristã são os próprios escritos judaicos, e por sua vez, Cristo, o deus adorado dos cristãos, nasceu e morreu dentro da tradição judaica e ao mesmo tempo não foi aceito como messias por este grupo:

“A coexistência da cristandade com os judeus não foi, portanto, um caso de conflito e inimizade. Foi certamente isto, mas também mais. O cristianismo não podia se reproduzir e certamente não podia reproduzir sua dominação ecumênica sem resguardar e reforçar as bases do isolamento judeu- a visão de si mesmo como herdeiro e conquistador de Israel. A auto-identidade do cristianismo era, com efeito, os isolamentos dos judeus. Ele nascerá da rejeição *por parte dos judeus*. O cristianismo só podia teorizar sua própria existência como oposição contínua aos judeus. A permanente teimosia judaica era a evidencia de que a missão cristã ainda estava por concluir. A admissão judaica do erro, a rendição à verdade cristã e, quem sabe, uma futura conversão em massa serviam como modelo do triunfo decisivo do cristianismo. De novo a maneira de um verdadeiro *alter ego*, o cristianismo atribui uma missão escatológica que exagerou a visibilidade e importância dos judeus, *emprestando-lhes poderoso e sinistro fascínio* que de outra forma dificilmente possuiriam.” (p.58)

Esta oposição do cristianismo em relação ao judaísmo no ocidente foi e continua sendo uma fronteira identitária para os judeus de forma que os sujeitos judeus ao se sentirem frente à esta oposição, como na descrição de Esther e Jacks, rapidamente se auto-identificam em diferença se constituindo através desta fronteira como um “nós-judeus” diferente “deles-cristãos”, construindo desta forma uma unificação que não se relaciona com uma semelhança entre os judeus mas sim como o “diferente” dentro da cultura cristã. No entanto é possível dizer que esta oposição binária, por exemplo, das categorias judeu/cristão obscurece *as diferenças entre os judeus*, no comportamento, no caráter, no desejo, na subjetividade, na religiosidade, na aproximação com as diferentes posições dentro do judaísmo e na experiência histórica de cada sujeito. A “mesmidade” construída em cada lado desta oposição oculta o múltiplo jogo das diferenças e constrói uma unidade e fronteira fictícia. E, portanto é neste ponto que o anti-semitismo e olhar externo se apresentam também como fator unificador deste coletivo.

Esta oposição do cristianismo em relação ao judaísmo no ocidente foi e continua sendo uma fronteira identitária para os judeus de forma que os sujeitos judeus ao se sentirem frente à esta oposição, como na descrição de Esther e Jacks, rapidamente se auto-identificam em diferença se

constituindo através desta fronteira como um “nós-judeus” diferente “deles- cristãos”, construindo desta forma uma unificação que não se relaciona com uma semelhança entre os judeus mas sim como o “diferente” dentro da cultura cristã. No entanto é possível dizer que esta oposição binária, por exemplo, das categorias judeu/cristão obscurece *as diferenças entre os judeus*, no comportamento, no caráter, no desejo, na subjetividade, na religiosidade, na aproximação com as diferentes posições dentro do judaísmo e na experiência histórica de cada sujeito. A “mesmidade” construída em cada lado desta oposição oculta o múltiplo jogo das diferenças e constrói uma unidade e fronteira fictícia. E, portanto é neste ponto que o anti-semitismo e olhar externo se apresentam também como fator unificador deste coletivo.

#### **4. Considerações Finais**

Neste trabalho procurei compreender os diferentes sentidos atribuídos a “ser judeu” no contexto florianopolitano, entendendo de que forma se constitui uma identidade judaica nesta cidade. Para esta compreensão foi necessário investigar quais as identificações, em semelhanças e diferenças, que judeus residentes em Florianópolis atribuem como características da identidade judaica. Esta análise demonstrou a singularidade da vivência judaica na história de cada um dos sujeitos entrevistados, porém, foi possível perceber vivências e significados compartilhados pelos sujeitos que enunciam uma unificação deste coletivo.

O perfil da coletividade judaica de Florianópolis apresenta características próprias e novas para a identidade judaica contemporânea. Diferentemente das coletividades judaicas de outras cidades, em que os sujeitos pertenciam antes de optarem por morar em determinada cidade, onde as instituições judaicas já existiam, em Florianópolis os sujeitos se constituem e constroem uma coletividade de modo que faça sentido às características próprias desta população.

A re(criação) de um judaísmo de acordo com os interesses desta coletividade está diretamente relacionada às apropriações dos significados convencionais do que é ser judeu vivenciado em suas famílias, e das/nas (re)significações dos mesmos de acordo com seu contexto sócio histórico e com as vivências afetivas, emocionais e intelectuais de cada sujeito que encontraram em Florianópolis a liberdade e a possibilidade de atuar, concretizar, e construir um judaísmo aberto para as características deste coletivo. Em sua maioria, são jovens, famílias que vieram para esta cidade em busca de qualidade de vida e que se inseriram e integraram-se à vida social florianopolitana, construindo relações e vivências dentro deste contexto, de forma que as relações de amizade, namoros e casamentos se estabeleceram por afinidades, resultando em uma coletividade em que a maioria dos casamentos são casamentos mistos.

No entanto, estes fatores não podem, de maneira alguma, serem vistos como indiferença judaica, no sentido de um desligamento do judaísmo e das tradições judaicas, já que os sujeitos desta pesquisa demonstraram um desejo de construir uma vivência judaica, e demonstram estarem construindo isto amparados em determinações que trazem dos seus contextos educacionais. Neste sentido, os entrevistados desta pesquisa apontam para uma semelhança aos trabalhos de Hensi (2003) e Lewin (1997) sobre jovens judeus liberais em São Paulo e no Rio de Janeiro, que se inserem e integram no contexto brasileiro sem que isto exclua a possibilidade de

vivências judaicas. Destaco que esta opção de manter um judaísmo também é uma forma que os sujeitos contemporâneos encontram para ao mesmo tempo se refugiarem da globalização homogeneizadora da sociedade atual sem excluir a diferença. (Sawaia, p.83)

A construção desta identidade judaica em Florianópolis aparece como escolha dos próprios sujeitos, e não algo imposto pela família ou pelas relações pessoais, pois a maioria dos entrevistados, ao mudar para esta cidade, teve como possibilidade questionar e posicionar-se frente ao judaísmo, optando por vivenciá-lo ou não. E, embora os sujeitos demonstrem contradições, conflitos e questionamentos sobre o que querem dentro do judaísmo, esta coletividade apresenta novos sentidos e significados para a identidade judaica em geral. Presentifica-se, desta forma, o caráter de permanência e transformação que ocorre nas identidades culturais, sempre como uma negociação de sentidos singulares e coletivos.

As semelhanças por meio das quais os judeus entrevistados identificam-se e motivam-se para uma unificação na cidade de Florianópolis cobre uma miríade de aspectos da cultura judaica vivenciadas pela coletividade como um todo. Entre elas, optei por analisar como os sujeitos vivenciam a religião judaica, a tradição, a cultura, os ritos, a identificação destes com o Estado de Israel, o anti-semitismo, a afetividade, os símbolos e os signos que dão suporte para a manutenção e transformação desta identidade.

Entre os entrevistados, a ligação com a religião judaica tem aspectos diferentes para cada sujeito, no entanto a A.I.C é a única instituição judaica em Santa Catarina. Esta instituição apresenta uma proposta liberal de vivenciar o judaísmo – de forma que Florianópolis não apresenta possibilidades institucionais para vivenciar um judaísmo ortodoxo. Esta proposta foi por mim percebida como a única capaz de ser vivenciada pela população judaica de Florianópolis, já que os sujeitos desta pesquisa demonstraram uma identificação maior com um judaísmo liberal que permite casamentos mistos e tem uma liberdade maior para construir sentidos próprios para a vivência judaica. Uma das hipóteses que surgiram sobre o perfil desta população é que este coletivo tem em sua maioria, pessoas que não são nascidas aqui, mas optaram morar em Florianópolis por diversos motivos. No entanto, dentre estes motivos, o judaísmo religioso não foi colocado como prioridade na vida destes sujeitos, já que a cidade não oferece instituições para uma vivência forte da religião judaica.

Ainda sobre a questão da religião, é importante destacar que Renato, o único entrevistado que segue a religião de acordo com os preceitos ortodoxos, afirma que a cidade de Florianópolis e a A.I.C não contemplam as necessidades de um judaísmo religioso. Neste sentido, foi possível compreender, pelas falas dos entrevistados, que as identificações que motivam a maioria dos sujeitos para uma unificação devem levar em conta a multiplicidade de identificações que produzem significados para esta identidade.

As falas de Renato deixam algumas perguntas que não foram possíveis responder nesta pesquisa, e que abrem possibilidades para novas questões de análise relacionadas à questão da religião dentro do universo judaico, já que o mesmo considera que o judaísmo que é contemplado nesta cidade e pela A.I.C não pode ser visto como religião, já que muitos dos preceitos religiosos e da fé foram transformados e (re)criados pelos participantes. Neste sentido, cabe questionar sobre como estas transformações e recriações se projetarão em um futuro desta coletividade, que em sua maioria, atribuem a importância da religião não como uma questão de fé, mas sim como pilar da manutenção da cultura, tradição, história e memória judaicas.

A questão da continuidade e transmissão do judaísmo é o ponto central da organização e manutenção da tradição judaica. Necessariamente esta continuidade passa pelos rituais dos ciclos de vida deste coletivo, de forma que a realização do rito de nascimento e do rito de passagem (Bat/Bar Mitzva) foi apontada como fundamental na constituição destes sujeitos como judeus. A ausência de falas e de cerimônias vinculadas ao casamento entre judeus e ao enterro, pode demonstrar uma questão importante desta coletividade: ela é algo em construção, e não algo pronto. Os sujeitos judeus que se estabeleceram em Florianópolis, no entanto, demonstram, a partir das falas, um desejo de cumprir este ciclo, e, para isso, há uma negociação com a tradição judaica: não há possibilidades de casamentos entre judeus, mas, porém, os sujeitos integram os filhos de mães não judias e pais judeus dentro da coletividade, e educam como pertencentes ao coletivo de judeus, o que em uma comunidade mais conservadora não ocorre. Não há cemitérios judaicos, mas há uma negociação com o cemitério ecumênico, e a cerimônia, neste caso é realizada conforme a tradição judaica, porém não obedece à norma da tradição religiosa em que os judeus são enterrados entre judeus, demonstrando, então, o caráter de negociação de sentidos que Boaventura (1995) apresenta como próprio das construções de identidades coletivas, que no caso de Florianópolis, objetiva uma dialética singular entre o local e o global.

A relação dos entrevistados com o Estado de Israel também apareceu como uma identificação, na igualdade e diferença, na unificação desta coletividade, já que todos os entrevistados visitaram pelo menos uma vez o país. Israel aparece para os sujeitos não como uma aproximação em relação ao governo ou à política, mas sim como uma semelhança no que refere ao sentimento de pertencentes ao mesmo povo e *ethos* cultural do contexto israelense.

A celebração dos rituais, a manutenção da tradição e as realizações das festas judaicas concretizadas pelos entrevistados, apareceram como uma necessidade afetiva para o sentimento de presença dentro deste coletivo, como uma prática que cria um elo entre passado, presente e futuro comum entre os judeus, produzindo um sentimento de unificação atemporal desta coletividade. Estas práticas se apresentam, então, como alicerce da construção desta identidade, sempre em um movimento de igualar-se e diferenciar-se, pois estes ritos e festas (evocam) produzem e reproduzem a memória, a tradição e a cultura judaica. Assim, constroem-se sentidos singulares do que é ser judeu para cada sujeito. Aqui é importante destacar que a realização destes ritos por estes sujeitos se concretiza a partir de uma escolha apontando, como afirma Bauman (2005), que o “pertencimento” e a “identidade” não tem a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age - e a determinação de se manter firme a tudo isso são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade” (Bauman, 2005 p.17).

As vivências e memórias ligadas a todas as perseguições, assassinatos, discriminações e ofensas aos judeus e ao judaísmo apareceram nas falas dos sujeitos também como componentes que produzem sentidos e constituem esta identidade. O anti-semitismo, além de ser uma das fronteiras desta coletividade, a unifica e toma para si a responsabilidade de produzir uma resposta a este, uma argumentação, de forma singular e também coletiva, por meio da A.I.C.

Ainda sobre a constituição destes sujeitos como judeus, a afetividade apareceu como fator motivador para a (re)produção desta cultura, os símbolos do judaísmo aparecem como um significante a partir do qual remete a memória de cada um, vários elementos da realidade, as experiências de cada um, são selecionados e constituem esses sujeitos, ou seja, esses signos comuns são apropriados por eles segundo seu valor afetivo.

O sentido atribuído a ser judeu por cada sujeito apareceu de forma singular. ligado a conteúdos intelectuais, vivenciais e afetivos de cada um, a auto-identificação de cada sujeito

desta pesquisa para com o judaísmo mostrou o caráter heterogêneo deste coletivo, que é significado homogeneamente apenas quando significados por uma alteridade, o olhar externo sobre este coletivo e, principalmente, o olhar anti-semita, que é o único fator capaz de unificá-los como iguais, demonstrando, portanto, que toda e qualquer identidade só existe em relação a uma alteridade. Deste modo são sempre posicionais, relacionais e fluidas.

Esta perspectiva indica que a produção de identidade coletiva é uma construção dialética entre raízes e opções, tal como teorizou Sousa Santos (1995a) Há que se pensar que a construção desta identidade é uma escolha dos sujeitos, mas como toda e qualquer escolha, no sentido em que lhe atribui Sartre (1984), ou seja, o sujeito atua sobre seu contexto, a partir de determinadas condições objetivas que o precedem, devidamente situado dentro de determinada gama de opções. Esta escolha é o resultado induzido de uma série complexa de dialéticas, que a partir de um estado primeiro, mínimo de judaicidade (definido pela família, história e passado) o homem judeu é remetido a si mesmo pelos outros, e desta forma atuando no mundo confirma e produz sentidos singulares desta judaicidade (Robert Misrahi apud Guinsburg, p. 608).

Assim, ao se objetivarem por meio de ritos, festas, memória, viagens a Israel, respostas ao anti-semitismo à condição judaica da qual fazem parte, os sujeitos concretizam, a partir do passado, as vivências do presente e se projetam como judeus para um futuro, mostrando, desta forma, o caráter constante e aberto de produção de identidade.

O conceito de identidade aparece, desta forma, como um movimento constante de igualar-se e diferenciar-se, em um processo aberto e inacabado de construir e (re)construir-se de produzir e de ser produto. Assim como este conceito, o presente trabalho é o resultado aberto e inacabado de um movimento constante de análise dos dados apresentado pelo campo, que de maneira alguma, pode ser visto como um esgotamento deste, mas sim como produto de um recorte, de um olhar, e de uma perspectiva delimitada por um tempo.

Finalizar um percurso como este não é tarefa fácil, visto que o material recolhido no campo é sempre maior e mais complexo do que a possibilidade que temos de análise em uma dissertação de mestrado. Nas fitas cassetes guardadas em minha gaveta, nos arquivos nomeados em meu computador, nas idas e vindas a campo, há detalhes, histórias, reflexões de cada um dos sujeitos que produziram sentidos sobre si mesmos, sentidos que passam pelo ser-judeu em constante movimento também.



Inúmeros detalhes e histórias de cada um que por enquanto ficarão guardadas nesta memória, nestas fitas e transcrições que hoje penso poderem ser analisadas com o viés do recorte de gênero, de geração, de histórias de vida, de trabalhos comparativos dentro da análise de identidades culturais - o revisitar deste campo abre-me convidativos caminhos de pesquisa.

Portanto, “finalizar” passa também pela legitimação da constituição de um campo que se mantém e se manterá em mim como uma memória, numa alusão ao tema da constituição do que é ser judeu em Florianópolis. A idéia aqui permanece: considerar, finalizar – um permanente teorizar.

Hoje penso que a história de Roni me possibilitaria uma análise sobre a riqueza que o misto das culturas tem na constituição dos sujeitos e na (re)criação das práticas culturais, incorporando elementos da cultura judaica e desconstruindo-os, reconstrói o novo em seu fazer.

Em Milene, destaco a análise de como a ausência produz a presença, já que as reflexões sobre a importância do judaísmo em sua vida emergiram quando esta se deparou com a ausência deste, ao mudar-se de São Paulo para Florianópolis.

André me possibilitaria uma análise mais minuciosa da consciência de ser judeu sem judaísmo algum, desta constatação do ser judeu que é refletida em um alter-espelho daquilo que não se é, por um olhar que reflete frente ao espelho da alteridade e, portanto, se vê.

Em Renato, aprofundaria a análise sobre como a religiosidade e a fé o conduz a outras cidades para ter em sua mesa aquilo que o alimenta – o preceito da religião: a comida kosher. Buscaria seu movimento de objetivação e criação na direção de outros elementos, a partir da fé judaica que ilumina seu cotidiano.

Jack, o único nascido no local me traz questionamentos acerca da força da continuidade judaica, refletida em seus netos, filhos de casamentos mistos, e apesar das diferenças, se auto- definem como judeus.

Beth traz o questionamento sobre o sujeito que se coloca na fronteira entre duas culturas. Por vir de uma família alemã e cristã e tendo se convertido ao judaísmo, Beth tem um olhar crítico e que é pertencente às duas.

Sandro, como um dos fundadores da AIC, aparece como um microcosmo de toda essa coletividade, estando ele, presente em todas as reuniões, coordenações, em todas as passagens importantes desta instituição, a história de sua vida, traz, portanto a história desta coletividade.

Esther demonstra este processo dialético da invenção, pois ao mesmo tempo em que se motivava para a construção desta instituição, na criação constante desta identidade judaica em Florianópolis este mesmo movimento de apropriação dos significados judaicos produziam sentidos do que é “ser judia” em Esther.

Mais do que falar *por* eles, este trabalho é uma conversa *com* eles. E, desta forma, as falas e as entrelinhas de uma conversa desta densidade apresentam-se a mim como a possibilidade de novas investidas e, por que não, possibilidades também novas de diálogo?

## 5. Referências Bibliográficas

ALVES, Alda Judith. *O planejamento de pesquisas qualitativas em educação*. Cadernos de Pesquisa 77 (1991): 53-61.

ALVES, Alda Judith e GEWANDSNAJDER, Fernando. *O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa*. 2ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento Judaico I e II*. Rio de Janeiro: A Koogan, 1989. 915p.

BARYLKO, Jaime. *Crisis e pensamiento judío*. Buenos Aires. Ediciones O.S.A., 1983.

BARON, Salo W. *Historia e Historiografia do Povo Judeu*. São Paulo: Perspectiva., 1974.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT. P & FENART-STREIFF, J. *Teorias da Etnicidade..* São Paulo: Editora UNESP, 1997. Parte II.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BONDER, Nilton & SORJ, Bernardo. *Judaísmo para o século XXI*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 171p.

BRUMER, Anita. *Identidade em mudança: pesquisa sociológica sobre os judeus do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Federação Israelita do Rio Grande do Sul, 1994.

CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade In: LANE, S e CODO, W (orgs) *Psicologia Social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

COSTA, Marisa Vorreber. *Uma agenda para jovens pesquisadores: caminhos investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

DECOL, René Daniel. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, jun. 2001, vol.16, n. 46, p.147-160. ISSN 0102-6909.

EPSTEIN, Isaac. *O signo*. São Paulo: Ática, 1990.

FINKIELKAUT, Alain..*El judío imaginario*. trad. J. Jordá. Barcelona: Ed.Anagrama, 1981

FUCKS, Betty Bernardo. Psicanálise, judeidade, alteridade: um estudo sobre Freud e a judeidade In: Maria Olympia A.F. França. (Org.). *Freud: a cultura judaica e a modernidade*. São Paulo: [nd.], 2003.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GUINSBURG, Jacó (org). *O Judeu e a Modernidade*. Perspectiva: São Paulo, 1970.

HENSI, Sylvana. *Identidade Judaica Significados e Pertinência: um estudo sobre jovens judeus liberais: tese de doutoramento: FFLCH-USP*, 2003.

JOHNSON, Paul. *Historia dos Judeus*. Trad. Carlos Alberio Pavanelli. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

KAUFMAN, Tânia Neumann. *Etnia, credo ou nação: explicações de uma identidade*. (Dissertação de Mestrado) Recife: Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, 1991.

LAGO, M. C. de S. Identidade: a fragmentação do conceito. In: SILVA, A.; LAGO, M.; RAMOS, T.. (Org.). *Falas de Gênero: teorias, análises e leituras*. Florianópolis, 1999.

LANE, S e SAWAIA, B. (org). *Novas Veredas da Psicologia Social*. São Paulo: Brasilense, 1995.

LEWIN, Helena: O olhar do jovem sobre sua identidade judaica. In: Lewin, H. (org.) *Judaísmo: Memória e Identidade*. Rio de Janeiro : Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1997. Vol.2. p.9-22.

- LYOTARD, Jean- François. *Heidegger e os Judeus*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MAHEIRIE, Kátia. Constituição do sujeito, subjetividade e identidade. *Revista Interações*. São Paulo, v.7, nº 13, p.31-44, jan-jun.2002
- MAHEIRIE, Kátia: *O que ele fez com o que fizeram dele...?* algumas contribuições do método progressivo-regressivo de Sartre para a análise da constituição do sujeito numa psicologia de orientação histórico-dialética. Artigo encaminhado para publicação, 2004.
- MELUCCI, A. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001
- MOLON, Susana Inês. *Subjetividade e constituição do sujeito em Vygotsky*. São Paulo: EDUC, 1999.
- MEMMI, Albert. Retrato de um judeu. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Judeu e a Modernidade: Perspectiva*: São Paulo,1970.
- MENANDRO, Paulo Rogério Meira: A curva generosa da compreensão: temas em metodologia. In L. Souza, M.F.Q. Freitas e M.M.P.Rodrigues (Orgs.), *Psicologia: reflexões (im)pertinentes*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.
- MENDELSSOHN, Moses. Judaísmo Moderno In: SORJ Bernardo, GRIN Mônica (orgs) *Judaísmo e modernidade: metamorfose da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1993.
- MEZAN, Renato. Humor judaico: sublimação ou defesa? In: Maria Olympia A.F. França. (Org.). *Freud: a cultura judaica e a modernidade*. São Paulo: [nd] 2003.
- MISRAHI, Robert. In: GUINSBURG, Jacó (org): *O judeu e a modernidade*. Perspectiva: São Paulo, 1970.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- OLABUÉNEGA, J IR. *Metodologia de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidade de Deusto, 1999.

OLIVEIRA, M. K. de; DANTAS, Heloísa. *Piaget, Vygotsky, Wallon: teorias psicogenéticas em discussão*. São Paulo: Summun, 1992.

PINO, Angel. *O conceito de mediação semiótica em Vygotsky e seu papel na explicação do psiquismo humano*. Campinas: 1991, n.24, julho, p.32-43. Cadernos Cedes.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Rio de Janeiro, vol.2, nº 3, 1989. Estudos Históricos.

ROSENBERG, Roy A. *Guia conciso do judaísmo: história, prática e fé*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ROSENFELD, ANATOL. *Mistificações Literárias: os protocolos dos sábios de Sião*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1982.

SACHAR, Howard M. *A history of Israel: from the rise of zionism to our time*. New York: Knopf, 1979.

SARTRE. Jean Paul. *Reflexões sobre o racismo: a questão judaica*: São Paulo: Ática, 1995.

SARTRE. Jean Paul. *Sartre: os pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1978. p 109-191.

SAWAIA, Bader. *A consciência em construção no trabalho de construção da existência: uma análise psicossocial do processo de consciência de mulheres faveladas participantes de movimentos urbanos de reivindicação social e de um grupo de produção de artesanato*. Tese de Doutorado, PUC/SP, 1987

SAWAIA, Bader. *Comunidade como ética e estética da existência*. Uma reflexão mediada pelo conceito de identidade. [sl]: Psyque 8, 1999.

SAWAIA, Bader. *Identidade: uma ideologia separatista? As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petropolis: Vozes, 1999.

SAWAIA, Bader. A temporalidade do "agora cotidiano" na análise da identidade territorial. *Revista Margem - Temporalidade*, dez. São Paulo: Faculdade de Ciências Sociais, PUC-SP, 1996. (Biblioteca SAS).

SCHMELZ, U.O. e DELLAPERGOLA, Sergio. *World jewish population*. Nova York: The American Jewish Committee. 1990 American Jewish Year Book, 1992.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Conferencia realizada na PUC/SP, set , 1995a.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Pela mão de Alice*. O social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1995b.

SORJ, Bernardo. Sociabilidade brasileira e identidade judaica In: SORJ, Bila (org.). *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

SORJ Bernardo, GRIN Mônica (orgs). *Judaísmo e modernidade: metamorfose da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

SORJ, Bila (org.). *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

TOPEL, M. F. O lugar da nova ortodoxia judaica paulistana no cenário do campo religioso brasileiro: algumas observações. *Rever Revista de Estudos da Religião*, v. 1, n. 3, 2003.

TUCCI CARNEIRO, Maria Luiza. *O Veneno da Serpente*: São Paulo: Perspectiva, 2003.

ROUANET, Sergio Paulo. As duas culturas da psicanálise In: Maria Olympia A.F. França. (Org.). *Freud: a cultura judaica e a modernidade*. São Paulo: 2003.

UNTERMAN, Alan. *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*. Trad. Paulo Geiger. Rio de Janeiro, Zahar, 1992.

VYGOTSKY, L. S. *A Construção do Pensamento e da Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. O significado histórico da crise da psicologia. Uma investigação metodológica. In: *Teoria e método em psicologia*. São Paulo, Martin Fontes, 1996b.

\_\_\_\_\_. Os métodos de investigação reflexológicas e psicológicas (1927) In: *Teoria e método em psicologia*. São Paulo, Martin Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_ *Pensamento e Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.



## **Glossário**

<b><i>Ashkenazi:</i></b>	Termo que designa o judeu originário da Europa Central e Oriental e seus descendentes.
<b><i>Bar Mitzvá:</i></b>	Em hebraico significa “filho/ cumpridor de mandamento”. Cerimônia religiosa realizada aos treze anos, que significa o ingresso do jovem na maioria religiosa.
<b><i>Bat Mitzvá:</i></b>	Em hebraico significa “filha/cumpridora de mandamento”. Cerimônia equivalente ao <i>Bar Mitzvá</i> para as jovens judias.
<b><i>Brith Milá:</i></b>	Pacto da Circuncisão.
<b><i>Diáspora:</i></b>	Coletividades judaicas fora do Estado de Israel.
<b><i>Halachá:</i></b>	Conjunto das leis judaicas e sua prática.
<b><i>Iídiche:</i></b>	Língua falada pelos judeus provenientes da Europa Central e Oriental.
<b><i>Kasher:</i></b>	Alimento apropriado, correto ou usável segundo os preceitos religiosos.
<b><i>Kibutz:</i></b>	Fazenda comunitária israelense.
<b><i>Mitzvá:</i></b>	Mandamento.
<b><i>Mitzvót:</i></b>	Preceitos recomendados pela lei judaica.
<b><i>Mynian:</i></b>	Quórum de dez adultos do sexo masculino necessário para a leitura pública da <i>Torá</i> , ou para orações coletivas.
<b><i>Pessach:</i></b>	Festa judaica que celebra a saída e libertação dos judeus do Egito.
<b><i>Rosh Hashaná:</i></b>	Literalmente “ <i>Cabeça do ano</i> ”. Ano Novo.
<b><i>Sefardita:</i></b>	Judeus de ascendência ibérica que se estabeleceram no norte da África e Oriente Médio.
<b><i>Shabat:</i></b>	Sétimo dia da semana, consagrado ao descanso
<b><i>Talmud:</i></b>	Conjunto de tratados que regulamentam a vida do homem judeu. Contém as leis e a legislação rabínicas que se referem aos ritos, às cerimônias, aos

costumes e também ao direito civil e criminal . O *Talmud* é composto da *Mishná*, corpo central, código das Leis Oraís, e da *Guemará*, corpo periférico, discussão e comentário destas. Existem dois conjuntos de tratados, o da Babilônia e o de Jerusalém; o primeiro é considerado o mais completo.

***Tefilin:*** Em hebraico significa “filactérios” ou “frontais”. São duas caixas separadas, em que estão depositadas tiras de pergaminho nas quais estão inscritas quatro passagens bíblicas em hebraico: Êxodo 13:1-10 e 11:16, e Deuteronômio 6:4-7 e 11:13-21. Os *tefilin* são feitos de couro negro; uma caixa é colocada na cabeça e outra no braço. São usadas pelos homens adultos durante o culto nas manhãs dos dias úteis (domingo a sexta-feira).

***Torá ou Torah:*** A lei e doutrina judaicas contidas no Pentateuco.

***Yom Kipur:*** Dia da Expição. Dia do Perdão. É considerado o principal dia santificado judaico.

## **Anexos:**

### **I**

#### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Meu nome é Lia Vainer Schucman e estou desenvolvendo a pesquisa, Produção de Sentidos e Identidade Judaica em Florianópolis com o objetivo de Compreender os diferentes sentidos atribuídos a “ser judeu” no contexto Florianopolitano, entendendo de que forma se constitui uma identidade judaica nesta cidade. Esta investigação é necessária porque se conhece pouco sobre os judeus da cidade de Florianópolis. Para tanto, serão realizadas entrevistas gravadas em um encontro com você. Este momento pode trazer algum constrangimento para você, porque pedirei que você me conte algumas coisas de sua vida pessoal e pedirei a você permissão para usar um gravador para registrar a sua fala, mas esperamos que traga benefícios para você e para o grupo judaico da cidade de florianópolis pois, com esta pesquisa, poderemos registrar a presença e os modos deste grupo colaborando para a produção do conhecimento em identidade coletiva, especificamente, identidade judaica. Se você tiver alguma dúvida em relação ao estudo ou não quiser mais fazer parte do mesmo, pode entrar em contato pelo telefone 3318578. Se você estiver de acordo em participar, posso garantir que as informações fornecidas serão confidenciais e só serão utilizadas neste trabalho.

Assinaturas:

Pesquisador principal \_\_\_\_\_

Orientadora do pesquisador responsável \_\_\_\_\_

Eu, \_\_\_\_\_, fui esclarecido sobre a pesquisa **Produção de Sentidos e Identidade Judaica em Florianópolis** e concordo que meus dados sejam utilizados na realização da mesma.

(local e data)

Assinatura do participante: \_\_\_\_\_

RG: \_\_\_\_\_

## II

### Roteiro de questões para entrevistas ( anexo 2)

<b>Com relação à religião judaica e ritos judaicos</b>
Voce é religioso?
Você participa das grandes festas judaicas como Pessach, Yom Kipur, Rosh Hashaná? De que modo? Qual o significado que estas festas tem para você ?
Quanto ao Shabat: na sua casa acendem-se as velas na sexta-feira? Você participa desta cerimônia? Qual é o significado que tem para você?
Você comemora outras festas judaicas? Quais?
Você é circuncisado (só para homens) qual o sentido que você atribui a isto ?
Na sua casa come-se comida <i>kasher</i> ? Com que frequência? O que significa esta alimentação para você?
Você frequenta a A.I.C em que ocasiões? Com que intuito você frequenta?
Você realizou o <i>Bar/Bat Mitzvá</i> ? Como foi esta cerimônia? Qual foi a importância que teve na sua vida?
<b>2. Com relação ao sentido de ser judeu:</b>
O que significa ser judeu para você?
Porque você se considera judeu?
O fato de ser judeu faz diferença na sua vida em seu cotidiano ?
O que te faz sentir-se judeu?
Você considera que existe uma identidade judaica? De que forma se caracteriza?

Quais são os conhecimentos que você tem de: religião judaica, língua hebraica, música; dança; cinema e literatura judaicas? E da história e filosofia? Onde e porque você adquiriu esses conhecimentos?
O que você sente em relação ao passado do “povo” judeu?
Como você acha que sua família contribuiu em sua constituição como “judeu”?
Você conhece Israel? Qual foi o motivo de sua viagem? Qual sua relação com o Estado de Israel?
<b>3 – Com relação ao anti-semitismo</b>
Você já se sentiu de algum modo discriminado por ser judeu ? Se sim, qual o significado que você atribui a isto? De que modo age em relação ao anti-semitismo?

<b>4- Com relação a ser judeu em Florianópolis</b>
De que forma a A.I.C contribui na sua constituição como judeu ?
Você frequenta a A.I.C em que ocasiões? Com que intuito você frequenta?
Como é sua relação com as outras pessoas da associação?
De que maneira você contribui na construção da comunidade judaica em Florianópolis ?
Qual é a importância que você atribui à continuidade do judaísmo? Como você analisa as perspectivas desta continuidade em Florianópolis?
<b>5-Questões relativas à transmissão do judaísmo</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Você pretende realizar ou realizou nos seus filhos a circuncisão e o <i>Bar/Bat Mitzvá</i>? Por quê?</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• O que você fala/falaria para seus filhos sobre o que é “ser judeu”?</li> </ul>

- O que você vai priorizar ou prioriza na construção da identidade judaica dos seus filhos? (tradições em família, ritos de passagem, frequência em ambientes da comunidade, visitas a Israel, estimular amizades e namoro com judeus, etc.)