

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE LETRAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM  
ÁREA – TEORIAS DO TEXTO E DO DISCURSO

**IDENTIFICAÇÃO / IDENTIDADE:  
LINGUAGEM, HISTÓRIA E MEMÓRIA  
NA CONDIÇÃO JUDAICA**

Porto Alegre, 2006.

ESTHER SZUCHMAN

**IDENTIFICAÇÃO / IDENTIDADE:  
LINGUAGEM, HISTÓRIA E MEMÓRIA  
NA CONDIÇÃO JUDAICA**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Teorias do Texto e do Discurso, do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**Orientadora: Profa. Dra. Ana Zandwais**

Porto Alegre, 2006.

**À memória de meus pais pelo essencial que possuo em mim.**

**As minhas filhas Vivian e Karine pelo instável contraditório que seja o mais “constitutivo”.**

## **AGRADECIMENTOS**

À minha orientadora professora Dra Ana Zandwais, que, desde o primeiro momento, com sua solidária, cuidadosa e firme orientação possibilitou-me esta caminhada de busca, conhecimento e reflexão.

Às professoras Freda Indursky e Maria Cristina que participaram desse crescimento com suas contribuições de inestimável valor ao longo do curso.

Aos colegas e amigos que foram solidários e companheiros nessa jornada através das inúmeras trocas.

À minha família, pelo apoio incondicional.

À UFRGS e a CAPES, pelo apoio financeiro.

**A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.**

**(Hannah Arendt)**

## RESUMO

O presente trabalho, filiado à Análise de Discurso de Linha Francesa, trata dos principais fatores que incidem sobre as filiações identitárias na condição judaica, ou seja, no processo de identificação / identidade lingüístico-cultural, e suas relações com a história, a memória e a linguagem. Para tratar desse processo partimos do percurso histórico do povo judeu desde a Antigüidade – no mundo oriental – até a modernidade no ocidente. O ponto de chegada consiste de uma análise de reflexões da comunidade judaica de Porto Alegre em torno de suas relações identitárias.

Para tanto, em nosso gesto de análise recortamos as seqüências discursivas obtidas sobre o nosso questionário sobre memória e identidade a partir das posições-sujeito dos sefaraditas, judeus provenientes da Península Ibérica, e ashkenazitas, judeus da Europa Central e Oriental, desdobradas em suas relações contraditórias em torno de saberes sobre a língua, cultura ético-religiosa, costumes e tradições à formação discursiva judaica.

Questões relacionadas à língua(gem) e identidade na condição judaica foram analisadas nesse trabalho procurando compreender a língua fazendo sentido, enquanto um trabalho simbólico, constitutivo do homem e de sua história e não como uma mera articulação entre o individual e o social. Nesse recorte específico de saberes sobre a rede de filiações, privilegiamos noções tais como língua, subjetividade, sentido e identificação lingüístico-cultural buscando investigar em que medida e de que forma o encontro da língua com a história produziu efeitos de sentido sobre a memória e a própria constituição do sujeito. Assim recorreremos ao interdiscurso, lugar onde os enunciados se articulam, descrevendo os diferentes modos como estes foram linearizados, e, dessa forma, produziram sentido no embate tenso entre a repetição e o deslocamento.

Perpassando as raízes históricas do povo judeu, abordamos outras regiões do conhecimento envolvendo questões do campo da filosofia, identidade e linguagem para chegarmos à ordem do discurso, lugar onde conceitos foram ressignificados para podermos tratar do “outro” na sociedade e na história. Trata-se do sujeito compreendido em sua heterogeneidade e na sua contradição inerente, como também de determinações histórico-sociais e culturais, permeado pelo inconsciente e ideologia, que lhe são próprios. Nessa perspectiva, o movimento da identidade se faz como um percurso na história com seus deslocamentos e suas determinações

sem esquecer que é pelo “outro” próprio ao linguajeiro discursivo que pode haver ligação, identificação ou transferência.

## RÉSUMÉ

S'appuyant sur l'analyse du discours française, le présent travail traite des principaux facteurs en jeu sur les filiations identitaires dans la condition juive, c'est-à-dire dans le processus d'identification – identité linguistico-culturelle et ses rapports avec l'histoire, la mémoire et le langage. Pour étudier ce processus, nous sommes partie du parcours historique du peuple juif depuis l'Antiquité dans le monde oriental jusqu'à la modernité en Occident, pour aboutir à une analyse des réflexions de la communauté juive de Porto Alegre – Juifs séfarades provenant de la Péninsule Ibérique et Juifs ashkénazes, d'Europe Centrale et Orientale – au sujet de ses rapports identitaires.

En termes d'analyse, nous recoupons les séquences discursives obtenues par l'intermédiaire de notre questionnaire sur la mémoire et l'identité à partir des positions de sujet des séfarades et des ashkénazes, dédoublées dans leurs relations contradictoires autour de savoirs sur la langue, la culture éthico-religieuse, les coutumes et les traditions concernant la formation discursive juive.

Des questions liées à la langue, au langage et à l'identité dans la condition juive sont ici analysées en vue de comprendre la langue en tant que travail symbolique, constitutif de l'homme et de son histoire, et non comme une simple articulation entre l'individuel et le social. Dans ce recoupement spécifique de savoirs sur le réseau de filiations, nous privilégions des notions telles que langue, subjectivité, sens et identification linguistico-culturelle, en recherchant dans quelle mesure et de quelle manière la rencontre entre la langue et l'histoire a produit des effets de sens sur la mémoire et la constitution même du sujet. Ainsi, nous avons recours à l'interdiscours, lieu où les énoncés s'articulent, en décrivant leurs différents modes de linéarisation et de production de sens dans le choc tendu entre la répétition et le déplacement.

Nous situant au-delà des racines historiques du peuple juif, nous abordons d'autres régions de la connaissance impliquant des questions du domaine de la philosophie, de l'identité et du langage, pour aboutir à l'ordre du discours, lieu où les concepts ont été resignifiés afin de pouvoir traiter de l'« autre » dans la société et dans l'histoire. Il s'agit du sujet entendu dans son hétérogénéité et dans sa contradiction inhérente – traversé par l'inconscient et l'idéologie –, ainsi que des déterminations historiques, sociales et culturelles qui lui sont propres. Dans cette perspective, le mouvement de l'identité se fait comme un parcours dans l'histoire avec ses

déplacements et ses déterminations, sans oublier que c'est par l'« autre » propre au langage discursif qu'il peut y avoir lien, identification ou transfert.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1 CONDIÇÃO JUDAICA: PERCURSO HISTÓRICO.....</b>	<b>14</b>
1.1 O Estabelecimento da Monarquia.....	21
1.2 Exílio e Retorno.....	27
1.3 A Reorganização da Unidade entre os Hebreus sob o Domínio Persa (537 a 332 A.C.).....	31
1.4 Sob a Dominação Grega.....	34
1.5 A Dominação Romana .....	39
1.5.1 A Ascensão do Cristianismo .....	46
1.6 Os Judeus na Europa até 1492.....	53
1.7 O Iluminismo e o Liberalismo Político .....	63
1.7.1 A Emancipação na Europa Oriental .....	73
1.8 Sionismo.....	77
<b>2 A COMPOSIÇÃO DA AD.....</b>	<b>80</b>
2.1 Formação Discursiva e Formação Ideológica.....	89
2.1.1 A heterogeneidade de uma formação discursiva.....	93
2.1.2 As posições-sujeito vistas sob o ângulo da heterogeneidade .....	97
2.1.3 O Sentido .....	103
2.1.4 Interdiscurso e Intradiscurso.....	107
2.1.5 Memória Discursiva .....	110
<b>3 INVESTIGANDO A HETEROGENEIDADE DA FORMAÇÃO DISCURSIVA JUDAICA.....</b>	<b>117</b>
3.1 Procedimentos Metodológicos e Dispositivo de Análise.....	117
3.2 Retomando os Objetivos da Pesquisa .....	121
3.3 Condições de Formação da FD Discursiva Judaica.....	122
3.3.1 Sobre as Línguas .....	126
3.4 Condições de Formação dos Sefaraditas .....	128
3.5 Condições de Formação dos Ashkenazitas.....	131
3.6 Condições de Produção das Seqüências Discursivas.....	135
3.6.1 Contexto Histórico dos Sefaraditas e Ashkenazitas em Porto Alegre .....	137
3.7. Análise das Seqüências Discursivas .....	140
3.7.1 Seção I - A heterogeneidade vista pelo viés da memória discursiva de sefaraditas e ashkenazitas.....	140
3.7.2 Seção 2: A identidade judaica: um olhar sobre posições de sujeito: homogeneidade e heterogeneidade	156
3.7.3 Seção 3: Diferenças entre Sefaraditas e Ashkenazitas .....	164
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>171</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>177</b>

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação propõe-se a investigar, desde uma perspectiva histórico-discursiva, a questão da identidade judaica, ou seja, analisar os principais fatores que incidem no processo de identificação - identidade lingüístico-cultural do povo judeu, buscando evidenciar relações entre a linguagem, história e memória.

Questões relacionadas à língua(gem) e a identidade serão analisadas à luz da perspectiva da Análise de Discurso de linha francesa, que, desde seu surgimento, mantém como pressuposto básico teórico a recusa de qualquer metalíngua universal inscrita de modo inato na mente humana e a rejeição de um sujeito intencional como origem enunciativa de seu discurso (cf. Pêcheux, 1997 a, p. 311).

Esse campo de estudos tem despertado minha atenção de modo particular, uma vez que, como professora de língua hebraica, tenho me debruçado sobre questões relativas aos processos de identificação - identidade lingüístico-cultural do sujeito – em particular, na condição judaica. O ensino da língua hebraica tem sido objeto de inquietação e tem me levado a refletir sobre os processos de filiação identitária em seus diferentes modos de subjetivação, de modo que encontrei na Análise de Discurso de Linha Francesa um campo profícuo para se entender a questão do sentido, do sujeito e do discurso.

Assim, os processos discursivos aqui considerados em suas filiações na condição judaica são analisados em sua relação com fatos históricos, como processos simbólicos, não puramente da ordem da razão, mas da ideologia e do inconsciente. Pensamos a história, a cultura ou a religião em sua relação com a linguagem e com os sentidos que aí se produzem e se transformam, *“escapando a qualquer norma estabelecida a priori, de um trabalho do sentido sobre o sentido, tomados no relançar indefinido das interpretações”* (Pêcheux, 2002, p. 51). A memória histórica não se faz pelo recurso à reflexão e às intenções, mas pelas filiações que não são o produto de uma aprendizagem (Ibidem, p. 55).

Trabalhamos, assim, em um espaço discursivo que considera a formação discursiva judaica enquanto uma unidade heterogênea no que tange aos diferentes modos de subjetivação que nela incidem, atestada por dois grupos da coletividade judaica de Porto Alegre: os sefaraditas, judeus provenientes da Península Ibérica, e os ashkenazitas, provenientes da Europa Central e Oriental. Nessa perspectiva, trabalhamos as condições históricas de cada grupo para,

posteriormente, analisarmos os diferentes saberes sobre língua, cultura ético-religiosa, costumes e tradições em sua articulação contraditória no interior da FD judaica, como indicadores de pertencimento do sujeito à condição judaica.

No primeiro capítulo, dada à complexidade de entender a atual realidade da coletividade judaica gaúcha em suas peculiaridades de filiação identitária, reexaminamos as raízes históricas do povo judeu. Quanto à trajetória de êxodo do povo judeu, nos centramos nos períodos de sujeição a outros domínios histórico-religiosos e culturais, tais como o exílio babilônico e a dominação Persa, Grega e Romana, enquanto o povo judeu vivia no Oriente. No período Ocidental, após a destruição do segundo templo, destacamos a dispersão do povo judeu pela Espanha, França, Alemanha e países da Europa Oriental, em face de expulsões e perseguições religiosas, anti-semitas, fascistas e nazistas, tal como a Inquisição e o Holocausto.

Para melhor nos situarmos teórica e metodologicamente, no que tange às filiações identitárias, abordamos no segundo capítulo noções fundamentais para uma melhor compreensão do processo, tais como: sujeito, sentido, formação discursiva/formação ideológica, memória discursiva, bem como a própria heterogeneidade sob a perspectiva da AD. A discussão em torno da heterogeneidade perpassa também a formação discursiva em suas diferentes posições-sujeito e as noções de interdiscurso e intradiscurso, conceitos básicos para tratarmos em nossas análises. O discurso, como se sabe em AD, tem uma materialidade que é, simultaneamente, lingüística e histórica. A proposta da AD, elaborada no seio da Teoria do Discurso, é a ordem da língua como sistema significante em sua relação com a história, considerada em sua materialidade simbólica (Orlandi, 2002, p. 19). A língua, nessa ordem, é tomada em sua materialidade enquanto ordem significante, capaz de equívoco, deslizos e falhas, materialidade que se reporta à história enquanto fatos que reclamam sentidos (Henry, 1997).

No terceiro capítulo tecemos considerações teórico-metodológicas relativas à constituição do nosso corpus. Os sujeitos de nossa pesquisa são judeus sefaraditas e ashkenazitas da coletividade de Porto Alegre, cuja história sócio-cultural é marcada pela imigração judaica da Europa Central, Oriental e da Península Ibérica.

Formulamos em nosso questionário questões relacionadas à memória e identidade judaica, perpassando saberes da religião, cultura, língua, costumes e tradições, posto que os concebemos como lugares privilegiados para configurar a identidade judaica. Em nossas indagações,

buscamos investigar como os sujeitos sefaraditas e ashkenazitas lidam com os saberes judaicos e os transpõem para os campos do entendimento e da prática. A fim de apreendermos os momentos em que se produzem relações de heterogeneidade e de distanciamento entre as posições-sujeito e os saberes que identificam cada grupo, estabelecemos três seções de análise a partir das seqüências discursivas obtidas em nosso questionário: (a) memória, (b) identidade, e (c) diferenças entre ashkenazitas e sefaraditas.

É nesse contexto que nos interessa analisar as heterogeneidades na condição judaica em suas filiações identitárias, ou seja, em seus processos de subjetivação, tomados enquanto redes de memória, dando lugar a uma pluralidade contraditória de filiações históricas.

## 1 CONDIÇÃO JUDAICA: PERCURSO HISTÓRICO

A complexidade que se apresenta frente à pergunta que segue é dada principalmente pela singularidade a que se refere a formulação: O que é a condição judaica?

Para explicar a mim mesma e aos outros a complexidade a que me refiro, busquei cotejar algumas abordagens sobre essa questão. No entanto, me vi impossibilitada de compreender e, conseqüentemente explicar, a atual realidade judaica sem um constante exame das antigas raízes: a historicidade do povo judeu, sua trajetória tão plena de rupturas, suas contradições, avanços e recuos, transformações e a continuidade da vida judaica em toda a sua complexidade; suas peculiaridades nas diversas manifestações ao longo da história. Assim, precisei reportar-me também à restauração de Israel como Estado, fato essencial e determinante, que alterou profundamente, tanto a vida judaica moderna, como também, o histórico êxodo do povo judeu.

A história do povo judeu, também conhecido como *hebreu e israelita*<sup>1</sup> teve início há cerca quatro mil anos atrás na Ásia, numa área onde fato e lenda se misturam. Nessa região habitavam, às margens do Mediterrâneo, povos que por sua origem e língua pertenciam à raça semita. Das extensas planícies da Arábia emigravam as tribos semíticas para a vizinha Mesopotâmia, estreita faixa de terra situada entre os rios Tigre e Eufrates, denominada pelos gregos na Antigüidade de “terra entre rios”.

Nas lendas dos povos, a Mesopotâmia é considerada o berço da humanidade, pois lá nasceram os primeiros grandes reinos do Oriente: Babilônia e Assíria. O célebre historiador Samuel N. Kramer (1969) em seu livro “Mesopotâmia: o berço da civilização” afirma:

---

<sup>1</sup> “Israelitas” são os seguidores da religião mosaica. Israel foi o nome dado a Jacob depois que ele lutou com um anjo conforme relatado no Gênesis (32:25 – 28 – 29) “E ficou Jacob só, e lutou um homem com ele, e tocou-lhe na juntura de sua coxa... E disse-lhe: qual é o teu nome? E disse: Jacob. E disse: Não, Jacob não será mais teu nome, senão Israel, pois lutaste com (o anjo de) Deus e com homens e venceste”.

Os descendentes de Jacó foram conhecidos como Filhos de Israel ou israelitas, e a terra que lhes foi prometida por Deus, tornou-se conhecida como Terra (*Eretz*) de Israel.

Hebreus é o nome atribuído a um grupo de semitas que se instalaram em Canaã (antigo Oriente), situada na intercessão das grandes vias de comunicação ligando o norte (atual Turquia), o Sul (Egito), o leste e o nordeste (a Mesopotâmia). Nessa região viviam os filisteus, edomitas, moabitas e arameus. A civilização dos hebreus remete à era dos Patriarcas dos Juízes e dos Reis.

O termo “judeu” referia-se originalmente aos judaítas, isto é, aos habitantes do Reino do Sul de Judá, levados ao cativeiro em 586 A. C, e posteriormente atribuído aos seguidores da religião judaica e aos hebreus por etnia, em geral.

*Foi a Mesopotâmia que viu erguerem-se os primeiros centros urbanos da humanidade com sua vida opulenta, complexa e variada [...] onde a arte e a engenhosidade técnica, a especialização industrial e a iniciativa comercial encontraram ambiente para crescer e expandir-se* (KRAMER, 1969, p.32).

Relatando a Antigüidade oriental, dentro da qual formaram-se as raízes dos hebreus, o também historiador Ivar Lissner (1968) considera a Mesopotâmia como o berço da civilização ocidental.

*As descobertas arqueológicas efetuadas no país 'entre os rios' revelam que a Mesopotâmia foi o berço da civilização ocidental. Nosso alfabeto, nossa religião, nosso direito e nossas artes são o resultado de uma longa evolução. A escrita base de toda cultura vem-nos da Mesopotâmia por intermédio dos sumérios.* (LISSNER, 1968, v. 1, p.19)

Da Mesopotâmia, as tribos semíticas invadiram os países próximos ao Mediterrâneo e se radicaram principalmente na Síria, no Canaã e na Palestina. As disputas entre elas e as demais cidades-estados mesopotâmicas, além de outras ondas invasoras, como os acadianos e os amoritas, resultaram numa luta quase que ininterrupta, até o início do século XVIII A.C., quando Hamurabi<sup>2</sup>, rei da Babilônia, realizou uma completa unificação, conseguindo dominar toda a região, desde a Assíria, na Alta Mesopotâmia, até a Caldéia, no sul, fundando o Primeiro Império Babilônico”. (vicentino, 2002, p.33)

Segundo Vicentino (2002) as tribos hebraicas chegaram à Palestina antes de 2000 A.C. “*Essa região era conhecida de há muito como terra de Canaã devido a seus primeiros habitantes, os cananeus. Tanto estes como os hebreus eram de origem semita, denominação moderna dos descendentes de Sem, mencionado no Antigo Testamento como o filho primogênito de Noé, e tido como o remoto antepassado dos hebreus*”. (Ibidem, p.41).

Os povos semitas criaram lendas sobre a criação do mundo, sobre o aparecimento dos homens, sobre a terra e a maneira como os povos se formaram posteriormente. A princípio, babilônios, sumérios, assírios, cananeus e hebreus compartilhavam as mesmas lendas e tradições sobre a formação do mundo e dos homens. As relações estreitas entre os hebreus e os demais povos semitas que viveram na Babilônia atestam-se pela semelhança entre as antigas lendas babilônicas e os relatos da Bíblia. Desse período, destacam-se duas obras sumerianas: a *Epopéia*

---

<sup>2</sup> Por volta de 1750 A.C., Hamurabi, rei babilônio, conquistou a Suméria e Assíria. Chegou a conquistar toda a Mesopotâmia fundando um vasto império o qual impôs a mesma administração e as mesmas leis. Era uma legislação baseada nas leis de Talião (olho por olho, dente por dente etc.) muitas das quais foram incorporadas pelos hebreus.

de Gilgames, a mais antiga narrativa sobre o dilúvio, e o *Mito da Criação*<sup>3</sup> (Vicentino, 2002, p. 39-40). Com o decorrer do tempo, porém, cada povo alterou esses mitos à sua maneira, conforme seus conceitos religiosos peculiares e as condições de sua vida.

Segundo relata a história bíblica, os hebreus, descendentes de Abraão, separaram-se dos povos semitas apesar de aparentados com eles e adotaram o monoteísmo enquanto os demais povos continuaram sendo idólatras e persistiram na crença da multiplicidade dos deuses. Esses relatos sobre os tempos primitivos, sobre a criação do mundo e a maneira de viver das primeiras gerações está contido no primeiro livro do Pentateuco – “Gênesis”.

O grande líder dos hebreus, segundo a Bíblia, foi Abraão, considerado o primeiro patriarca. Ele era descendente de Sem<sup>4</sup> e vivia em UR, cidade da Caldéia. Juntamente com seus familiares e sua mulher Sara, emigrou para Haran, um centro de povoamento amorita na Mesopotâmia norte-ocidental. Em Haran, Abraão recebeu ordem divina para que abandonasse sua terra e seus parentes, e emigrasse para um novo lugar, a vizinha Canaã, na qual fundaria uma linhagem histórica própria conforme os relatos bíblicos abaixo mencionados:

*“E disse o eterno a Abrão; Anda de tua terra e de tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. E farei de ti uma grande nação, e abençoar-te-ei, e engrandecerei teu nome, e serás uma benção”* (GÊNESIS, 12:2)<sup>5</sup>.

*“Iahweh disse a Abrão: sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma benção!”* (GÊNESIS, 12:2)<sup>6</sup>.

Devemos lembrar que Abraão era da Caldéia e Ur, sua cidade, já era autônoma naquele período, um verdadeiro estado independente, como também o eram Uruk, Nipur e Lagash<sup>7</sup>,

<sup>3</sup> O Mito da Criação narra a origem do mundo através do mito de Marduk, deus da Babilônia, que criara o céu e a terra, os astros e o homem para servir aos deuses. Já Gilgames nessa epopéia é apresentado como rei de Uruk que busca a imortalidade, acompanhado em suas aventuras por Enkidu. Em uma de suas passagens, o poema assemelha-se intensamente à posterior descrição do dilúvio no Antigo Testamento, fato que aponta às estreitas relações existentes entre os hebreus e demais povos semitas que viviam na Babilônia. No poema sumério, o herói é Utanapishtim, enquanto no Gênesis, é Noé.

<sup>4</sup> Segundo a genealogia bíblica, dos três filhos de Noé surgiram três grupos de povos; de Sem - os semitas; de Cam – os Camitas; de Jaffe – os Jaféitas. Os semitas pertenciam aos povos da Ásia; Assírios, Babilônios, Arameus, Hebreus e Árabes. Sem, o irmão mais velho de Jaffe, foi o pai de todos os hebreus e Abraão seu descendente. (Gênesis 10:2 1-26-27-21).

<sup>5</sup> Conforme Matzliah Melamed em “A Lei de Moisés”.

<sup>6</sup> Conforme a Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus em “A Bíblia de Jerusalém”.

<sup>7</sup> Essas cidades autônomas foram fundadas pelos sumerianos, vindos do planalto do Irã no final do período Neolítico. Cada uma delas era governada por um **patesi**, supremo-sacerdote e chefe militar absoluto. Os deuses nessas cidades eram considerados os proprietários de todas as terras, a quem os homens sempre deviam servir, sendo as cidades suas

situados na Baixa Mesopotâmia, inserida no Crescente Fértil. O artesanato e o comércio mesopotâmico já haviam atingido um alto grau de desenvolvimento com suas caravanas que iam da Arábia à Índia. A estrutura produtiva mesopotâmica inseria-se no modo de produção asiático: a agricultura era a atividade principal e a população submetida ao sistema de servidão coletiva. Sobre a estrutura social e religiosa mesopotâmica encontramos em Vicentino (2002) a seguinte referência:

*Sua estrutura social assemelhava-se a do Egito, tendo no topo uma pequena elite poderosa, concentrada de privilégios e de força, sustentada pela esmagadora maioria da população submetida à servidão imposta por um governo despótico e teocrático. A religião mesopotâmica, de herança sumeriana e ampliada por seus sucessores, tinha inúmeros deuses que representavam fenômenos da natureza (atualmente são conhecidos cerca de três mil), e era vista como meio de obter recompensas terrenas imediatamente, pois, ao contrário dos egípcios, os mesopotâmicos não acreditavam na vida após a morte. (VICENTINO, 2002, p. 37-39)*

Acreditamos que Abraão rebelou-se contra a idolatria reinante, rompendo com o elemento idólatra no paganismo. Dotado de uma mente independente, foi em busca de uma outra verdade. Não adoraria paus e pedras. De acordo com o Midrash<sup>8</sup>, Abraão adquiriu desde muito cedo uma consciência intuitiva sobre a existência de uma única divindade. Seu pai, Térach, fabricava e vendia estátuas de pedra e madeira que eram veneradas nos grandes templos de Ur. Abraão abandonou os ensinamentos e tradições de seus pais conforme nos relata a bíblia<sup>9</sup>. Sua atitude, certamente, não é de continuidade, mas sim, de ruptura, de protesto contra a incoerência da vida e contra os pensamentos mesopotâmicos.

Segundo Pêcheux (1991) “não há ritual sem falhas”, por isso é possível a ruptura, a instauração de uma nova ordem de sentidos. Nesse sentido, entendemos que com Abraão cria-se uma nova tradição, ele re-significa o que veio antes e institui aí uma memória outra. Instala-se uma nova tradição de sentidos que produz uma nova filiação, uma nova memória.

Entendemos que o lugar de Abraão nesse contexto é ressignificado pela história. Abraão passa a ser considerado na história dos hebreus como o primeiro *monoteísta*, o primeiro a proclamar que *Deus é Um e Único* e que o mundo tem um *único senhor do Universo* (grifos

moradas terrenas. Junto aos templos das cidades, raramente eram erigidos **zigurates**, pirâmides de tipos maciços que serviam de santuários e acesso dos deuses quando desciam até seu povo.

<sup>8</sup> Midrash (palavra hebraica que significa “busca”, “procura”). Método homilético de interpretação bíblica no qual o texto é lido diferentemente de seu significado literal. O Midrash é o nome também dado a várias coleções de comentários bíblicos, compilados da Lei Oral. Foi usado para conciliar contradições na escrita e para expressar idéias teológicas às pessoas do povo.

<sup>9</sup> Conforme descrito no livro Josué (cap. 24:2)

nossos). Ou seja, na constituição dos sentidos há um deslizamento, um processo de transferência que faz com que determinados saberes apareçam como deslocados. Esse processo é designado por Orlandi (2001) *transfiguração*. “Sem ponto original, mas jogando o jogo da diferença, da cópia, da simulação” (Orlandi, 2001, p. 7). Para a autora as idéias não têm *um* lugar, têm *muitos*. Depende da história de construção do sentido a configuração de lugares para as “idéias”, na trama da relação linguagem /pensamento /mundo. Isto é, “*no efeito de realidade do pensamento, da ilusão referencial, que eles produzem*” (Ibidem, 2001 p.7).

Ainda para esta autora, os discursos fundadores são discursos que funcionam como referência básica no imaginário constitutivo de um país<sup>10</sup>. Nesse sentido, o discurso de Abraão é fundador na história dos hebreus. Atribuir o sentido de Deus Único, Senhor do Universo, à idéia de monoteísmo, é um trabalho ideológico. E por serem as práticas sócio-históricas regidas pelo imaginário (que é político), instaura-se a certeza dos sentidos.

Retomemos nosso percurso histórico. Dirigindo-se para a vizinha Canaã (Palestina), Abraão anunciava uma nova cultura religiosa, monoteísta, que mais tarde cimentaria a unidade dos hebreus. Eram chamados *ibrim* ou hebreus, ou seja, os que chegaram além do grande rio Eufrates. “E por terem estas tribos vindo do outro lado do rio, foram denominados ‘Hebreus’ que significa ‘vindos do outro lado’ de acordo com o relato bíblico sobre os patriarcas” (Iussim, 1965, p. 11).

Na narração bíblica, as tribos hebraicas foram lideradas posteriormente pelos patriarcas Isaac e Jacó (também chamado de Israel), este último deixando doze descendentes que, segundo relatos bíblicos, deram origem às doze tribos de Israel. Os hebreus estabelecidos em Canaã organizaram-se em grupos de famílias patriarcais, seminômades, iniciando o desenvolvimento das atividades agrícolas e pastoris. Porém, devido às dificuldades econômicas em Canaã e conflitos com os vizinhos filisteus, muitos hebreus dirigiram-se para o Egito, onde permaneceram por mais de quatrocentos anos.

Face à política de intolerância dos faraós frente aos estrangeiros, acabaram os hebreus sendo escravizados. A opressão dos hebreus despertou em Moisés um sentimento de protesto religioso e nacional, e a resistência hebraica à escravidão encontrou força na identidade religiosa

---

<sup>10</sup> Gostaríamos de mencionar a este propósito que a civilização egípcia ao tempo do faraó Amenófis IV (1377 A.C – 1358), também tentara por fim a religião politeísta, considerada por ele como ultrapassada. Amenófis repudiou o tradicional culto egípcio politeísta e estabeleceu a adoração ao deus – sol, Aton. No entanto, seu pensamento provocara uma crise política-religiosa sem precedentes no Egito (cf. Vicentino, 2002, p. 27).

monoteísta. Com o enfraquecimento do poderio egípcio, “*devido à sublevação dos servos dentro do próprio país e a ataques das tribos nômades vindas do exterior, os escravizados hebreus puderam libertar-se de seus opressores*”. (Dubnov, 1953, p. 37). Fugindo da escravidão, os hebreus empreendem o Êxodo<sup>11</sup>, liderados por Moisés. Após vagarem pelo deserto, segundo narra a Bíblia, retornam a Canaã.

Conforme a Bíblia, durante a permanência no deserto os hebreus conservavam a fé em um Deus único e alguns costumes herdados dos antepassados. Na visão do historiador Jaime Pinsky (1994), os hebreus nesse período ainda não possuíam uma concepção clara a respeito da representação do divino e do monoteísmo ético<sup>12</sup> (Pinsky, 1994, p. 90-92). Por outro lado, tendo residido por um longo tempo no Egito, muitos hebreus copiaram costumes pagãos. Tornara-se mister, por conseguinte, ensinar-lhes em que consistia a verdadeira religião e mostrar-lhes as leis que deveriam respeitar, assim como um conjunto de determinações para a vida que deveriam seguir.

Com a promulgação da “Lei” (o Decálogo) por Moisés no monte Sinai, estando ainda o povo hebreu no deserto após a saída do Egito, a religião passa a se constituir por leis fixas sobre a vida social e moral do povo e de seus líderes. “*Dessa forma, Moisés avançava na unidade e coesão do povo israelita, acrescentando à sua chefia religiosa, política e militar, a autoridade jurídica*” (Vicentino, 2002, p. 42).

Como mencionamos anteriormente, os povos semitas, entre eles os hebreus, distribuíam-se entre a Síria oriental e Mesopotâmia. Sujeitos às influências mesopotâmicas, principalmente babilônicas, os hebreus incorporaram à sua legislação leis baseadas no princípio do Talião “olho por olho, dente por dente”. Nesse particular, o Decálogo de Moisés assemelha-se às codificações mesopotâmicas e hititas, principalmente ao Código de Hamurabi, pela sua forma e conteúdo.

Foi Hamurabi, rei da Babilônia, quem elaborou o primeiro código de leis completo de que se tem notícia (2000 A.C. – 1750 A.C.). O Código de Hamurabi, assentado nas antigas tradições sumerianas, apresenta uma diversidade de procedimentos jurídicos, bem como inúmeras penas, a

---

<sup>11</sup> A saída do Egito efetuou-se, segundo os egiptólogos, 1250 antes da era cristã, aproximadamente.

<sup>12</sup> Monoteísmo difere de monolatria, o culto a um único deus, embora se acreditando na existência de outros deuses, prática comum na Antigüidade. Monoteísmo é a existência de apenas um deus, não sendo os outros, porventura cultuados, senão como falsos deuses. O monoteísmo ético é a crença em um deus único, que dita normas de comportamento e exige uma conduta ética por parte de seus seguidores. Segundo Pinsky os responsáveis entre os hebreus pela evolução de um deus tribal para um deus universal, de um deus de guerra, para um juiz sereno são os profetas sociais: Amós e Isaías.

maioria centrada na Lei de Talião, que preconizava que as punições fossem idênticas aos delitos cometidos.

Hamurabi, em seu Código, exorta o juiz a ser imparcial. O falso testemunho era severamente castigado. Segundo suas leis, os ladrões e seus colaboradores pagariam seus feitos com a vida, na maior parte dos casos. A poligamia era tolerada, até certo ponto, entre os homens do povo: cada homem podia ter uma segunda esposa quando a primeira não lhe dava filhos (Grinberg Carl, apud Vicentino, 2002, p. 34).

Muitas dessas leis foram incorporadas pelos hebreus na Antigüidade, como as referidas no livro de Êxodos, e que transcreveremos a seguir:

*“Não levantarás falsos testemunho contra o teu próximo”* (Êxodo, 20:16).

*“Não mataras”* (Êxodo 20:13).

*“Quem ferir ao outro e causar a sua morte, será morto”* (Êxodo, 21:12).

*“Quem ferir o seu pai ou a sua mãe, será morto”* (Êxodo, 21:15).

O período histórico após a conquista de Canaã é descrito na Bíblia como os dias em que governaram os “Juízes” (XII e XI A.C.), conforme transcrevemos: “Naquele tempo não havia rei em Israel e cada qual agia conforme lhe aprouvesse” (Josué, 18:1). Os hebreus contraíram alianças com os povos vizinhos e, como consequência, adotaram costumes e maneiras idólatras. O monoteísmo e a moral mosaica ainda não haviam penetrado profundamente no espírito do povo.

Quando os hebreus, liderados por Josué Ben Nun<sup>13</sup>, conseguiram alcançar Canaã<sup>14</sup>, ainda não haviam consolidado sua coesão cultural nacional. Não havia unidade no povo hebreu, nem tampouco no governo e na religião. A transição de uma sociedade seminômade para uma agrícola, a transformação na organização política, a evolução de tribo para nação, tudo isso seria influenciado pelo contato com as populações locais de Canaã e pela própria diversidade da comunidade hebréia.

Devido à organização em tribos politicamente independentes, o povo se desagregou em facções. *“Esse desmembramento do povo hebreu foi aproveitado tanto pelas nações fronteiriças*

---

<sup>13</sup> Josué Bem Nun foi, segundo o relato bíblico, o sucessor de Moisés que conduziu os hebreus à Terra prometida após suas perambulações pelo deserto. Encontramos no livro Josué (1:1:2): “Depois da morte de Moisés servo de Iaweh, Iaweh falou a Josué, filho de Nun, ministro de Moisés, e lhe disse: Moisés, meu servo, morreu; agora levante-te! Atravessa este Jordão, tu e todo este povo, para a terra que lhes dou (aos filhos de Israel)”.

*como por aqueles que, continuaram vivendo em suas cidades junto com os israelitas*” (Dubnov, 1953, p. 60). Edomitas, Moabitas e Amonitas<sup>15</sup> exerceram sua preponderância sobre os hebreus. De quando em quando surgia uma figura mais notável, reconhecida como um chefe militar, libertador que congregava várias tribos para fazer frente aos inimigos, lutando contra os estrangeiros. Tais chefes eram chamados de “Juizes”. Viam-se em posição de julgar seu povo, ou parte dele, durante algum tempo. Governaram diversas tribos, porém jamais conseguiram domínio sobre todo o povo. Dentre as figuras que se destacaram neste período encontram-se Guideon, Jefté, Sanção e Samuel. Este fato histórico se repetiu durante 200 anos, e perdurou até o estabelecimento da era monárquica entre os hebreus.

### 1.1 O Estabelecimento da Monarquia

Dada a constante ameaça de caírem sob julgo dos filisteus, as tribos hebréias estabeleceram o regime monárquico sob o comando de Saul. Seu sucessor, Davi, conseguiu vencer definitivamente o inimigo e assim inaugurou a fase mais poderosa da história hebraica. *“O Estado israelita, torna-se forte e estável, sendo dotado de um exército permanente e de uma organização burocrática, tendo a cidade de Jerusalém como sua capital”* (Vicentino, 2002, p. 43).

O estabelecimento da monarquia entre os hebreus pode ser melhor compreendido quando pensado em termos spinosianos sobre a natureza dos homens, isto é, sua própria condição. Conforme Spinoza,

*“sendo os homens, mais conduzidos pela paixões que pela razão, e supondo que querem verdadeiramente os homens acordar entre si, e ter, de certa maneira uma alma comum, não é em virtude de uma percepção da razão que o farão, mas antes de uma paixão comum, tal como a esperança, o medo ou o desejo de tirar vingança de um prejuízo perdido”* (SPINOZA, 1994, p. 61).

---

<sup>14</sup> Este território que os hebreus conquistaram possuía diversos nomes: eles o chamaram primeiramente Canaã e, posteriormente, *“Eretz – Israel”* (Terra de Israel). Mais tarde, gregos e romanos o denominaram Palestina e os cristãos lhe atribuíram o nome de Terra Santa.

<sup>15</sup> Povos semitas que apesar de aparentados com os hebreus haviam adotado costumes e maneiras idólatras. Viviam no meio dos israelitas, de vez em quando atacavam ora uma tribo, ora outra, subjugando-os e impondo-lhes tributos.

Segundo Spinoza, o Estado monárquico, sendo um estado aristocrático, não respeita os direitos dos cidadãos. O rei, mesmo que eleito pela massa, acaba entregando o poder a amigos próximos ou a conselheiros, de tal forma que estes, investidos de poder, administram os mais altos negócios do Estado em detrimento do bem estar comum dos cidadãos. “*O Estado que nós cremos ser monárquico absolutamente, é na realidade aristocrático; isto não de uma forma aberta, mas oculta, e, por isso mesmo, muito má*” (Ibid, p. 63).

Israel entra, então, num processo de centralização política e social. Davi reforça a política de centralização, dado o desequilíbrio entre as tribos e a rivalidade entre a confederação do Norte, cujas tribos principais eram Efraim e Manassés, e a confederação do Sul, cuja principal tribo era Judá. Combate os novos povos que surgem ao seu redor: Moab, Edom e Amon, e estabelece alianças com a Fenícia a partir da cidade de Tiro, a maior potência econômica da região<sup>16</sup>.

Durante o governo de Salomão, filho de Davi (século X A.C.), “*o reino hebraico conheceu seu apogeu, transformando-se numa das grandes monarquias orientais, ampliando suas atividades comerciais e empreendendo a construção de obras do Estado como o templo de Jerusalém*” (Vicentino, 2002, p. 43).

Querendo associar o prestígio nacional da nova capital às tradições religiosas de Moisés, Davi transfere para Jerusalém a Arca do Deus de Israel e faz planos para a construção de um magnífico templo destinado a alojá-la.

Salomão, seu sucessor, ampliou o império de Davi, fortaleceu frentes de trabalho e concentrou riquezas em Jerusalém. Penhorou parte da Galiléia com o Rei de Tiro para a construção de suas obras públicas e de seus intentos políticos, importando madeira e profissionais para construir o templo e o palácio do rei em Jerusalém<sup>17</sup>. Estabeleceu e organizou doze prefeituras no território, impondo a cada uma a obrigação de manter as despesas do império durante um ano<sup>18</sup>.

Os sacrifícios, antes praticados em pequenos altares, diminuíram diante do crescimento do Templo de Jerusalém e da importância que adquiriram os ritos e sacrifícios durante o ofício religioso praticado pelos sacerdotes. O Templo de Jerusalém tornou-se o principal centro religioso para os hebreus, para onde peregrinava boa parte do povo durante as festividades anuais

---

<sup>16</sup> Conforme referido no livro (2 Samuel, 5: 11:12)

<sup>17</sup> Conforme referido no livro (1 Reis, cap. 4, 1:19)

da Páscoa, Pentecostes e da festa das Cabanas. Dentro do templo e ao lado do altar havia um sacerdote que sacrificava os holocaustos e obtinha de cada oferecimento uma parte determinada. O sacerdócio passava de pai a filhos e segundo a antiga tradição todos os sacerdotes eram descendentes do profeta Aarão, irmão de Moisés, da tribo de Levi

Uma força importante de resistência à centralização monárquica foi o movimento profético, que se dividiu em dois períodos: a época dos “Primeiros Profetas”, abrangendo 300 anos aproximadamente (1050 – 750 A.C.), de Samuel a Eliseu, e a época dos “Últimos Profetas”, que abrange outros três séculos seguintes (750-450 A.C.). Os profetas denunciavam os excessos dos poderosos. Foram os precursores dos reformadores sociais. A parábola de Natan sobre o homem pobre e o cordeiro (II Samuel 12:1) permanece como um dos mais expressivos símbolos de fraude – “Não mataste e te apossaste?”, de Elias, (I Reis, 21:19)<sup>19</sup>. Em suas denúncias, iam direto a questões práticas – “Vós oprimis o pobre e lhe cobrais impostos sobre o trigo” (Amós, 8:4). Mesmo não sendo os primeiros a exigir moralidade, os profetas definiram a essência desses conceitos, independentemente de qualquer ritual ou comportamento imposto. Para Iussim (1965), foi graças à mensagem fustigante dos profetas que a monolatria converteu-se em monoteísmo, o nacionalismo em universalismo, e a religião em problema de justiça social e ordem moral, muito mais do que mera prática ritual e culto formal (Iussim, 1965 p. 33).

As grandes construções, juntamente com a cobrança de pesados impostos e o trabalho dos camponeses nas obras públicas, provocaram o descontentamento do povo, ativando a disputa pela sucessão do monarca. O herdeiro e sucessor de Salomão, Roboão, não conseguiu manter a unidade do reino hebreu; as dez tribos do norte, lideradas por Jeroboão, separaram-se e fundaram o Reino de Israel, estabelecendo sua capital em Samária. Apenas as duas tribos do Sul continuaram fiéis a Roboão e constituíram o Reino de Judá, com a capital em Jerusalém. *“Esta divisão, ocorrida em 926 A.C., corresponde ao Cisma hebraico que fragilizou os hebreus diante de outros povos expansionistas”* (Vicentino, 2002, p. 43).

Cabe aqui mencionar que, com o surgimento da corte e da infra-estrutura do Estado, a literatura passa a ser mais desenvolvida, tanto nos santuários como nas cidades. Surgem novas formas de escritos, relacionados com a vida na corte ou com o oculto oficial. Data desse período bíblico a literatura que conjuga a sabedoria e sagacidade necessárias para administrar o país.

---

<sup>18</sup> Conforme referido no livro (1 Reis, cap. 4-7)

Surtem assim as coleções de provérbios reunidos pela casa real. Da mesma forma, encontramos associada à liturgia as coleções de cânticos litúrgicos. Dentre eles, os chamados “Salmos Reais<sup>20</sup>”, por representarem ou encarnarem um lugar hegemônico. Assim também no palácio real temos as Crônicas dos reinados, pois cada rei tinha escribas especializados em registrar os feitos governamentais<sup>21</sup>. É no palácio que se dá também a sistematização dos códigos jurídicos, compilados em coleções que formavam o estatuto central que o rei deveria aceitar quando da sua assunção ao trono<sup>22</sup>.

A tradição bíblica atribui a Davi dons para a música e à poesia e algumas partes dos Salmos. Seu filho Salomão destacou-se na História como um governante que soube unir a sagacidade de um juiz com os dons de um pensador.

Para Spinoza, ainda que os homens tenham, do estado civil, um desejo natural para melhor poder se defender da solidão e do temor, cometem um grande erro aqueles que crêem que uma única pessoa tenha direito supremo sobre a Civitas, posto que o direito definido unicamente pelo poder de um homem é completamente incapaz de sustentar tal encargo (Spinoza, 1994, p. 63). Por outro lado, ainda que sob um regime totalitário, como o monárquico, houve crescimento intelectual e o povo atingiu um estado de coesão, o que se pulveriza e se perde durante o reinado de Jeroboão.

Dada a divisão entre os Reinos do Norte e do Sul, no século VIII (722 A.C.), vista anteriormente, Sargão II, rei dos assírios, conquistou Israel. O Reino de Judá, devido a sua pouca importância política e localização geográfica, não foi conquistado, podendo se manter afastado à passagem das grandes sagas imperiais. Potências estrangeiras não se davam o trabalho de estabelecer relações com Judá, e mercadores estrangeiros pouca importância lhe atribuíram.

Entretanto, a independência de Judá durou pouco tempo, pois no Século VI A.C. Nabucodonosor, imperador da Mesopotâmia, tomou e saqueou Jerusalém e o rei de Judá, Jeoiaquim, foi morto. Nabucodonosor, o rei babilônico, arrasou todas as fortalezas da Judéia; cercou Jerusalém e obrigou à capitulação através da esmagadora superioridade do exército babilônico. Em 586 o Templo foi queimado e saqueado e muitos habitantes de Jerusalém foram

---

<sup>19</sup> Natan, o profeta, procura o Rei David depois da morte de Urias para denunciá-lo diante de seu crime.

<sup>20</sup> Conforme referidos no livro dos ( Salmos Cap. 2-18-20-45-61-72-89-144.)

<sup>21</sup> Conforme referido no livro (I Reis, Cap. 4:3)

<sup>22</sup> Conforme referido no livro (Deuteronômio, Cap. 18:18 )

tomados como prisioneiros e deportados para a Babilônia, encontrando-se outra vez os hebreus no exílio.

Essa deportação de escravos hebreus para a Babilônia corresponde ao segundo êxodo do povo hebreu. Seu início remonta à dispersão das dez tribos perdidas, tempo em que os hebreus foram exilados sob a conquista do rei Assírio, Sargão II. O Reino de Israel foi totalmente destruído e a cidade de Samaria ocupada, pondo fim, de uma vez por todas, à independência do reino setentrional (721 A.C.). A população de Samaria foi deportada e os hebreus levados como cativos para Assíria. Os exilados perderam-se como entidade e somente poucos dos descendentes exilados mantiveram sua crença em um Deus único. Os estrangeiros que se estabeleceram em Israel uniram-se por casamentos com a população nativa e absorveram apenas parcialmente suas tradições.

Neste período histórico, efetivaram-se, assim, dois períodos de exílio e escravidão: no Egito e na Babilônia ocorreram acontecimentos que precisam ser tomados como determinantes ao esfacelamento e à dispersão dos hebreus.

Com a destruição do Primeiro Templo<sup>23</sup> em 586 A.C. e a destruição do Segundo Templo<sup>24</sup> em 70 D.C., os judeus perderam sua pátria, mas não os princípios ético-religiosos que os articulavam. Nesse período uniu-os a consciência religiosa em substituição à unidade ético-política. A esperança, desde a destruição do Estado Judeu esteve sempre unida intimamente à fé no retorno à Terra Prometida. Os judeus encontraram sua maior expressão durante o cativeiro na *Babilônia* (586 A.C. – 537 A.C.) em hinos comovedores, dos quais um se transformou em elegia do povo judeu, o qual reproduzimos a seguir, juntamente com a sua respectiva tradução:

---

<sup>23</sup> Refiro-me a tomada do reino de Judá e a destruição do primeiro templo pelo rei da Babilônia Nabucodonosor no ano de 586 a.C. Nessa época, muitos habitantes foram tomados como prisioneiros enquanto que os demais cativos pertencentes a alta sociedade de Jerusalém foram desterrados para a Babilônia, permanecendo em Jerusalém e em outros pontos de Judá somente os elementos pobres do povo. É importante ressaltar que o primeiro templo foi construído pelo Rei Salomão em Jerusalém no ano de 1000 a.C. Judéia, tornou se parte das vinte satrapias administrativas em que foi dividido o Império Persa após ser conquistada por Alexandre o Grande, em 332 A. C. Seus moradores receberam o nome de Judeus.

<sup>24</sup> O segundo Templo reconstruído em Jerusalém em 516 a.C. foi destruído por Tito, filho do imperador e general romano Vespasiano, na páscoa do ano 70 D.C. Entre os anos de 66 e 70, cerca de um milhão de judeus pereceu na guerra com os romanos e uns cem mil foram feitos prisioneiros. Destes cativos, alguns foram mortos e outros

## תהילים פרק קלז

א על נהרות, בבל--שם ישבנו, גם-בכינו: בזכרנו, את-ציון.  
 ב על-ערבים בתוכה-- תלינו, כנ רותינו.  
 ג כי שם שאלונו שובינו, דברי-שיר-- ותוללנו שמחה:  
 שירו לנו, משיר ציון.  
 ד איך--נשיר את-שיר-יהוה: על, אדמת נכר.  
 ה אם-אשכחך ירושלם-- תשכח ימיני.  
 ו תדבק-לשוני, להכי-- אם-ל' א אזכרכי:  
 אם-ל' א אעלה, את-ירושלם-- על, ר' אש שמחתי.  
 ז זכר יהוה, לבני אדום-- את, יום ירושלם:  
 הא מרים, ערו ערו-- עד, היסוד בה.  
 ח בת-בבל, השדודה:  
 אשרי שישלם-לך-- את-גמולך, שגמלת לנו.  
 ט אשרי, ש' אחז ונפץ את-ע ללך-- אל-הסלע, בבל--שם ישבנו,  
 גם-בכינו: בזכרנו, את-ציון

*Junto aos rios da Babilônia, ali nos sentamos e choramos, lembrando-nos de Sion. Sobre seus salgueiros, penduramos nossas harpas, pois os que nos capturaram nos exigiam canções, e nossos atormentadores pretendiam que os alegrássemos, dizendo: “Cantai para nos algum dos cânticos do Sion”. Como poderíamos entoar o cântico do Eterno em terra estranha? Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, que perca minha destra a sua destreza! Apegue-se minha língua ao céu da boca – se eu não me lembrar de ti, se não mantiver a recordação de Jerusalém acima da minha maior alegria! (SALMOS 137).*

E como domínio de um saber religioso histórico celebrado em lares judeus e propagado ao longo dos tempos, ano após ano, ao se ler a *Hagadah* (relato da saída do povo hebreu do Egito), durante o Pessach<sup>25</sup>, reproduz-se o refrão: “No próximo ano em Jerusalém”.

---

enviados a trabalhos forçados ou vendidos como escravos nos mercados da Ásia e África; mas os mais fortes e belos ficaram para lutar com feras nos circos romanos e acompanhar Tito em sua solene entrada em Roma.

<sup>25</sup> Pessach é a festa da liberdade, comemorando a redenção dos escravos hebreus do Egito e apontando adiante para a redenção do mundo na Idade do Messias. A festa tem uma duração de sete dias (oito dias na diáspora). Durante toda a festa não se come pão levedado Come-se a Matzá - Pão ázimo para lembrar que a massa dos israelitas não teve tempo de fermentar ao saírem do Egito. O nome da festa Pessach em hebraico “passar por sobre” tem origem na última das dez pragas, quando os filhos primogênitos dos egípcios foram mortos por Deus, que “passou por sobre” a casa dos israelitas, que haviam pintado os umbrais de suas portas com o sangue do cordeiro pascal, e poupou seus primogênitos (Ex.12:27)

## 1.2 Exílio e Retorno

A história de povo hebreu assume uma característica singular com o cativo babilônico (*Galut*<sup>26</sup> *Ieoiakhin*). Se muitos povos tiveram preservado seu nacionalismo em seu próprio solo, mesmo sob a conquista estrangeira, com o povo judeu, entretanto, a realidade se inscreve em uma outra ordem. Despojado de uma pátria, o povo judeu passa a desenvolver sua unidade com base não em critérios geográficos, mas na preservação de preceitos históricos e ético-religiosos.

Aqueles que foram forçados ao cativo conservaram sua identidade étnica, lingüística e religiosa. Tinham levado consigo, em forma oral ou escrita, sua literatura: a Lei de Moisés, a poesia do Rei Davi, crônicas da velha dinastia real e os escritos dos mestres chamados Profetas. O exílio separou o povo de seus rituais e sacrifícios realizados no Templo de Jerusalém. Seu vínculo nacional não se achava mais encarnado em rituais ou instituições materiais. *“O culto, portanto, tomou o lugar dos sacrifícios; reuniões com preces, nas quais a velha literatura era lida e discutida, tornaram-se agora, com toda a probabilidade, uma instituição regular”* (Roth, 1962, p. 66)

Talvez por essa mesma razão, as práticas judaicas tornaram-se mais éticas e seu credo mais abstrato. O anseio máximo dos exilados era retornar a Sion<sup>27</sup> e reconstruir o Templo. Os hebreus tendo conhecido a condição de errantes de seus antepassados, quando escravos no Egito e como exilados na Assíria, buscaram sua unidade nacional apoiados em suas raízes históricas, ético-religiosas, pois estas não poderiam ser tomadas como a terra, os palácios e os bens materiais.

Com o exílio babilônico, parte do povo foi levada como cativa para a Babilônia por Nabucodonosor. Eram políticos, militares, sacerdotes, prósperos artesãos e trabalhadores especializados, que se estabeleceram em grupos coesos na Mesopotâmia Central e na própria

---

<sup>26</sup>Galut (em hebraico significa “Exílio”) O primeiro cativo Babilônico conhecido pelo nome de cativo de Jechonias ocorreu em (586 A.C.), embora o começo dessa experiência possa remontar à dispersão das dez tribos perdidas. Em 70 D.C. , após a destruição do Segundo Templo e destruição da cidade de Jerusalém pelo imperador Tito, os judeus se dispersaram, sentindo-se no Exílio. Esta saída dos hebreus da Palestina é chamada de Diáspora. Esse sentimento também persistiu na Idade Média com a expulsão dos judeus de países que os abrigava.

<sup>27</sup> Esse termo inicialmente referia-se ao Monte Sion, uma das colinas de Jerusalém. No decorrer do tempo, entretanto, Sion passa a referir-se não somente à colina, mas ao Templo, a Jerusalém, e de fato a toda a terra de Israel. Sion veio a ser identificada com o centro da religião israelita, como no versículo “pois de Sion saíra a Tora, e a palavra do Senhor” (Isaías, 2:3) Há toda uma literatura de canções de Sion, lamentando a destruição do Templo, e ansiando pelo retorno à terra Santa e pela reconstrução de Jerusalém.

cidade de Babilônia<sup>28</sup>, uma metrópole mundial. Além disso, Nabucodonosor apoderou-se de grande quantidade de ouro e prata do palácio real e do Templo, de modo que Jerusalém perdeu seus homens mais influentes e a maior parte de suas riquezas. Rodeados por povos estrangeiros e expostos a grandes templos e santuários de deuses estrangeiros, os cativos da tribo de Judá encontravam-se na mais brilhante civilização do antigo Oriente Próximo. Eles, porém, defenderam sua separação e identidade da idolatria dos povos vizinhos: babilônios médios e persas. Segundo Dubnov (1953), *“os exilados em Babilônia não se mesclaram com a população pagã que os cercava, mas viveram isolados e permaneceram fieis ao seu credo, leis e costumes”*. Em suas assembléias religiosas cantavam trechos dos Salmos e liam os livros em hebraico, sua própria língua; escutavam discursos de seus mestres e profetas que neles alimentavam a esperança de um futuro mais feliz (Dubnov, 1953, p. 147). Viviam coesos em bairros afastados. Despojados de sua pátria, ainda assim preservaram seus costumes e tradições e cultivaram a história de seus antepassados, preservando seu credo e sua língua própria, a hebraica. Em seus esforços para afastar a assimilação de práticas pagãs, o judaísmo, na Babilônia, enfatizou a continuidade literária e religiosa, com a preservação de antigas tradições. Estudaram sua literatura, *“investigando-a, fazendo-lhe arranjos, cópias e lendo-a em voz alta em suas reuniões”* (Roth, 1962, p. 66).

Cabe destacar que uma nova criatividade literária foi criada na Babilônia. A literatura profética passou a ter a autoridade que não tinha antes do exílio. A parte principal da Torah (Pentateuco), cujos componentes mais importantes já existiam, foi então reunida e sistematizada. Mesmo com a assimilação de práticas jurídicas e sociais na Babilônia, as leis éticas permaneceram intactas. O povo judeu defendeu sua identidade, criando uma linha divisória entre os povos pagãos, “os babilônios”, e entre sua crença religiosa em um Deus único, seus costumes e sua própria língua, a hebraica. Mesmo tendo-lhes sido concedida uma relativa liberdade em sua vida interna e nas práticas religiosas, proibiu-se que regressassem a seu antigo Estado. Encontravam-se sujeitos à autoridade do Rei da Babilônia.

Os hebreus estabeleceram uma linha demarcatória apegando-se às suas crenças, leis costumes e sua língua, bem diferentes da sociedade pagã babilônica que prevalecia ao seu redor.

---

<sup>28</sup> Babilônia ultrapassou todas as cidades antigas do Oriente. Foi maior que Tebas, Mênfis e Ur, mais importante que Nínive (Eban, 1975, p. 62).

Isolaram-se das ‘más influências’, do paganismo, da doutrina e da crença politeísta que prevalecia na sociedade babilônica. Preservaram em suas cerimônias a língua hebraica. Diante da ameaça de extinção, o povo hebreu aproximou-se cada vez mais de suas raízes históricas, ético-religiosas, sedimentadas no monoteísmo.

Os hebreus estabeleceram sua identidade étnica como uma linha de divisão, “*uma linha demarcatória (...) atrás da qual as pessoas ‘boas’ podem se defender das más influências vindas de fora*” (Mey, 2001, p.70).

Para Jacob Mey (2001) o conceito de *identidade étnica* está relacionado à prática de exclusão do estrangeiro, ou seja, diz respeito ao modo como cada povo se defende do ‘outro’, e de suas más influências.

O autor acrescenta ser a língua um dos fatores fundamentais que estabelecem a identidade étnica de um grupo. No entanto, a língua, nos dirá Mey, ao mesmo tempo em que constitui a identidade de um sujeito, exclui algumas e aceita outras. A língua acaba sendo um elemento de divisão, um elemento de exclusão e muitas vezes de discriminação<sup>29</sup> (Mey, 2001, p.70).

O aramaico, língua franca da região, falado por todo o Oriente Próximo, fora incorporado pelos judeus e aos poucos se integrou à cultura lingüística judaica como língua de comunicação. Alguns livros, como os escritos por Ezra e pelo profeta Daniel no exílio, foram redigidos parcialmente em aramaico e muitos livros da Bíblia foram, mais tarde, traduzidos para o aramaico. No entanto, para preservar sua unidade identitária na Babilônia, a língua hebraica, língua dos antepassados, juntamente com as tradições e costumes, foi preservada nos cultos e cerimônias religiosas.

Jacob Mey (2001), ao estabelecer o conceito de etnia como uma identidade que se manifesta e se sustenta através da língua, destaca a função determinante da opressão e da dominação como fatores de contexto mais amplo que os chamados conflitos ‘raciais’ ou ‘lutas étnicas’. O autor diz: “O que edifica ou destrói um homem (ou uma mulher) é a maneira como vive ou é forçado (a) a viver” (Mey, 2001, p. 85).

---

<sup>29</sup> Como no exemplo trazido por Jacob Mey sobre a história dos Efraimitas e os Guileaditas com a palavra *Shibboleth* (Juizes, 12:5-6). Eis o texto na versão de James King: E os guileaditas ocuparam a passagem do Jordão, antes dos efraimitas; e assim é que quando aqueles efraimitas, que tinham escapado, diziam: Deixe-me passar; os homens de Guileade lhe perguntavam: És tu um efraimita? Respondia-se: Não; então lhe retrucavam: Dize, pois, *Shibboleth*; e ele dizia *Sibboleth*: porque não conseguia dizer a pronuncia correta. Então, eles o pegavam e o matavam nas passagens do Jordão: e morreram, naquela ocasião, dos efraimitas, quarenta e dois mil.

A tensão entre identidade e assimilação a outras doutrinas dominaria a história do povo por muitos séculos. Nunca chegou a ser completamente dissipada, pois a trajetória do povo judeu sempre foi o êxodo e, portanto, a sujeição a outros domínios histórico-religiosos e culturais. Assimilação ou resistência? O dilema diante do qual os judeus se acharam na Babilônia tornou-se a preocupação dominante em relação à manutenção da sua identidade.

A respeito da história permanente de imigração do povo judeu, faz-se necessário distinguir duas formas de designações e seus efeitos de sentido diversos em face dos acontecimentos históricos da Antigüidade e Modernidade, tomando-se como marco referencial a condição de pertencimento dos judeus, em diferentes momentos históricos, à Terra de Israel – a “Terra Prometida”.

- a) A condição de Exílio, que se reporta na Antigüidade, ao cativeiro babilônico nos séculos VIII e VI A.C., à deportação e ao escravagismo imposto ao povo em outras terras;
- b) A condição de estar na diáspora, que caracterizou uma dispersão necessária em alguns momentos históricos, ou uma dispersão forçada em face de expulsões e perseguições religiosas, nazistas, fascistas e anti-semitas, tal como ocorreu na Inquisição (Espanha e Portugal) e na Alemanha com a ascensão do regime de Hitler.

Com relação ao exílio, as transformações do mundo exterior abalaram a conjuntura em que se encontravam os hebreus. Conforme (Eban, 1975, p. 62) o século VI A.C. foi uma das grandes épocas históricas. O império Neo-Babilônico, agora dominado pelos Persas, havia submetido também a Média e a Lídia (Ásia Menor) e não tardou a se estender ao Egito e à península Balcânica, da Índia à Ásia Central. Num mesmo império, as culturas indo-iranianas confrontavam as antigas civilizações do Crescente Fértil, Egito e Fenícia, e a cultura grega da Ásia Menor. No entanto, nem a escravidão, nem o êxodo, nem a falta de vínculos diretos com um espaço geográfico, os dispersou como povo, já que as bases fundamentais de nação, para esse povo, nunca se reduziram somente aos alicerces geográficos ou físicos.

Os judeus adquiriram características físicas de muitos povos em cujo seio habitaram. Através da assimilação e de um número cada vez maior de prosélitos, adotaram outras línguas como o Ladino (falado pelos judeus espanhóis e orientais) e o Ídiche (falado pelos judeus europeus e eslavos) como vernáculos judaicos dos quais falaremos mais tarde. A convergência

em todas as formas de judaísmo foram suas raízes históricas comuns e seus valores éticos religiosos.

### **1.3 A Reorganização da Unidade entre os Hebreus sob o Domínio Persa (537 a 332 A.C.)**

Após quarenta e nove anos de cativo na Babilônia, dezenas de milhares de judeus regressaram à Judéia. Laços estreitos haviam sido mantidos entre a diáspora e Jerusalém. Judeus dispersos por outros países (Egito, Ásia Menor e ilhas do Mediterrâneo) começaram a seguir para Jerusalém com a esperança de empreender uma vida pacífica, sob a proteção do rei Cyro. Os primeiros anos da restauração foram anos difíceis. O segundo Templo<sup>30</sup>, concluído no ano de 516 A.C., setenta anos depois da destruição do primeiro, foi um empreendimento penoso, dificultado pelos esforços deliberados de obstrução por parte dos povos estrangeiros estabelecidos no país, entre eles os samaritanos, que, mesmo tendo adotado a religião hebraica, ainda conservavam costumes pagãos. Já os judeus, se aproximaram dos povos estrangeiros, contraindo alianças e matrimônios e afastando-se da lei mosaica e de seus preceitos.

Quando chegaram à Babilônia notícias das condições desesperadas em que a Judéia se achava mergulhada, uma onda de solidariedade fraternal se apossou dos judeus da diáspora. Com a destruição do primeiro Templo por Nabucodonosor, a capital Jerusalém transformou-se em um monte de ruínas, e cidades e aldeias abandonadas transformaram-se em deserto. Os judeus abandonaram os ofícios religiosos em Jerusalém e os sacrifícios que ofereciam na época da festividade de Pentecostes. Os sacerdotes e levitas não mais faziam sua aparição entoando cânticos, como os praticados no Templo do Rei Salomão, e os profetas não mais previam, em seus discursos, um destino feliz para o povo.

Dois homens puseram-se à frente de um empreendimento para salvar Jerusalém da desintegração. Neemias, que em 445 A.C. já havia atingido um cargo elevado em Susan, capital da Pérsia sob o reinado de Artaxerxes, e Esdras, descendente de sacerdotes da Babilônia, os quais vieram à Jerusalém em 458 A. C. reorganizar a vida nacional.

---

<sup>30</sup> O segundo Templo foi concluído em quatro anos, quando Dario I ascendeu ao trono da Pérsia (521 A.C.). Esse rei assim como Cyro, protegeu os judeus. A pedido do príncipe Zerubawel e do Sumo Sacerdote Jesuá, permitiu que continuassem a edificação do Templo e até determinou que o tesouro real contribuísse para esse fim.

O primeiro projeto de Neemias foi a reconstrução das muralhas de Jerusalém, ameaçada constantemente pelos samaritanos. Ele promoveu, durante essa época, profundas reformas sociais, livrando os devedores de pagarem suas dívidas aos ricos e impedindo que os credores tirassem suas casas e parte de seus bens quando não podiam pagar no prazo estipulado (Dubnov, 1953, p. 158). Neemias chegou a uma conclusão de que eram necessárias reformas religiosas. Esdras, o iniciador dessas reformas trouxe consigo a Torah<sup>31</sup> (Pentateuco), registrada por escrito pelos escribas<sup>32</sup> na Babilônia. Tanto Neemias como Esdras convocaram homens sábios instruídos na Lei de Moisés e nos antigos livros sagrados, para fazer o povo conhecer as leis religiosas, morais e sociais conservadas nos livros sagrados e na tradição oral. Os sumos sacerdotes, que governavam com o auxílio de um conselho chamado “Grande Sinagoga<sup>33</sup>”, tinham se proposto “*a introduzir a verdade e a retidão na justiça, instruir o povo e estabelecer um cerco para a Torah, isto é: acrescentar às velhas leis, novas e rigorosas disposições*” (Dubnov, 1953, p. 159). A essência dessa reforma propunha o ressurgimento espiritual do povo.

À medida que os livros da Bíblia iam sendo escritos, a partir de Moisés, eram logo reconhecidos como sagrados e colocados no Tabernáculo, e, posteriormente, no Templo, juntando-se ao grupo crescente dos Escritos Sagrados. Os escribas faziam cópias destes originais sagrados quando necessário. “*No Cativeiro da Babilônia, estas cópias se dispersaram e muitas foram destruídas. Foi Esdras quem, após a volta do cativeiro, reuniu as cópias espalhadas, colocou-as em ordem e as restaurou ao Templo, como coleção completa*” (Iussim, 1965, p. 26). Os membros da Grande Sinagoga continuaram sua obra. Nessa reforma foi composta a Bíblia, fruto do labor espiritual do povo judeu durante um período de mil anos.

A canonização dos livros bíblicos constituiu-se num longo processo de evolução milenar, cujo início é muito antigo – desde o decálogo até meados do 1º século D.C.

---

<sup>31</sup> Torá em hebraico significa “ensinamento”. Um dos conceitos centrais do judaísmo, que pode se referir ao ensinamento judaico do Pentateuco, ou da Bíblia Hebraica, ou em seu sentido mais amplo, a toda a tradição judaica. Os rabinos talmúdicos consideravam ser tarefa sua estudar e ensinar a Torá e, onde houvesse divergência sobre alguma questão, seguiriam a opinião da maioria para determinar a Halachá – prática. Um rolo da Torá tem de ser manuscrito por um escriba em pergaminho feito da pele de um animal Kosher (apto a ser consumido de acordo com as leis dietéticas da religião judaica) e de acordo com as regras ortográficas da Massorá – tradição de soletração, vocalização, letras excepcionais, divisão em orações e parágrafos, acentos musicais e disposição geral da Bíblia hebraica.

<sup>32</sup> Segundo a Bíblia Esdras era um escriba. *Era um escriba versado na Lei de Moisés, dada por Iahveh, o Deus de Israel* (Esdras, 7: 6).

<sup>33</sup> Grande sinagoga é o nome dado a Assembléia de anciões que era formada por sábios e pelos melhores representantes do povo. A “Grande Sinagoga” nomeava os juízes que julgavam o povo de conformidade com as leis da Torá. Tratou também de instruir o povo e a ler e escrever.

A Bíblia Hebraica<sup>34</sup> é composta de 24 livros, canonizados como “escritos sagrados” do povo judeu. De toda a literatura que o povo hebreu criou na época de sua independência nacional, somente uma parte chegou até nós, pois muitos livros mencionados na Bíblia, como coletânea de poesias, narrativas, lendas e relatos históricos, se perderam nos tempos antigos e vários outros considerados apócrifos foram excluídos. Da vasta tradição oral sobre a antiqüíssima história e pré-história tiraram os judeus a “matéria-prima” para a literatura bíblica.

A condição religiosa da palestina nos séculos VIII e VII A.C. refletia necessariamente a condição política da época. A adoração de outras divindades estrangeiras era a consequência inevitável da infiltração de influências estrangeiras. Um casamento do monarca em exercício, por conveniências diplomáticas, com a filha de um poderoso vizinho conduzia automaticamente ao aparecimento na capital de um novo santuário, onde a rainha e seu cortejo podiam praticar seus cultos<sup>35</sup>. Tanto Esdras como Neemias conclamaram o povo a não se mesclar com os estrangeiros. Os hebreus haviam aprendido, com os povos que o subjugaram, o sentido da dispersão, do exílio e da escravidão, de modo que, para manter sua unidade como povo, era necessário que reproduzissem práticas da Lei mosaica. A essência da reforma trazida por eles era um código rigoroso para organizar a vida comunitária. Essas condições estimularam o separatismo dos hebreus, instituindo-se o precedente para a segregação voluntária na rotina da vida e no desenvolvimento espiritual. Essa mesma segregação preservou, durante os séculos subseqüentes, a comunidade judaica contra a “erosão” de sua identidade, a qual voltaria ao centro da História quando Alexandre, o Grande, invade o solo Asiático.

No período histórico acima relatado, viveu o povo judeu entre as nações do oriente tendo como vizinhos Egito, Síria, Assíria, Babilônia e Pérsia. Nos últimos quatro séculos deste ciclo, a Assíria, a Babilônia e a Pérsia estenderam sucessivamente sua supremacia sobre o Estado hebreu. A Assíria destruiu uma de suas partes, o Reino de Israel; a Babilônia desbaratou por meio século

---

<sup>34</sup> **A Bíblia** hebraica de acordo com a ordem massorética compõe-se de 24 livros. Estes livros se dividem em três grupos: **O Pentateuco, Profetas e Escritos**. O **Pentateuco** é composto pelos 5 livros de Moisés: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Os **profetas** maiores consistem nos livros de Josué, Juizes Samuel e Reis. Os profetas menores são Isaías, Jeremias, Ezequiel, e “os doze profetas menores”. Os **Escritos** consistem em (A) três livros poéticos: Salmos, Provérbios e Jó e (B) cinco Rolos: Cântico, Ruth, Lamentações, Eclesiastes, Ester e C: os três escritos históricos: Daniel, Esdras e Neemias, I e II Crônicas.

<sup>35</sup> Referimo-nos ao Rei Salomão, que viveu na pompa habitual dos soberanos orientais, possuindo muitas esposas originárias de nações vizinhas: egípcias, moabitas e fenícias. Por influência das mulheres de Salomão os fenícios e outros habitantes estrangeiros de Jerusalém ergueram ali altares as suas divindades pagãs. Às vezes o próprio Rei Salomão presenciava os ofícios religiosos de suas esposas estrangeiras.

a outra metade, o Reino de Judá, e finalmente a Pérsia manteve a Judéia sob sua hegemonia por espaço de séculos.

O segundo período da história judaica, o pós-bíblico, coincide com a época greco-romana da história universal. Inicia-se quando o Alexandre da Macedônia derrota o império Persa e estabelece o poderio helênico na Ásia Menor (332 A.C.). O povo judeu entrou, então, em contato com as nações civilizadas do Ocidente: os gregos e os romanos. Submeteu-se, em parte, à influência da cultura greco-romana, ao mesmo tempo em que influenciou os pagãos com o monoteísmo; lutou contra o poder político de Roma e, nesse combate desigual, perdeu, finalmente, a independência de seu estado (70 A.C.).

#### **1.4 Sob a Dominação Grega**

Na esteira das conquistas de Alexandre surgiram cidades gregas por toda a área do Mediterrâneo Oriental e Egito. Conquistado o Egito, fundou Alexandre, às costas do Mediterrâneo, o célebre porto de Alexandria, no Egito, que povoou com gregos e judeus. *“Muitos habitantes da Judéia se estabeleceram voluntariamente na Alexandria, onde desfrutaram de todos os direitos civis assim como os gregos”* (Dubnov, 1953, p.163).

Após a morte de Alexandre, a Palestina foi governada por dois regimes sucessivos. O império Ptolemaico no sul, que teve o Egito como centro, governou a Palestina durante mais de um século, de 301 a 198 A.C. O império Selêucida no norte, com base na Babilônia, trouxe à Palestina um helenismo mais determinado e missionário, cujo objetivo era “civilizar” seus domínios, introduzindo os padrões de vida grega. *“Trinta cidades foram fundadas somente na Palestina, com templos e altares, ginásios e teatros. Os macedônios e gregos das novas cidades fizeram do oriente Médio uma versátil arena de cultura e modos de vida gregos”* (Eban, 1975, p. 70).

Houve uma profunda reciprocidade de influência entre os mundos judeu e pagão. O judaísmo foi, ao mesmo tempo, doador e receptor de novos discernimentos e disciplinas. A helenização teve um profundo impacto sobre os judeus de Alexandria. Segundo Borger (1999, p. 72), *“calcula-se que durante esse período de guerras (entre Seleucidas e Ptolemaicos) cerca de 100.000 judeus ou fugiram para o Egito ou para lá foram deportados como escravos por*

*Ptolomeu I, fazendo de Alexandria a maior comunidade da Diáspora*". Alexandria era única em sua energia cultural, possuía um museu e uma universidade para literatura e ciência. Seu maior orgulho era a biblioteca. As filosofias de Platão e Aristóteles e os ensinamentos dos estóicos chegaram às mãos de jovens judeus, cuja língua era o grego, fortalecendo um processo de assimilação cultural. Mesmo vivendo em bairros separados, os judeus tinham um fascínio pela metrópole grega em solo egípcio. O grego tornou-se a língua materna para muitos judeus e, embora defendessem sua herança contra as superstições da religião grega, tiveram muitas dificuldades de resistir à sedução desta civilização totalmente oposta aos princípios do monoteísmo. A influência foi recíproca, conforme Eban:

*O Deus dos judeus – invisível, transcendente e remoto – tinha uma atração especial para os não judeus mais filosóficos e espirituais. Ocorreu uma onda de conversões. Muitos dos novos prosélitos não assumiram todas as obrigações, e poucos se submeteram à circuncisão. Aceitaram, porém, o monoteísmo, observaram o sabá<sup>36</sup> e as festas, e abstinham-se das festas grosseiras e superstições do paganismo. (EBAN, 1975, p. 71).*

No Egito, após a morte de Alexandre, Ptolomeu II, chamado Filadelfo (285 - 247 A.C.) cercou-se de sábios e poetas gregos e se empenhou em implantar em seu reino as artes e as ciências exatas. A maior parte da literatura judaico-helênica desse período permaneceu desconhecida aos judeus da Palestina. Estes livros, escritos pelo judaísmo helênico, foram preservados pela Igreja Cristã. Não foram incluídos na Bíblia judaica. Sua situação de clandestinidade é expressa na palavra pela qual são conhecidos: Apócrifos. O evento espiritual mais importante entre os judeus helenísticos foi a tradução do Antigo Testamento para o grego. Para Iussim (1965) esta tradução, conhecida como a “Versão dos Setenta”, ou, em grego, Septuaginta, foi realizada em Alexandria do Egito, ao tempo de Ptolomeu Filadelfo (283 - 246 A.C.) com auxílio de eruditos vindos de Jerusalém (Iussim, 1965, p.28).

Essa tradução possibilitou que gregos e romanos cultos conhecessem toda a literatura religiosa dos judeus. Houve, no entanto, uma nítida diferença entre as reações dos judeus de Judá<sup>37</sup> e os de Alexandria frente ao avanço da cultura helênica. Judá resistiu à corrente e, por fim,

<sup>36</sup> Em hebraico “Shabat” – dia do descanso obrigatório. O Shabat judaico inicia-se com o nascer da primeira estrela de sexta-feira e termina ao anoitecer do sábado. É o dia que Deus descansou, santificou e abençoou após o trabalho de sua Criação realizado em seis dias. Um judeu deve descansar no Shabat de todo trabalho que manifeste o controle do homem sobre a natureza. A proibição de trabalhar é suspensa, no entanto, quando está envolvido risco de vida.

<sup>37</sup> Judá, filho do patriarca Jacó e sua mulher Léa. Judá era dotado de uma força notável, e seu símbolo era o leão, o mais forte dos animais. Quando as tribos dos hebreus dividiram-se em dois grupos após a morte do Rei Salomão, a

procurou fazê-la retroceder com a revolta macabéia. Durante o século de dominação ptolemaica, a helenização se manteve à margem da vida em Judá. Nas cidades gregas os judeus tinham muitas oportunidades para aprender a língua e costumes gregos. Mas as massas populares não foram afetadas. Somente as classes superiores viram-se afetadas pelas fortes correntes da nova cultura. “Dois partidos - os helenizadores e anti-helenizadores surgiram entre os judeus e travaram uma luta pela alma da nação” (Eban, 1975, p. 71).

Nos desertos montanhosos da Judéia, ao redor do velho sacerdote, formou-se gradualmente um grupo de descontentes. “Chassidim<sup>38</sup> era o nome que davam a si próprios; os pios que se recusavam à contaminação pela adoração dos ídolos” (Roth, 1962, p. 90).

O ressentimento judeu diante de tal situação expressa-se no Livro dos Macabeus na figura de Matatias, um velho sacerdote da família dos Hasmoneus pai de cinco filhos: Jonatan, Simão, Judá, Eleazar e Jonatan. Distinguiu-se esta família por preservar a tradição e as leis mosaicas, não aceitando a resignificação de práticas religiosas. Conforme o trecho que transcrevemos dos livros dos Macabeus: *Ai de mim! Porque nasci para contemplar a ruína do meu povo e o pisoteamento da cidade santa, deixando-me estar aqui sentado enquanto ela é entregue à mercê dos inimigos e o Santuário ao arbítrio dos estrangeiros?* (Macabeus, 2:6).

Matatias e seus cinco filhos fugiram para as montanhas e reuniram em torno deles as massas devotas. Quando Matatias faleceu em 167 A.C., seu filho Judá, chamado Macabeu<sup>39</sup>, tornou-se o chefe de uma rebelião. Após três anos de lutas intensas, Jerusalém foi libertada e o Templo consagrado à realização de práticas litúrgicas. Uma liberdade religiosa completa foi restaurada na Judéia e um estado independente, com fronteiras ampliadas, foi estabelecido sob o governo dos Hasmoneus. Esse acontecimento é comemorado na história judaica como Hanukah, a festa das luzes. Este feito permanece como símbolo de uma nação em seus esforços para manter sua identidade espiritual e preservar seus alicerces históricos. A dinastia dos Hasmoneus governou por um século (já com sua glória diminuída), quando então investiu-se de um poder

---

área da tribo do sul, tendo Jerusalém como capital, ficou conhecida como o Reino de Judá. Isso porque os descendentes de Judá constituíam a maioria.

<sup>38</sup> Chassidim ou pios eram os judeus fervorosos do credo mosaico que se opunham radicalmente aos costumes helênicos, praticavam zelosamente suas leis. Piedosos, levavam uma vida simples, não se permitiam nenhuma aproximação com os pagãos e até proibiram o ensinamento geral que eles chamavam “ciência grega”.

<sup>39</sup> O nome “Macabeu” teve explicações diferentes, uma significando “martelo”, isto é, um apelido que expressa o valor de Judá como guerreiro; outra formando um acróstico das palavras de um versículo bíblico (Êxodos, 15:11) no estandarte Hasmoneu, que declarava a superioridade de Deus sobre os outros deuses.

imperialista despótico. A Judéia estendeu suas fronteiras e se ampliou, como nos tempos de David e Salomão. Com João Hircano (135 a 104 A.C.), Judá alcançou seu ponto mais alto, um período de expansão nacional de importância única no crescimento do povo judeu. Hircano assumiu o papel dual de Príncipe e Sumo Sacerdote: chefe temporal e espiritual da Judéia. Governo e aristocracia achavam-se, então, unidos contra o povo.

Cabe considerar a respeito desta relação entre o povo, o governo e a aristocracia, dentro de um Estado monárquico, conforme Spinoza, *“que o direito dos cidadãos se anula na condição de súditos e a medida do poder aristocrático consiste em preservar seus privilégios em prejuízo do direito de representatividade do povo, que nada pode fazer ou possuir de forma independente da vontade do soberano ou das autoridades”* (Spinoza, 1994, p. 63).

Para resguardar sua liberdade, o povo contava com a deliberação do *Sanedrin*<sup>40</sup>, que tinha sua sede em Jerusalém e se compunha de setenta membros e um presidente – Nassi. O Sanedrin reunia-se no Templo, onde examinava assuntos do Estado, promulgava as leis e julgava pleitos mais importantes, não podendo o Nassi adotar resoluções de transcendência a questões do governo sem a sua aprovação. O Sanedrin se preocupava, acima de tudo, em assegurar a justiça e misericórdia nos pleitos (Dubnov, 1953, p. 195). Porém, quando este conselho deixou de exercer o interesse comum do povo e passou a exercer interesses próprios, ou de uma classe, implantou-se a discórdia entre os cidadãos.

Para Spinoza (1994), a revolução está inscrita no interior do próprio Estado que pode ser destruído internamente, por uma revolução, ou externamente, por uma invasão ou guerra.

O regime monárquico, segundo Spinoza, deve definir princípios suficientemente firmes que lhe possam servir de fundamentos, *“princípios que dêem segurança ao monarca e paz à população, de forma que o monarca seja, tanto quanto é possível, senhor de si mesmo e cuide, tanto quanto se possa, da salvaguarda da população”* (Spinoza, 1994, p. 64).

Durante a época grega, a história política de Judá foi constantemente entrecortada por movimentos de controvérsia social e religiosa. No tempo do principado de Hircano que foi

---

<sup>40</sup> *Sanedrin* em Hebraico ou Sinédrio do grego “assembléia”. O conselho religioso supremo consistindo de 70 ou 71 anciãos era sediado no monte do Templo em Jerusalém. Sua origem remonta à designação por Moisés, de um conselho de setenta anciãos (Num, 11:16). As questões mais sérias eram trazidas ante o Sanedrin e seu presidente o Nassi. Juntamente com os juízes seus membros deviam conhecer línguas estrangeiras, para não precisar valer-se de tradutores e conhecer o método casuístico de interpretação rabínica – *Pilpul*. Após a destruição do Segundo Templo, o *Sanedrin* se mudou para Iavne e de lá para a Galiléia, até o início do séc. V, quando deixou de existir.

simultaneamente príncipe (Nassi) e sumo sacerdote uma poderosa facção do povo opunha-se à esmagadora concentração de autoridade nas mãos de um só governante. Este grupo estivera disposto a lutar por sua identidade religiosa: eram os Chassidim, sobre os quais já nos referimos, pios que tinham formado o sustentáculo da revolta dos Hasmoneus.

Também havia controvérsias sobre a relação do Estado com a religião e a natureza das relações que os chefes do povo deveriam estabelecer entre o estado temporal e espiritual. Essas divergências permeavam os diferentes círculos da sociedade acerca do judaísmo, dos ensinamentos, leis e tradições acumuladas desde os tempos mais remotos até a época dos Hasmoneus. Surgem então, na Judéia, dois partidos: saduceus e fariseus, cujas posições sociais e suas atitudes perante a lei eram divergentes. A massa da nação inclinava-se ao farisaísmo. Em sua maioria eram artesãos e lavradores proprietários de pequenas fazendas. *“Os fariseus eram os continuadores dos pietistas; afirmavam que todo judeu – isoladamente – e o povo, em conjunto, deveria conduzir-se conforme os mandamentos da religião”* (Dubnov, 1953 p. 193). Os fariseus cumpriam não só as leis escritas da Bíblia, como também os costumes conservados oralmente pelos mestres que os adaptavam às novas exigências da vida. Para eles, os judeus deveriam diferenciar-se por sua vida e apartar-se dos outros povos, afastando-se de todo pagão.

Os fariseus distinguiam-se pela sua profunda fé e sua conduta moral: praticavam a humildade e a moderação, e auxiliavam os fracos e pobres. Acreditavam que a alma humana não morria após a morte e que Deus recompensava cada um segundo seus merecimentos. Já os saduceus pertenciam aos círculos da aristocracia judaica, laica e sacerdotal, eram os sucessores dos helenistas e estavam próximos (quando não participavam diretamente) dos círculos de poder. Em questões religiosas e teológicas distinguiam-se dos fariseus. Ao contrario deles, que aceitavam a autoridade da lei escrita e oral, os saduceus só reconheciam a lei escrita, da qual aplicavam os mandamentos de forma rígida e conservadora. Os saduceus não acreditavam na imortalidade da alma; eles consideravam o homem como único mestre de seu destino e não aceitavam a existência de anjos ou demônios. Ligados aos círculos sacerdotais, eles colocavam o Templo e o seu culto no centro de sua concepção religiosa e política. Pertencendo às classes abastadas e influentes, sustentavam que não era pecado aproximar-se dos pagãos. A cisma entre os dois partidos se aguçou, com sucessivos governantes favorecendo um e outro. Todos os fariseus foram destituídos dos cargos mais importantes do Sanedrin, passando este conselho a se constituir pelos saduceus, representantes da classe sacerdotal e da aristocracia, que se uniram às

campanhas bélicas do príncipe, causando descontentamento entre o povo e enfraquecendo a unidade nacional entre os judeus. A política agressiva de Hircano, centrada em ambições de poder e conquista, inaugurou, entretanto, uma época de expansão econômica, anexando às fronteiras do país a Samaria, a Transjordânia e a Iduméia.

### 1.5 A Dominação Romana

Aproveitando-se da luta entre os irmãos Hasmoneus, aproximaram-se da Judéia as legiões da República Romana, sob o comando de Pompeu. Após conquistar a Judéia, Roma impôs uma unidade política invejável. *As conquistas de Pompeu e o estabelecimento do domínio romano na Ásia Menor e na Síria foram as etapas culminantes na supremacia de Roma.* (Eban, 1975, p.85). Esse processo de consolidação durou um século e meio.

Em 63 A.C, a Judéia foi proclamada província romana por Pompeu, que decidiu dar a coroa a Herodes<sup>41</sup>, embora um abismo o separasse do povo judeu, que se sentia ofendido com os costumes pagãos que ele trouxera a Jerusalém. Ele também taxara pesadamente os pobres e expropriara os ricos, afastando-se desta forma até mesmo dos aristocratas judeus. Realizou um ambicioso programa de construções. Foram erguidos majestosos palácios reais em Jerusalém e em outras cidades. Construiu a cidade de Cesárea, assim chamada em homenagem ao seu protetor César Augusto. Herodes ergueu também teatros e ginásios e, em deferência aos romanos, concebeu uma águia sobre o portão principal do templo judaica, que começou a construir em 19 A.C. Em Antioquia pavimentou as ruas com blocos de mármore adornadas com colunatas e, nas cidades pagãs, construiu templos e deuses pagãos. Tudo isso pago com os impostos extorquidos de seus súditos palestinos. Tanto Herodes como seus sucessores implantaram costumes e modalidades greco-romanas em Jerusalém. As academias religiosas, temendo que os costumes romanos representassem o mesmo perigo que ofereciam antigamente os helenistas, adeptos da

---

<sup>41</sup> Herodes, filho de Antipater, o idumeu, foi proclamado rei da Judéia pelo senado romano em 40 A.C. Uniu-se à família Hasmonea ao casar-se com a filha de Hircano, Miriam. Como homem de confiança de Roma reinou sobre a Judéia por 25 anos. Enquanto governou, disseminou a discórdia entre os hasmoneus, os aristocratas e, acima de tudo, entre o povo. Com a aprovação de Roma anexou Samaria e o Norte da Galiléia edificando cidades ao estilo romano. Embora casado com uma princesa macabéia considerava a família dos Hasmoneus como inimiga. Mandou matar o sumo sacerdote Hircano, sua sogra e, finalmente, matou sua esposa. Mesmo convertendo Jerusalém no centro do país não conseguiu conquistar o fervor do povo, que o via como usurpador de Roma.

cultura grega, começaram a proteger o povo contra as influências nocivas do exterior, realizando sua missão dentro do corpo legislativo mais importante, o Sanedrin.

Nessa época predominavam entre os judeus duas correntes de pensamento, cujos chefes mais proeminentes, Shamaí e Hilel<sup>42</sup>, tiveram uma profunda influência na evolução do judaísmo. Shamaí, erudito brilhante, representava a escola religiosa mais conservadora. Hilel, por outro lado, procurava interpretar a lei de forma menos estereotipada, procurando adaptá-la à vida social mais humana. Embora Hilel tenha nascido na Babilônia, veio à Palestina em busca de saber. Ele representava o ponto de vista farisaico, sustentando que a Lei Escrita por si só não representava o judaísmo em seu todo. Insistia que em todas as épocas os eruditos tinham o direito de pesquisar a Torah e aplicar uma lógica racional à sua interpretação. A fama principal de Hilel provém de sua doutrina moral. Ele considerava a religião como meio para a perfeição moral do homem. Sua interpretação do Judaísmo foi resumida em poucas palavras na frase pela qual se tornou célebre: “*O que não queiras para ti, não faças ao teu próximo; este é o fundamento da lei; os demais não são mais que comentários*” (Dubnov, 1953, p. 213). Em contraste com as interpretações restritas de Shamaí, Hilel procurou suavizar e flexibilizar a lei, autorizando suas prescrições em nome do bem estar social e humano. Abriu sua academia a todos que quisessem estudar, ricos ou pobres, modestos ou proeminentes. O impacto entre Hilel e Shamaí sobre sua época (5 D.C.) foi tão profundo que as escolas de pensamento que derivaram das suas academias tornaram-se, desde então, conhecidas como “Escola de Shamaí” e “Escola de Hilel”, mantendo disputas em pontos da Lei, do credo e na interpretação da Torah.

Se por um lado essas divergências debilitaram a unidade dos hebreus, por outro deram à atividade intelectual entre fariseus e saduceus um vigoroso impulso até culminar com a formação do *Talmud*<sup>43</sup>, do qual falaremos mais adiante.

Depois da morte de Herodes, tornou-se a Judéia uma província romana, governada por um procurador imperial com autoridade judicial. Como repetidamente ocorriam conflitos entre os agentes romanos e judeus humilhados, as relações entre romanos e judeus tornaram-se tensas a

---

<sup>42</sup> Shamaí e Hilel são dois eruditos brilhantes, considerados sábios mishnaicos do século I.

<sup>43</sup> *Talmud* (em hebraico significa estudo) A obra mais importante da Torá Oral, editada sob a forma de um longo comentário em aramaico da Mishná. O *Talmud*, conhecido também por seu nome aramaico, *Guemará*, veio a ser amplamente usado para evitar a crítica dos censores cristãos ao *Talmud*, que o apontavam como uma insensata e revoltante obra anti-cristã. O *Talmud* foi redigido numa versão palestina (*Yerushalmit* literalmente “de Jerusalém” em 400 D.C. e numa versão Babilônia mais autorizada *Bavli* cerca de 100 anos depois.

ponto de os judeus não mais tolerarem as hostilidades e perseguições religiosas, promovidas pelos pagãos gregos apoiados pelos procuradores romanos. Quando o procurador da Judéia, Florus (64 - 68 D.C.), apareceu “como carrasco”, despojando os habitantes da Judéia e extraindo o dinheiro dos pobres e ricos com o fim de se apoderar do templo, a população “pegou em armas”, e obrigou-o a retirar-se para Cesárea (Dubnov, 1953, p. 225).

Na época em que Roma designou Vespasiano para combater a guerra contra os judeus, os sacerdotes, os fariseus e o *Sanedrin* divergiam. “*Dois partidos lutavam entre si: os zelotes<sup>44</sup>, revolucionários em favor de uma guerra decisiva contra os romanos, até libertar por completo a pátria, e os partidários da paz, que prevendo que tal guerra seria infrutífera estavam dispostos a assinar a paz contanto que desfrutassem de liberdade em sua vida espiritual interna*” (Dubnov, 1953, p. 229).

O partido belicoso tomou a frente. Em seguida, os pacifistas, cientes de que se tratava do aniquilamento da essência espiritual do povo judeu e de sua identidade coletiva, aderiram à sublevação. Com a morte de Nero, em Roma, Vespasiano foi proclamado imperador, e seu filho, Tito, recomeçou a guerra em 69. No ano seguinte, no nono dia do mês de Av, o segundo Templo foi destruído, e seus líderes capturados. Conforme comenta Dubnov (1953):

*Esta luta tão singular na história entre um estado minúsculo e o império mais poderoso do mundo absorveu uma infinidade de vítimas; cerca de um milhão de judeus pereceu na guerra com os romanos (66-70 D.C.) e uns cem mil foram feitos prisioneiros e enviados a trabalhos forçados ou enviados como escravos aos mercados da Ásia e África. (DUBNOV, 1953, p. 235).*

Após a última resistência judaica contra o jugo romano sob Bar Kochva (132 – 135 D.C.) o território palestino foi completamente devastado pela guerra. A maioria das cidades e aldeias em Judá foi destruída ou abandonada. A comunidade judaica estava reduzida a cerca de 800.000 homens, metade da qual se encontrava agora na Galiléia. Os romanos apagaram o nome de Judá<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Zelotes – nome atribuído a uma das facções menores dos fariseus, ativa na guerra de guerrilhas contra Roma. Acreditavam no levante armado como um mandamento divino, visando a expulsão dos romanos. Vários líderes fariseus atacavam essa política por considerar que nenhum choque armado poderia decidir a luta com esse poderoso império, ao qual só se poderia resistir com o poder do espírito.

<sup>45</sup> Judá. Nome inicialmente atribuído ao Reino do Sul após a morte de Salomão, quando as tribos hebréias se dividiram em dois reinos, a área da tribo do Sul, tendo Jerusalém como capital, ficou conhecida como Reino de Judá e a área do Norte, tendo Samaria como capital, ficou conhecida como Reino de Israel. Com o desaparecimento das tribos do Norte os descendentes de Judá constituíam a maioria. A história judaica conferiu a Judá a honra singular de atribuir a todos os judeus, o seu nome, pois a palavra hebraica para judeu “*iehudi*” deriva do nome hebraico de Judá, “*Iehuda*”.

do tratamento oficial, dando ao país a denominação de Palestina deliberadamente. Jerusalém, uma cidade fechada aos judeus, teve seu nome mudado para Aélia Capitolina; soldados romanos guardavam-na continuamente contra qualquer judeu que ousasse chorar junto às ruínas do Templo. Tudo que restava era o Muro Ocidental<sup>46</sup> - Muro das Lamentações, o antigo muro de sustentação remanescente do acréscimo de Herodes ao segundo Templo, destruído em 70 D.C. ao pé do Monte Moriá<sup>47</sup>. A destruição de grande parte da população foi seguida de uma decadência intelectual. Uma série de novas leis privou os judeus de qualquer vestígio de sua religião: a circuncisão, a guarda do *Shabat* (dia de sábado) ou qualquer observância da lei judaica estavam proibidas por decreto de Adriano. Qualquer estudo da tradição judaica foi tornado punível por tortura ou morte.

Em conseqüência da guerra contra Roma os judeus perderam seu Estado e com ele seu Santuário que, durante séculos, fora seu centro espiritual. Em torno do Templo congregava-se a vida política econômica e religiosa da nação judaica. Com a destruição da cidade de Jerusalém, o esplendor do templo desaparecera e, com ele, o esplendor dos saduceus, sacerdotes e sacrifícios. O Sanedrin, embora clandestino no princípio, continuava a regulamentar a vida dos judeus. Nele não se sentavam mais os representantes da aristocracia, da elite ou tampouco das famílias dos sumos sacerdotes. Agora ele era constituído pelos mestres *Tanaim*, herdeiros dos pios – *Hassidim*, dos escribas e fariseus. Compreendiam esses mestres *Tanaim* que o povo judeu haveria de sobreviver mesmo após ter perdido seu Estado. Compreendiam que a “verdadeira força de uma nação não reside no poder militar e no governo, mas na coesão interna, que se manifesta quando o povo está unido pelos mesmos sentimentos, a mesma religião e os mesmos costumes – esforçam-se para fortificar entre os judeus o espírito religioso nacional” (Dubnov, 1953 p.241).

Em decorrência do aniquilamento da identidade coletiva judaica pelos romanos – a destruição do Templo, a proibição dos estudos da Torah, da observância da lei judaica do *Shabat* e da circuncisão – a prática da oralidade foi fortalecida como forma de preservação da memória

---

<sup>46</sup> Muro das Lamentações. Representa a seção ocidental do muro externo do Monte do Templo, a única estrutura remanescente do acréscimo de Herodes ao segundo Templo que foi destruído em 70 D.C. O Muro das Lamentações conservou a santidade do Templo na consciência judaica, apesar de não ser uma parte do complexo do Templo tornou-se um lugar de peregrinação. Baseados na crença da presença divina, neste lugar, os judeus costumam beijar as pedras e inserir em suas fendas pedaços de papel onde se escreveram pedidos a Deus.

<sup>47</sup> Sitio do Templo e o lugar onde Abraão teria de oferecer seu filho Isaac a Deus (Gen. 22:2) Os sacrifícios ulteriores lá realizados foram, assim efetivos em seu caráter expiatório graças a devoção do primeiro patriarca, naquele mesmo lugar. A santidade do monte Moriá remonta ao início do tempo, onde era a o tabernáculo e posteriormente o Templo

histórica do povo judeu. O estudo passou a ser considerado a essência da sobrevivência nacional para um povo ao qual faltavam as condições normais de preservação da identidade coletiva. Novas escolas foram estabelecidas em Iawne, na Galiléia, em Usha, bem como em Safed, atraindo eruditos e estudantes de todas as partes do país. Esses grupos deram impulso à vida judaica. A construção de escolas adquiriu prioridade até mesmo sobre as sinagogas e permitiu que ricos e pobres, eruditos e humildes pudessem estudar. Órfãos e pobres eram alfabetizados e instruídos às custas da comunidade. Os rabinos das academias em geral não eram pagos; ganhavam a vida exercendo outra profissão, principalmente manual.

Através da explicação e interpretação da Torah, exercidas agora pelos rabinos<sup>48</sup>, procurava-se adaptar a vida judaica às novas condições e a oralidade passou a sustentar o arcabouço da religião. As sinagogas erguidas em inúmeros povoados, juntamente com a comunidade e os rabinos, passaram a ocupar uma função central, uma notável combinação de autoridade religiosa e social. A comunidade passou a assumir as funções vitais antes reservadas ao Estado e as sinagogas exerceram as funções, simultaneamente, de casa de oração, escola, tribunal, assistência social e centro comunitário (Borger, 1999, p. 232). O povo se submeteu à autoridade da Lei, reconhecendo nela o sustentáculo de sua sobrevivência.

É importante salientar que a lei não seria ensinada em troca de pagamento; ao contrário, sua transmissão passou a ser interpretada como um preceito – *mitzvá* – um mérito em si mesmo. Pessoas abastadas ou comunidades economicamente fortes providenciavam sustento digno para seus rabinos a fim de evitar que o estudo e o ministério se tornassem um privilégio dos ricos. A Torah passa a se integrar à vida social, política e econômica das pessoas. Conforme os comentários de Borger (1999),

*a Torah é tudo; nascimento e morte, casamento e divórcio, a moralidade nos negócios, a exatidão nos pesos e medidas o recolhimento de impostos, os preços dos gêneros de primeira necessidade, a assistência social e religiosa do cidadão, o enxoval para noivas pobres - tudo é a seu modo, 'serviço divino' (BORGER, 1999, p. 243).*

---

e lá guardados a Arca da Aliança. Só o sumo sacerdote podia entrar, uma vez por ano no dia da Expição, para oferecer incenso, durante o ritual.

<sup>48</sup> Rabino, do hebraico, mestre. Erudito que recebe ordenação, e pela tradição, está licenciado a decidir em questões de ritual judaico. Essa ordenação é chamada Semicha. O rabino é também chamado de sábio ou *chacham*. Antigamente os rabinos não eram pagos por suas atividades. Atualmente são funcionários assalariados das sinagogas.

Essa compreensão acerca da importância dos ensinamentos religiosos possibilitou que saberes do período mosaico fossem retomados e discutidos buscando encontrar neles verdades outras.

O mestre mais representativo desse período é Johanan ben Zacai, respeitável membro do Sanedrin, chefe da chamada “Escola de Hilel”. Ao ser indagado por seus discípulos sobre a continuidade da religião judaica, tendo em vista a supressão das oferendas sob a forma de holocausto e a destruição do Segundo Templo, respondeu: “A Deus – disse lhes, na terminologia da Bíblia – agradam as boas ações e não os holocaustos; do mesmo modo como antigamente o Templo unia todos os judeus assim devem uni-los agora a fé e as práticas assinaladas por esta” (Dubnov, 1953, p. 242).

Com o objetivo de fortificar a unidade interna do povo, Iochanan Ben Zacai, fundou uma academia em Iawne, autorizada por Vespasiano, e, para zelar pelo cumprimento das leis, criou nessa cidade um tribunal, um novo Sanedrin para substituir o de Jerusalém. Seu continuador, Rabi Gamliel, ampliou as atribuições do Sanedrin para elaboração de novas leis; implantou um novo ofício religioso desprovido de sacrifícios de animais, conservando tão somente algumas cerimônias do Templo de Jerusalém como lembrança do passado. A leitura da Torah era acompanhada da tradução no vernáculo, frequentemente seguida de explicações, nascimento da prédica.

Muitas academias proliferaram e cada uma interpretava à sua maneira as leis e tradições do judaísmo, renovando, deste modo, as antigas divergências entre a Escola de Shamaí e Escola de Hilel. É importante aqui acrescentar que, tradicionalmente, a literatura judaica não se propagou predominantemente pela lei escrita. Os saberes judaicos se propagaram como uma corrente ininterrupta de tradição escrita e oral. “Lei escrita” é a Bíblia e “Lei oral” o conjunto de leis e decisões que foram transmitidas oralmente de geração a geração, até que, finalmente, em 200 D.C., foram coligidas, redigidas e canonizadas por Iehuda Ha-Nassi sob o nome de MISHNA. Esta lei oral serviu de base para a escrita – a tradição – voz corrente entre o povo (Iussim, 1965, p. 50).

Transmitida há séculos apenas verbalmente, a Lei Oral havia adquirido um volume tal que era necessário uma memória fenomenal para estudá-la, decorá-la e transmiti-la. Rabi Akiva ben

Yossef<sup>49</sup> (50 – 135 D.C.) teve a iniciativa de organizar de forma sistemática uma parte desse gigantesco complexo de jurisprudência. Até então o caráter particularmente sagrado atribuído à Torah tinha impedido que se instituísse outros compêndios escritos. Rabi Akiva dividiu em agrupamentos os assuntos concernentes às normas de direito e suas práticas sancionadas por instituições ou juntas rabínicas e propôs um método para futuras formulações de jurisprudência, baseado no estudo da Torah. “Assim propôs que nada na Torah, absolutamente nada, sílaba ou letra, nenhuma repetição ou ênfase, fossem redundâncias ou coincidências” (Borger, 1999, p. 244). Tudo serviu de base para dar origem aos preceitos legais (*halachot*), religiosos ou rituais, através de um sistema de exaustivas deduções lógicas.

Esse primeiro agrupamento organizado por Rabi Akiva, sob o nome de *Mishnah de Rabi Hakiva*, foi essencial para as codificações posteriores. Outros mestres já haviam tentado compilar *Mishnaiót* (plural de *Mishnah*) – como Rabi Meir e o próprio Hilel que, supõe-se, teria sido o primeiro o autor da primeira *Mishnah*. Mas, nenhuma outra teve a abrangência da *Mishná* de Rabi Judah Ha-Nassi – o Príncipe – cuja erudição e prestígio tiveram aceitação universal, tornando dessa forma a *MISHNÁ* (200 D.C.) o primeiro livro extra-bíblico a adquirir um status canônico. Por fim, pode-se acrescentar que a *Mishná*, uma compilação mais viva da tradição oral do que era dada pelo clero do Templo, é composta de seis tratados, plantações, festas, mulheres, danos, consagrações e purificações. Inicialmente foi redigida para as academias e para os sábios, mas, com o tempo, se converteu em algo sagrado para o povo que a considerava uma continuação da Lei de Moisés. Os rabinos que colaboraram para esse trabalho, desde Hilel e seus predecessores, até Judah Ha-Nassi, a cujo nome a codificação da *Mishná* está ligada, tornaram-se conhecidos sob o nome de *Tanaim*<sup>50</sup> (Dubnov, 1953, p. 264). As academias palestinas e as instituições do patriarcado atingiram seu auge na época de Rabi Judah.

---

<sup>49</sup> Rabi Akiva é considerado o mais eminente tanaíta entre os judeus depois de Hilel. Suas recopilações da Lei Oral originaram as primeiras *mishnaiot* (coleções). Não se limitou a ser um guia espiritual intervindo nos assuntos do governo em favor da liberdade de seu povo contra o jugo romano. Este pastor humilde em sua juventude apaixonou-se pela filha de um rico habitante de Jerusalém. Contrariando o pai a filha se casou com o pastor na condição de que ele se dedicasse aos estudos. Aos setenta anos, abriu Akiva sua própria academia na cidade de Bne Berak aureolado da fama de excepcional erudição e tido em grande estima pelo Rabi Gamliel.

<sup>50</sup> Taná, do aramaico “professor”. Esse termo literalmente significa “repetidor” de texto, usado originalmente para memorizadores da Tora Oral. Aqui, refiro-me ao termo usado posteriormente para designar um sábio do período da *Mishná*, em contraste a *Amorá* da era talmúdica.

### 1.5.1 A Ascensão do Cristianismo

Durante os primeiros três séculos de cristianismo, os imperadores romanos continuaram a ser pagãos e perseguiram frequentemente os cristãos. Quando Constantino, imperador romano, caiu sob a influência do clero cristão, resolveu converter o cristianismo na religião dominante, subjucando os outros credos. A partir de então, iniciaram-se as perseguições contra os judeus, proibindo-se a conversão ao judaísmo dos pagãos ou cristãos; limitando-se os direitos civis dos judeus e impondo-lhes pesados tributos especiais. *“No ano de 325, Constantino convocou em Nicéia, Ásia Menor, um concílio ecumênico no qual se resolveu que os cristãos não celebrassem sua Páscoa com os israelitas, mas em outra data que determinaria a Igreja”* (Dubnov, 1953, p. 262).

Progressivamente a religião cristã foi diferenciando-se da judaica e os cristãos se afastaram mais e mais dos judeus. Devido a perseguições e tensões, muitos sábios tiveram que abandonar a Palestina e estabelecer-se na Babilônia e em outros países persas. A autoridade dos patriarcas e do Sanedrin foi se enfraquecendo. *“Assim terminou o governo dos Patriarcas palestineses da linhagem do rabi Hilel. O título de Nassi ou patriarca passou ao bispo de Jerusalém, representante supremo da Igreja católica no Império oriental”* (Dubnov, 1953, p.264).

Pode-se afirmar que nesse período a hegemonia do Império Romano investiu-se de um poder religioso despótico, representado pela adoção do cristianismo como religião dominante, subjucando outros credos e implantando a violência simbólica sobre seus cidadãos. A esse respeito cabe ressaltar que quando o poder político, segundo Spinoza (1994), para assegurar-se, une-se com o poder religioso e usa a superstição como arma, tende a censurar a liberdade de pensamento e de expressão. Quando o Império Romano, formado por um aparato militar e político, se investiu de um poder religioso para sua sustentação, seu estado autoritário e despótico se fez representar por Constantino. Este imperador alimentou o terror das massas com o temor dos castigos e dominou os cidadãos pela violência simbólica, impondo a religião cristã e subjucando os outros credos.

Conforme Spinoza, o temor constitui-se dos conflitos das inimizades entre os homens, que se tornam mais temíveis à medida que se tornam mais poderosos. O temível, porém, segundo ele, é o maior inimigo do qual os homens devem se defender. A noção de inspirar temor é lida por

Spinoza no Tratado Político (1994, p. 36) como forma de controle de aprisionamento das massas, por parte dos governos, e pela imposição ao cidadão em obedecer a leis determinadas pelas relações de poder do Estado.

*“Com efeito é meu maior inimigo aquele que para mim é mais temível e de quem mais devo defender-me. É também certo que cada um tem tanto menos poder e, por conseguinte, menos direito, quanto mais razões tem para temer”* (IBID, p. 36)

Na teoria de Spinoza, os desejos dos homens não são originados pela razão, são mais considerados paixões humanas do que ações. Conforme Chauí<sup>51</sup>, cabe aqui acrescentar que, para Spinoza, se o Estado nasce e vive da paixão, sua essência é a violência.

As paixões investidas de poder religioso dominam o Estado. O poder religioso, por sua vez, forma um aparato militar e político para sua sustentação, de forma que a paixão está na raiz de todo Estado autoritário e despótico. Com medo dos castigos e com suas esperanças de recompensa, as massas se sujeitam ao terror dos chefes.

Conforme nos aponta Spinoza, *“num Estado a lei comum decide o que a cada um pertence, enquanto na natureza, ao contrário, nada há efetivamente que se possa dizer pertencer de direito a um e não a outro; tudo é de todos. Num Estado é chamado justo o que tem uma vontade constante de atribuir a cada um o que a este pertence, e, pelo contrário, injusto o que se esforça por tornar seu o que pertence a outros”* (Spinoza, 1994, p. 40). É a Civitas que decreta o que é bom e justo, o que cada um deve aceitar como tal. Portanto, mesmo se o súdito julga perversos os decretos da Civitas, é obrigado a submeter-se a eles.

Queremos acrescentar em relação a essas passagens, que o Estado monárquico pode ser considerado como a expressão mais representativa do papel que a violência exerce sobre os cidadãos.

Se a hegemonia romana representada por Constantino, detentora dos meios de produção material, impõe uma política de coação sobre os outros credos, Roma impõe seu poder espiritual aos cidadãos, e, estes, por sua vez, privados dos meios necessários para sua produção espiritual, submetem-se às suas exigências pelo medo e pela falta de uma coesão que lhes permita rebelar-se contra o poder monárquico.

---

<sup>51</sup> Introdução de Maria Helena Chauí aos textos de Spinoza (1983) p. XX

Por outro lado, diante da alarmante dispersão do povo judeu devido às perseguições religiosas e à queda de Jerusalém, foi criado um calendário judaico único entre os judeus da Palestina e da Diáspora como forma de preservação da memória histórica e unificação do mundo judeu. “*O príncipe Hilel II compôs o primeiro calendário hebreu, de conformidade, com o qual os judeus de todos os países podiam fixar por si mesmos os dias de cada mês e de cada festa, sem aguardar as notícias do Sanedrin da Palestina (359)*” (Dubnov, 1953, p. 263). Outro laço importante na preservação da identidade judaica foi assegurar a preservação da língua hebraica como idioma nacional. Tornara-se mister para os judeus da palestina, após a queda de Jerusalém e a dominação romana, preservar a língua dos antepassados, língua da memória judaica que foi transmitida através da Torah (redigida em sua grande totalidade na língua hebraica).

Quando Jerusalém foi ocupada e posteriormente destruída pelos romanos, a grande maioria dos judeus falava aramaico e grego. O aramaico foi excluído das escolas superiores e sinagogas. “*Rabi Meir pôs o falar hebraico no mesmo nível que morar na Terra Santa, como uma condição da devoção judaica. Na sinagoga, igualmente as orações permaneceram predominantemente hebraicas*” (Eban, 1975, p. 105).

É importante aqui assinalar que o exílio Babilônico, o domínio persa e o início do domínio grego tiveram uma grande influência sobre os judeus, afastando-os em grande parte da cultura e da língua hebraica. Estes fatores fizeram surgir um movimento que lançou as bases para a literatura Judaico-Helenística. “O estudo das Escrituras em grego – Septuaginta – e não mais em hebraico, modificava a natureza própria do Judaísmo na diáspora. Lentamente, os judeus começaram a assimilar as idéias religiosas ao seu redor e a reler as Escrituras sob a influência dessas idéias” (Bentwich, N., apud Iussim, 1965, p. 39).

Essa literatura manifestou-se, sobretudo, de forma diferente na Palestina e no Egito. Os expoentes máximos da literatura Judaico-Helenística foram Josefo Flavius, o grande historiador da Antigüidade da história judaica, e Filo de Alexandria, o filósofo. Ambos lançaram mão em seus escritos de interpretações alegóricas dos escritos sagrados no Século I D.C. Filon de Alexandria procurou demonstrar que não há contradição entre a cultura grega e a judaica e que é possível harmonizar a lei de Moisés com a filosofia de Platão. Apesar dessa racionalização persuasiva, Filon não conseguiu convencer os mais devotos entre os seus compatriotas, especialmente na Palestina, onde a opressão tornava os judeus cada vez mais hostis ao

pensamento estrangeiro. Os livros “apócrifos”, que significam em grego “escondidos”, “excluídos”, foram escritos em sua maioria em hebraico, língua que era ainda o idioma sagrado de Israel. Esses livros foram também escritos em grego e aramaico<sup>52</sup>. A língua grega nessa época era familiar aos milhões de judeus, que já então viviam em toda a região do Mediterrâneo (Ibidem, p. 40).

Os livros apócrifos juntamente com os livros apocalípticos e sapienciais constituem a maior prova de que os judeus tinham ampliado seus contatos culturais. Essas obras literárias, de cunho histórico e sapiencial, embora incluídas posteriormente no cânon católico, foram excluídas da Bíblia hebraica em razão das rejeições à assimilação de traços de outras culturas.

Tanto o aramaico como o grego eram falados pela maioria dos judeus após a grande dispersão com a queda de Jerusalém. Os “*Targums*”, tradução da Bíblia para o aramaico, datam também dessa época (250 D.C). Houve uma oposição a que essas traduções fossem escritas. As traduções da Torah eram originalmente feitas linha a linha, por tradutores profissionais, à medida que se lia o Pentateuco na sinagoga. Fazia-se assim para permitir que os judeus que falavam aramaico, mas não entendiam o hebraico, compreendessem o texto. Houve, no entanto, oposição a que essas traduções fossem redigidas, pois se fossem demasiado literais não expressariam a exegese correta da Escritura, e, se fossem demasiado midráshicas – interpretativas – constituiriam “um acréscimo blasfemo” à revelação.

Vale destacar aqui a análise de Mey (2002) sobre São Pedro, a partir de um acontecimento retirado da Bíblia<sup>53</sup>. Pedro, chamado Shimon Bar Jonas<sup>54</sup>, vivia nessa época em uma aldeia de pescadores pobres da região da Galiléia e, apesar de ter negado sua ligação com Jesus, foi denunciado pelo seu modo de falar o aramaico<sup>55</sup>, modo próprio da Galiléia, (um grupo étnico pouco respeitado na Palestina), e assim reconhecido como seguidor de Jesus. Ele foi denunciado pelo seu dialeto, mais precisamente, e não pela língua.

---

<sup>52</sup> Dialeto da Mesopotâmia que aos poucos se tornou vernáculo em toda a Palestina.

<sup>53</sup> Conforme relato contido no evangelho de Mateus (Cap. 27:69-74), Pedro estava sentado fora, no pátio. Aproximou-se dele uma criada dizendo: “Também tu estavas com Jesus, o Galileu!” Ele, porém, negou diante de todos, dizendo: “Não sei o que dizes”. Saindo para o Pórtico, outra criada o viu e disse aos que ali estavam: “Ele estava com Jesus, o Nazareu”. De novo ele negou, jurando que não conhecia o homem. Pouco depois, os que ali estavam disseram a Pedro: “De fato tu és um deles; pois o teu dialeto te denuncia”.

<sup>54</sup> Conforme relato contido no evangelho de Mateus (Cap. 16:15-18).

<sup>55</sup> Aramaico língua semita que tem sua origem aproximadamente no século XI A.C., conhecida como língua oficial da região dos arameus habitantes da Síria. Para o pesquisador Sabar, Y. (1975) a língua aramaica se tornou a língua

Mey (2001), ao colocar a questão sobre os direitos da língua étnica de um indivíduo, questiona: *“Posso pretender ser um filho verdadeiro de uma nação, se não falo a língua? E ao contrário: se eu falo a língua, posso então, pretender não fazer parte do grupo étnico cuja língua eu falo? Quem é o dono da minha língua, quem pode defini-la, e me definir, através dela”* (Mey, 2001, p. 73).

A identidade hebréia de Shimon Bar-Jonas (Pedro), sua origem étnica da Galiléia, era incontestável frente a sua língua, ou melhor, sua fala, que condiz com a de um analfabeto ou de uma pessoa pouco instruída. No entanto, foi o grupo de Jerusalemitas que o identificou como estrangeiro. Esse grupo de judeus provavelmente era favorecido pela variedade apropriada da língua de prestígio, a língua hebraica, língua dos instruídos na lei judaica.

Essas considerações, por outro lado, permitem uma reflexão acerca das restrições que as relações hegemônicas entre os povos e no interior de um mesmo povo – neste caso o hebreu – impõem ao estatuto, ao valor de uma língua. Traduções da bíblia e de textos religiosos, do hebraico para o aramaico, ficaram interdidas por ser o aramaico uma variante lingüística de menor prestígio.

Para Mey (2002), a língua, quando vista em seu aspecto abstrato em vez de ser considerada em suas múltiplas manifestações e em seus diversos dialetos, nos faz cair nessa falsa noção de ‘língua comum’, apagando as diferenças e promovendo a exclusão e o preconceito. Esse caráter paradoxal de lidar com a língua é comparado por Mey à forma como lidamos com a economia e como a sociedade lida com sua moeda, que é, na realidade, um oxímoro: *“Meu dinheiro é minha propriedade privada, mas quem determina o seu valor é a sociedade”* (Mey, 2002, p. 79).

Deste modo, a língua, para Mey, tal como a moeda, é ambigualmente do indivíduo e da comunidade à qual ele pertence, porque embora ele a possua, encontra-se despossuído de seu valor, socialmente determinado. Pois é o contexto social que determina o valor tanto da língua como da moeda, percebidos como uma ”propriedade” pessoal, apesar de serem também propriedade da comunidade. Daí afirmar Mey que *“a dialética da língua está baseada nos fatos*

---

oficial, ou língua franca dos Impérios Persas e Assírio que se estendia por toda a Mesopotâmia. Gradualmente se dividiu em dois dialetos principais o oriental e ocidental.

indubitáveis das realidades políticas e econômicas que condicionam o nosso viver” (Mey, 2002, p. 78).

A moeda, bem como a língua, não possui valor intrínseco; seu valor está intimamente relacionado a fatores políticos e econômicos socialmente determinados. O valor intrínseco atribuído à língua se torna uma ficção, uma abstração, quando pensado em torno do conceito de língua comum, dialeto padrão ou valor absoluto. O conceito de “língua comum” é convertido em um conceito abstrato e vazio, da mesma maneira que “grandes idéias”, tais como Honra, País, Família e Fé, manifestações da interação humana, como ‘educação’, ‘arte’ e ‘cultura’, quando distinguidas e colocadas em uma condição “semi-sagrada” na sociedade.

A esse propósito pensamos que a tradição oral, transmitida pelo povo judeu em sua maioria, se propagou pelo aramaico. A língua hebraica enquanto *língua comum* ou “dialeto padrão” não passa de um efeito produzido pelo apagamento das diferenças sociais e culturais do contexto político da época.

Com a ascensão do cristianismo na Palestina, as atividades dos Patriarcas e do Sanedrin começaram a decair. Na palestina, os poucos sábios que restaram, sucessores dos primeiros amoraitas, decidiram recolher e anotar todas as “Halachot<sup>56</sup>” e explicações da *Mishná* elaboradas nas antigas “Academias” a fim de que não se perdessem ao serem transmitidas oralmente. Essas recompilações foram agregadas à *Mishná* sob o título de “*Guemará* de Jerusalém” (*Guemará* significa conclusão e também ensinamento). A *Mishná* e a *Guemará* receberam, em conjunto, o nome de “*Talmud* de Jerusalém”.

Por outro lado, os judeus exilados na Babilônia tenderam a uma vida espiritual independente. As primeiras grandes academias nasceram imediatamente depois da clausura da *Mishná* sob hegemonia da nova Pérsia. “*O rei Sapor I devolveu aos judeus da Babilônia liberdade de culto e a autonomia interna, reflorescendo sob ele e seus sucessores, as comunidades israelitas*” (Dubnov, 1953, p. 267). Desta forma, os judeus da Babilônia desfrutaram de uma administração interna própria e puderam viver livremente conforme seus preceitos religiosos. Os judeus resgataram na diáspora babilônica a base teológica, jurídica e moral da identidade judaica sedimentada na Torah, *Mishná* e no Talmud (Lei escrita e oral),

---

<sup>56</sup> Halachot, do hebraico, Halachá, significa “caminho” ou “trilha”. Tradição legalística do judaísmo, que se confronta geralmente com a teologia, a Ética e o folclore da Agadá (Estória). Decisões haláchicas determinam a prática normativa, e onde há divergências, tais decisões seguem a opinião da maioria dos rabinos.

transmitidos de geração a geração, fato que suscitou entre eles "*uma poderosa atividade social e um notável labor espiritual*" (Ibidem, p. 268). Todo judeu instruído considerava uma obrigação sua conhecer a Mishná e seus numerosos comentários verbais. A sociedade rendia honras não ao homem rico, mas ao douto. A sabedoria judaica, que havia perdido terreno na Palestina, ressurgiu e começou a florescer na Babilônia. Os Amoraim (explicadores do período Talmúdico), por outro lado, descobriram que a Mishná não continha todo o material jurídico disponível, pelo menos não as *halachot* (leis jurídicas) adicionais que nesse ínterim se haviam acumulado. Dessa forma, tornava-se mister reunir e ordenar todas essas tradições orais e anotá-las, a fim de que não fossem esquecidas como acontecera na Palestina. Rabi Ashi e seus discípulos empreenderam a mais ampla pesquisa sobre a *Mishná* (370 D.C. à 427 D.C.). Colecionaram a lei oral nascida nas Academias da Babilônia como explicação da *Mishná* e empreenderam a compilação da exegese judaica denominada *Guemará* Babilônica. "*Todos os comentários e aditamentos verbais à Mishná compilados anteriormente, registraram-nos em um só e amplo código religioso e civil, declarando "enclausurada" no ano de 500 D.C., isto é, proibindo fazer-se-lhe acréscimos ou modificações*" (Dubnov, 1953, p. 272). A *Mishná* e a *Guemará* babilônicas reunidas constituíram um grandioso monumento sobre a vida judaica que recebeu o nome de "*Talmud da Babilônia*" para distingui-lo do "*Talmud de Jerusalém*" que é mais conciso.

O *Talmud* é mais do que um livro, engloba a maior parte da produção do pensamento judeu desde a clausura da Bíblia até fins do século V da era cristã e exprime quase dez séculos de criatividade intelectual e religiosa judaica. Não se assemelha aos códigos comuns, porque, além das leis religiosas e civis, contém muitas informações sobre outros ramos da ciência como a filosofia e a moral. "*A palavra da Bíblia é seu ponto inicial, mas afasta-se para bem longe dali num mundo de lendas e sagas, contos e poemas alegorias e reflexões éticas e reminiscências históricas*" (Eban, 1975, p. 109). Cada tratado no *Talmud* se compõe de duas partes ligadas em uma só: *Halachá* e *Agadá*. Na *Halachá* se analisam e se explicam as leis da Torah. Já na *Agadá*, ocupam lugar de destaque a moral e as práticas sobre diferentes fenômenos da vida, além das tradições históricas.

Paralelamente às leis religiosas e morais encontram-se no *Talmud* estudos sobre medicina, astronomia e ciências naturais, e, *sobretudo pensamentos filosóficos, doutrinas de moral, narrações históricas e lendas populares* (Dubnov, 1975, p. 273). Os problemas jurídicos são tratados pela exposição dialética através de uma forma de raciocínio chamada *Pilpul*, que expõe

tanto a verdade como seu oposto, e examina todos os argumentos prós e contras a fim de chegar a uma razão lógica para a aplicação de uma lei.

É importante mencionar que na época do *Talmud*, tanto na Babilônia como na Palestina, a instrução passou a desempenhar um papel fundamental na conservação e transmissão da cultura religiosa e da língua, tornando-se um dos elementos de preservação da identidade judaica. Os meninos, em oposição às meninas, que estudavam em casa desde a idade de cinco anos, deviam freqüentar a escola e aprender a Torah em hebraico, assim como uma tradução ao idioma vernáculo, o aramaico. As crianças de dez anos aprendiam a Mishná e a Guemará. Para os Talmudistas mais proeminentes havia escolas especiais, as ‘Academias’, nas quais se investigavam e se debatiam problemas da “*Halachá*” e da “*Agadá*”. O “aluno sábio” – *talmid chacham* – era mais valorizado e estimado que o rico.

### **1.6 Os Judeus na Europa até 1492**

Para historiadores como Dubnov (1953), a história do povo judeu pode ser dividida em duas épocas:

- a) Época oriental: Quando o povo vivia na Ásia e África, às margens do Mediterrâneo, em seu próprio país, Palestina, *Eretz Israel* (Terra de Israel) e nos países vizinhos: Egito e Babilônia. Essa época se prolongou por mais de dois milênios até que ruíram os centros de cultura judaica na Palestina e Babilônia.

Na história judaica, a época ocidental ocorre a partir da imigração da maioria do povo judeu para os países da Europa Ocidental e Oriental, onde floresceram importantes centros de cultura judaica. Segundo Dubnov (1953), o período designado como Idade Média corresponde, na história judaica, desde a época da Clausura do *Talmud* (500 D.C.) até a expulsão dos judeus da Espanha em 1492 D.C. Nos séculos VI a XI, a maioria do povo judeu reside ainda no Oriente, Babilônia, Pérsia, Arábia, Síria, Palestina e Egito e a minoria se acha dispersa pelo Ocidente nos países europeus: Itália, Bizâncio, Espanha, França, Alemanha e Rússia.

No segundo período da Idade Média (do século XI a XV) observou-se o fenômeno inverso. No Oriente restou apenas uma pequena parte do povo judeu, enquanto a maioria

encontrava-se no Ocidente. Espanha, França, Alemanha e outros países europeus, converteram-se em centros de Judaísmo, posição que outrora pertencera à Palestina e à Babilônia.

Quanto aos judeus europeus, há uma diferença importante no que diz respeito aos dois períodos. Enquanto o número de judeus dentro de um país não era significativo, eles viveram relativamente tranqüilos e só raras vezes foram objetos de perseguições por parte das nações circundantes (nações estas, por sua vez, recém saídas do paganismo e convertidas ao cristianismo). No segundo período, porém, à medida que aumentava a população judaica, cresciam também as perseguições por parte dos cristãos, chegando estes a expulsá-los de vários países. Os judeus vieram pela primeira vez à Europa na esteira dos conquistadores das legiões romanas, e assim chegaram à Itália setentrional, ao reino Franco-Germânico, e à Espanha, países onde, outros povos, entre eles comerciantes fenícios e sírios, já tinham se estabelecido. Em virtude do controle exercido sobre as práticas culturais e religiosas, sobre as sinagogas e sobre a vida comunitária, os judeus passaram a ocupar áreas urbanas separadas. Com a adoção do catolicismo pelos ostrogodos na Itália, visigodos na Espanha, e francos e borgonheses na França, tornou-se cada vez mais difícil aos judeus praticar sua religião, dado o fanatismo das recém convertidas nações européias. A Espanha foi especialmente dura:

*os Concílios Eclesiásticos de Toledo insistiram rancorosamente na aplicação rigorosa de todos os regulamentos antijudaicos. Em 613 o Rei Sisebuto exigiu que todos os judeus da Espanha aceitassem o batismo, era a primeira vez que um tal decreto afetava todo um país e formava um sinistro prenuncio da tragédia que iria acontecer aos judeus espanhóis oitocentos anos mais tarde. Centenas cederam às pressões e se converteram (EBAN, 1975, p. 114).*

Como fato divisório dos dois períodos, podemos apontar as cruzadas, iniciadas no ano de 1096 na França e Alemanha. Os cruzados foram responsáveis pelo assassinato de dezenas de milhares de judeus europeus e pela destruição de muitas comunidades judaicas (Eban, 1975, p. 156).

Com o advento do Islã e da dominação árabe, o mapa geográfico e político do Império Bizantino e de todo o mundo Mediterrâneo se alterou radicalmente. Em 632, quando Maomé faleceu com a idade de 61 anos o Islã já abrangia toda Arábia e parte da Ásia Ocidental e África Setentrional. (Ibid, p.118) Sob a dominação muçulmana ingressaram os judeus num novo período de expansão física e intelectual. A cidade de Bagdad atraiu muitos colonos judeus que escapavam de perseguições. A comunidade babilônica foi auxiliada pelas políticas do califado muçulmano,

que, por motivos de estabilidade e controle, decidira conservar e, até mesmo, fortalecer todas as instituições judaicas preexistentes. Na Palestina, negociações com o Califa permitiram a volta de famílias judias à Jerusalém. Em Tiberíades desenvolveu-se sob o período muçulmano um centro intelectual que se destacou nos campos da poesia, exegese e estudos lingüísticos hebraicos. “Graças aos esforços nesses ramos foram os cidadãos de Tiberíades responsáveis pela preservação da língua hebraica em toda a sua pureza de sintaxe e pronuncia” (Eban, 1975, p. 121). Enquanto a dinastia Abássida governou o Islã oriental durante quinhentos séculos, a Espanha e África do Norte permaneceram sob suserania omíada.

Absorvida em disputas internas, a Espanha foi a primeira província a se separar dos centros reconhecidos do Islã. Uma nova sede de governo foi estabelecida em Córdoba, que se tornou a capital do Islã. “Abd-el-Rahman III (912 - 961), que se declarou califa, fundou uma universidade em Córdoba e foi responsável por um florescimento de atividade civilizada nas esferas política, econômica e intelectual que deixou, durante séculos, sua marca na cultura espanhola” (Ibidem, p. 119). Entre os principais criadores e também beneficiários dessa onda de atividade estavam os judeus da Espanha, que trariam uma rica contribuição à cultura da Idade de Ouro Muçulmana. Após duzentos anos, no século X, os judeus ascenderam em todos os ramos do saber humano: poesia, filosofia, filologia, medicina e astronomia, paralelamente à excelência nos campos da Torah e do *Talmud*. A língua hebraica renascia e a melhor ilustração literária desse renascimento está na constelação de extraordinários poetas, filósofos e estudiosos da liturgia que surgiu na Espanha nos séculos XI e XII.

Assim como filósofos judeus em Alexandria tinham escrito suas obras em grego, os cientistas e filósofos da era espanhola escreveram em Árabe. O hebraico, então passando por um grande renascimento, foi reservado às obras de imaginação literária e poética, de natureza religiosa ou secular. Os judeus na diáspora sempre foram bilíngües, mas foi só a partir do período árabe que as maiores mentes criadoras judaicas usaram em seus escritos alternativamente duas línguas com igual facilidade. Grandes mestres da poesia hebraica, como *Salomão Ibn Gabirol ou Judá Ha-Levi e Moises Ibn Ezra* escreveram suas obras filosóficas em árabe com perfeita fluência. Judah Há-Levi<sup>57</sup>, considerado o maior poeta de seu tempo, dominou com perfeição o

---

<sup>57</sup> Embora haja incertezas quanto ao seu lugar de nascimento, a mais recente opinião aponta para Toledo no ano de 1075. A chegada dos almorávidas, introduziu a luta por entre a Espanha muçulmana e Cristã e afetou diretamente a vida dos judeus Juda Há-Levi, o poeta torna-se testemunha ocular da destruição de comunidades centenárias, compartilhando o horror dos fugitivos do renascido fanatismo muçulmano.

hebraico, o árabe e o castelhano, e estudou literatura bíblica e rabínica, filosofia grega e medicina, fazendo desta última sua profissão. A convite de Moisés Ibn Ezra passou a viver em Granada, abandonando a medicina e dedicando-se à poesia e à filosofia.

O pensamento filosófico de Judah Há-Levi é expresso em sua obra escrita em árabe no *Livro da Argumentação e da Prova em defesa da Fé Desprezada*, mais conhecido em sua tradução para o hebraico, o *Kuzari*. Trata-se de um diálogo filosófico entre o rei dos Khazars e representantes do cristianismo, do Islã, da filosofia grega e do judaísmo. No final da obra, o sábio judeu convence o rei de que as duas religiões “filhas” estão, na verdade, fundamentadas no judaísmo, religião matriz de ambas. Há-Levi argumentou que a religião revelada é superior à filosofia, cujos sistemas estão repletos de incongruência.

Salomão Ibn Gabirol<sup>58</sup> foi considerado o primeiro filósofo judeu na Espanha, bem como o primeiro filósofo espanhol. Sua obra litúrgica mais conhecida é o poema filosófico *Keter Malchut (Coroa Real)*, um cântico de louvor às grandezas de Deus, no qual Ibn Gabirol, numa sutil tessitura poética, e em termos de intensa religiosidade judaica, expressa muito de suas idéias filosóficas. Em um grande número de comunidades esse poema foi incorporado à liturgia solene do *Yom Kipur (Dia da Expição)*. Os versos de Ibn Gabirol, liturgias, líricos e seculares foram todos redigidos em hebraico. Em um de seus primeiros trabalhos sobre a apologia da sabedoria escreve:

*Como renunciarei ao saber?  
Fiz uma aliança com ele.  
É minha mãe, seu mais querido filho;  
Ele afivelou suas jóias em volta do meu pescoço  
e, enquanto a vida for minha, meu espírito aspirará  
às suas celestes alturas,  
Não folgarei enquanto não achar as suas fontes.*

(BARON.S, apud Borger, 1999, p. 376).

A língua hebraica que empregavam esses poetas era mais rica, mais variada e também extremamente sutil. Conseguiram alcançar sonoridades verbais e nuances diversas de expressão e significado. Suas poesias em hebraico, apesar de inequívoca influência árabe, tanto nos temas como na forma, destacam-se por sua inspiração, tanto em matéria religiosa como profana. O

---

<sup>58</sup> Salomão ibn Gabirol foi órfão de pai muito cedo, passou a tutela de Iecutiel ibn Hassan alto dignitário da corte de Saragoça, no entanto este foi assassinado e executado. Aos 17 anos solitário e melancólico Gabirol passa a viajar pela Espanha, relatando acerca das comunidades na Espanha contemporânea.

objetivo primordial dos poetas judeus era exaltar a grandeza do Criador, suas obras e as sagradas leis do judaísmo. Era, sobretudo, uma poesia espiritual, tratando também de temas como a essência da vida e o sofrimento do povo judeu. A natureza desse tipo de poesia era muito mais didática e era recitada em coro nas reuniões sociais e nas sinagogas.

Finalmente, o destino que tiveram os judeus na Espanha foi mais trágico que em qualquer parte da Europa. As doutrinas e regulamentos discriminatórios da Igreja chegaram a ser emitidos em decretos. Os Concílios Lateranenses exigiram que os judeus fossem diferenciados por distintivo e traje, muito antes que o gueto comunitário completasse a humilhação. Entre os leigos e clérigos circulavam superstições e cobiça, proibindo o homem comum de circular entre judeus e discutir com ele questões de fé. Uma das mais virulentas e perniciosas acusações feita contra judeus era a de assassinato ritual. Alegava-se de terem crucificado Jesus e usado o seu sangue para fins de rituais judaicos. Nas versões mais maliciosas pregava-se que o sangue servia como ingrediente necessário na preparação da *Matza* – pão ázimo da Páscoa. Uma vez iniciadas essas denúncias, nem os bispos ou papas foram capazes de impedir suas terríveis conseqüências.

*Na verdade, esses príncipes da Igreja freqüentemente permaneciam calados, e assim fazendo davam um ar de cumplicidade à incontida fúria da turba. Bulas papais clamando contra a matança de judeus de nada adiantavam; sob tortura, os judeus faziam confissões minuciosas de crimes que jamais cometeram, e com isso justificavam o comportamento de seus opressores. (EBAN, 1975, p. 157).*

Todas estas atividades antijudaicas chegariam ao apogeu em 1479, quando as coroas de Castela e Aragão se uniram nas pessoas de Fernando e Isabel, reis católicos que ordenaram a expulsão dos judeus da Espanha em 1492. A política poderosa da Igreja Cristã obrigou o criptojudaísmo – a prática de judeus que escondem seu judaísmo do mundo exterior. O cristianismo proibia, teoricamente, a conversão pela força, embora na prática, diante da alternativa de “morte ou batismo”, ou, como ficou conhecido, entre “a cruz ou a espada”, não fosse fácil diferenciar conversão coagida de voluntária. A igreja considerava tais conversões por ameaça como realizadas livremente, e a História registra muitos casos de batismo em massa sob tais circunstâncias.

Tais indivíduos eram chamados de “cristãos novos”, para distingui-los dos que nasceram cristãos. Os falsos cristãos, aqueles que intimamente eram judeus, eram popularmente conhecidos como marranos – antiga palavra espanhola que remonta ao princípio da Idade Média e significa

“porco”, termo que exprime todo o desprezo que o espanhol comum nutria pelos novos conversos.

Conforme já afirmamos anteriormente, nos primeiros séculos da era cristã o império Romano havia se investido de um poder religioso despótico. Transcorridos mil anos, a igreja cristã tornou-se a maior instituição feudal do Ocidente Europeu. Sua incalculável riqueza, a sólida organização hierárquica e a herança cultural greco-romana permitiram-lhe exercer a hegemonia ideológica cultural da época, caracterizada pelo teocentrismo (Vicentino, 2002, p.115). A igreja, atuando então em todos os níveis da vida social, passou a estabelecer normas, orientar comportamentos, imprimir ao homem medieval valores religiosos de acordo com a sua conveniência, reforçando o privilegio do clero junto aos senhores feudais e à nobreza.

Essa opressão exercida pela Igreja aos infiéis interessa-nos no que tange ao debate levantado por Spinoza sobre a liberdade de escolha, o livre arbítrio. A Teoria Política de Spinoza vincula-se diretamente às paixões humanas e à ação.

O esforço para preservar a existência, para agir, para expandir-se plenamente constitui para Spinoza (1983) a essência do homem, que se denomina *conatus*. Conforme Chauí (1983), existe uma relação constante entre cada *conatus* e os outros, de tal forma que no mundo exterior existem causas que podem diminuir ou aumentar o *conatus* de cada um. A ação consiste em apropriar-se de todas as causas exteriores que aumentem o poder do *conatus*, enquanto que a paixão se constitui em deixar-se vencer por todas aquelas que diminuem seu poder. Daí ser a ação uma potência positiva enquanto a paixão um declínio da potência (Chauí, 1983, XVII).

Para Spinoza o homem só pode *existir e agir* para conservar o seu ser segundo as leis da natureza humana. É livre na medida em que tem o poder de agir e existir segundo as leis da natureza humana em virtude de uma necessidade, de sua própria natureza.

*Não está no poder de cada homem usar sempre da razão e manter-se no cume da liberdade humana; e todavia cada um, sempre, esforça-se por conservar o seu ser tanto quanto está em si, e, dado que o direito de cada um tem por medida a sua potência, tudo por que se esforça e tudo o que faz, quer seja sábio ou insensato, fá-lo por um direito soberano da natureza (SPINOZA, 1994, p. 33).*

A liberdade, para Spinoza, não consiste em livrar-se das paixões; elas são necessárias, não dependem da nossa livre vontade. Ser livre não é escapar-se das paixões, ser livre é conhecer as leis da Natureza e as do seu corpo, é não se deixar vencer pelo exterior, mas saber dominá-lo. É

tornar-se senhor de seus próprios sentimentos do corpo e da alma, é tornar-se o seu próprio senhor (Spinoza, 1994, p. 34).

Conforme referido por Spinoza (1994):

*A alma se possui a si mesma na medida em que pode usar retamente da razão. Mais ainda; Como se deve medir a potência do homem menos pelo vigor do corpo que pela força da alma, possuem-se mais a si mesmos no mais alto grau aqueles em que domina a razão e mormente vivem sob sua conduta. E assim chamo livre a um homem na medida em que vive sob a conduta da razão porque, nesta mesma medida, é determinado a agir por causas que podem ser adequadamente conhecidas unicamente através da sua natureza, ainda que essas causam o determinem necessariamente a agir.* (SPINOZA, 1994, p. 35)

Para Spinoza, conforme Chauí (1983), embora seja impossível que não sejamos passivos, é possível vencer as paixões negativas pelas positivas, modificando a direção do desejo rumo a objetos que não destruam o *conatus* e aumentem sua força.

Embora a ação seja colocada por Spinoza como necessária, não é dada a liberdade de escolha ao homem, pois “os homens são feitos de tal maneira que não podem viver sem uma lei comum” (Spinoza, 1994, p. 24). A regra da Civitas, ao abdicar do seu direito e transferi-lo para alguém, não permite que cada cidadão viva conforme seu livre arbítrio, nem mesmo concebe que cada um interprete as leis a seu modo. “O direito natural pelo qual cada um é juiz de si mesmo desaparece, portanto necessariamente no estado civil” (Spinoza, 1994, p. 42). O livre arbítrio, decorrente da vontade absoluta do indivíduo, é uma ilusão, uma impossibilidade decorrente das relações de poder imbricadas no estatuto de um Estado Civil, o direito a ele concedido pelo coletivo. É em nome do direito civil, portanto, que o Estado legitima sua autoridade para coibir a prática do judaísmo.

Quanto aos “cristãos falsos” chamados marranos, entendemos que, dominados pelo terror da Igreja, foram obrigados a obedecer a uma vontade comum, de fazer o que, segundo o direito comum da Civitas, era ordenado ser feito. Seu corpo e alma foram dominados enquanto persistiu a perseguição e o temor às leis do Estado.

O livre arbítrio, a vontade primeira e absoluta do homem, é inadmissível para Spinoza, ao contrário do que se cultivava no interior da doutrina cristã. “E é apenas pela necessidade desta ordem que todos os indivíduos estão determinados, de uma certa maneira, a existir e a agir” (Ibidem, p. 34). Não é dado ao homem escolher sua condição humana, esta é determinada pelas

ordens religiosas e sociais aos quais pertence. Nesse sentido, nem mesmo a religião ou o credo do indivíduo são resultado de escolhas pessoais, vontades próprias; são pré-determinados e impostos ao homem na sua forma de agir e existir.

Marx (1959 ) em seu artigo “Sobre la cuestion Judía” nos apresenta a questão judaica em sua relação com o Estado em que vive o judeu. Para ele, a questão judaica, em estados onde não existe um Estado político plenamente desenvolvido, é uma questão puramente teológica. O judeu encontra-se em contraposição religiosa com o Estado que professa o cristianismo como seu fundamento.

No entanto, o próprio Marx nos alerta para o fato de que “o Estado que é ainda teológico, que mantém ainda e sempre, em caráter oficial, a profissão da fé no Cristianismo, ainda não se atreve a proclamar-se *como Estado*” (Marx, 1992, p. 189). Para Marx o chamado Estado cristão é, apenas e simplesmente, *o não Estado*, pois não é possível pela religião Cristã realizar as verdadeiras criações humanas. O Cristianismo é tão somente o fundamento humano da religião cristã. Professar o cristianismo em forma de religião é não professá-lo em forma de Estado, conduzindo-o religiosamente diante da religião. O Estado Cristão é considerado por Marx como imperfeito, posto que professa o Cristianismo e o toma por fundamento, por religião de Estado, e adota, portanto, uma atitude de exclusão diante de outras religiões. A religião Cristã, porque lhe serve de *instrumento* de santificação dessa imperfeição, “*se converte, para ele, necessariamente, num meio, e esse Estado é o Estado da Hipocrisia*” (Marx, 1992, p. 189).

Essa hipocrisia, segundo Marx, é resultado da contradição em que se encontra o Estado Cristão com a honorabilidade de sua consciência religiosa, que vê na religião a finalidade do mundo. Este Estado só consegue comprovar sua realidade mentindo para si mesmo e, portanto, permanecendo como um objeto de dúvida, inseguro e problemático. Dessa forma esse Estado só pode se redimir de seu tormento interior convertendo a religião em religião de Estado.

Voltamos à questão da coerção religiosa na Espanha. Após instituir uma investigação da conduta dos cristãos novos, depois que alguns conversos foram encontrados celebrando a cerimônia da Páscoa judaica, a Igreja, constituiu em 1478, o estabelecimento formal da Inquisição. No princípio de 1481 ocorreu em Sevilha o primeiro auto-de-fé; seis homens e mulheres foram queimados vivos (Ibidem, p. 165). Os judeus que tinham fugido para Portugal (mais de cem mil), obtiveram do rei deste país autorização para ali permanecerem por algum

tempo, mas, vencido o prazo, foram perseguidos sem piedade. Tiravam-se os filhos de seus pais para serem batizados à força, e os adultos eram convertidos em escravos.

Depois de cinco anos de perseguições, os judeus foram expulsos definitivamente de Portugal (1498). Tomaram o caminho da África do Norte, Itália e Turquia. As antigas e florescentes comunidades da península pirenaica desapareceram em poucos dias. O resto dos sefaraditas e portugueses (assim se chamavam respectivamente os judeus de Espanha e Portugal) se disseminou por países da Europa, Ásia, África América e Oriente.

Como mencionamos anteriormente, a sorte dos judeus do Leste Europeu foi diferente nesse período. As coletividades judaicas do leste Europeu datam das primeiras migrações de colonos judeus que migraram desde os últimos dias do Segundo Templo. O processo de colonização começou no sul da Rússia, às margens do rio Negro e de Azov, onde foi estabelecida uma das mais antigas comunidades da Europa (Eban, 1975, p. 178). A maior parte dos judeus que fugiram da Europa Ocidental por causa das perseguições medievais encontraram refúgio na Polônia e Lituânia. Fugindo da Boêmia por causa das cruzadas, os judeus da Alemanha eram amavelmente acolhidos pelos príncipes poloneses, que anteviram a contribuição que estes dariam ao desenvolvimento do comércio e indústria. (Dubnov, 1975, p. 475).

Nos últimos períodos da Idade Média, estabeleceu-se em todos os países europeus, um sólido regime de vida judaica. As massas judaicas levavam uma vida específica, amoldando às condições externas suas necessidades nacionais e espirituais. O processo de adaptação fazia-se sentir antes de tudo no idioma. O Ídiche<sup>59</sup> originou-se, ao que tudo indica, nas áreas fronteiriças franco-germânicas, às margens do Reno, por volta do século X. Judeus vindos principalmente da Itália e de outros países românicos adotaram o idioma local, ou seja, o alto alemão em sua passagem do período antigo para o médio.

Segundo Guinsburg (2004) “misturaram-se desde muito cedo elementos de língua estrangeira não hebraica – *Laaz* – correlativos judaicos em francês e italiano, com elementos arcaicos, com a terminologia litúrgica, ritual, comercial e institucional do hebraico - aramaico, o chamado *lashon hakodesh* (língua sagrada), com palavras hebraico-aramaicas ligadas à atividade

---

<sup>59</sup> Língua judaico-alemã falada pelos ashkenazim (judeus de Ashkenaz, “Alemanha e regiões subjacentes”), sendo o nome uma abreviação de Ídiche - Daitsch, “alemão judaico”. Misturando elementos semíticos do hebraico e aramaico esta língua é também conhecida como “Jargão”. Posteriormente com o deslocamento dos judeus aos países eslavos passa a integrar em sua sintaxe padrões lingüísticos eslavos (do polonês e do russo).

diária e eufemismos destinados a ocultar ao não judeu o significado dos termos, dessa forma começaram a desenvolver o *juedisch – deutsch*, isto é, o “judeu – alemão”, nome que se alterou para *iidisch – taitsch* (“idische – alemão”, sendo que o termo *taitsch* veio a significar “interpretação”)” (Guinsburg, 2004, p.34).

Em virtude de perseguições ao longo da Idade Média, sucessivas ondas de judeus ashkenazitas (em hebraico “Alemanha e regiões adjacentes”) emigraram em massa para o leste da Europa e para o Norte da Itália. O Ídiche passara a ser usado como um dialeto intergrupar em todas as esferas de comunicação da vida coletiva.

Espalhado por várias nações, o povo judeu não podia ter uma só língua corrente; assim como na Babilônia falavam aramaico, suplantado posteriormente pelo árabe com as conquistas do Islã, falavam o Ídiche na Alemanha e na Polônia, o Ídiche soviético na Rússia e o ladino na Espanha, Portugal, Grécia, Alexandria e no Oriente. Em cada país, porém, os judeus introduziram seu léxico próprio no Ídiche, termos da língua hebraica, língua nacional das orações e suas práticas religiosas da doutrina e da literatura. O Ídiche, bem como o Ladino, passaram a se constituir como elementos de preservação da identidade judaica na Europa e no Oriente e permearam a vida dos judeus em todas as atividades e níveis como focos de conservação do judaísmo: nas escolas rabínicas, nas sinagogas, nas casas de estudos, no comércio e até mesmo nas ruas. Todo o processo de vida espiritual e material, antes ancorado nas tradições e costumes da religião, passou a ser permeado pela língua em todos os seus desdobramentos. O vernáculo das línguas judaicas não foi apenas oralizado, como também, muito cedo, grafado em caracteres hebraicos – isto é, naquele em que o judeu era alfabetizado, portanto letrado. O Ídiche e o Ladino tornaram-se elementos estruturais do universo cultural judaico juntamente com o Hebraico e o Aramaico.

O Ídiche difundiu-se entre os “ashkenazitas”, judeus da Alemanha, Áustria, Polônia e Rússia; o Ladino propagou-se entre os “sefaraditas”, judeus provenientes da Espanha. Na literatura continuava predominando o hebraico, mas pouco a pouco começou a se escrever em ídiche e em ladino. Assim foram se “hebraizando” os alfabetos Ídiche e Ladino. Utilizando elementos próprios e estranhos, o povo elaborou sua língua particular, que não o deixava fundir-se com a população circundante (Dubnov, 1953, p. 381).

Até o século XVIII, as comunidades judaicas da Europa Oriental localizavam-se principalmente na região que hoje abrange a Criméia, a Ucrânia, a Rússia Branca (Bielo-Rússia), Polônia e Lituânia. O “bairro judeu” das cidades, conhecido como “gueto”, separava os habitantes judeus do exterior. Nos primeiros registros medievais, os bairros judeus que existiam em todas as cidades importantes eram chamados Vici Judaeorum – “Judiarías” – um nome que reapareceu em todas as línguas modernas como “juderia”, “Juiverie” ou, simplesmente, “Judengasse” (na Alemanha e Áustria), “Jodenstraat” (na Holanda) ou “Giudecca” (na Itália) (Eban, 1975, p. 185). Nas cidades medievais, os colonos e mercadores judeus procuravam proteção nas partes fortificadas das cidades, próximas à residência da Coroa ou da Igreja. Pertencentes a um mesmo grupo ético-filosófico e religioso, para os quais os circundantes se mostravam estranhos e hostis, sentiam a necessidade de viver à parte dos demais, perto de suas sinagogas, de seus dirigentes e rabinos. Separaram-se dos demais para protegerem-se de perseguições e cultivar seus costumes e sua língua. Os judeus fizeram do Gueto uma conveniência, se não uma inevitabilidade, mesmo antes de se tornar uma coação. O setor judeu, na maioria dos casos, estava separado do cristão por um muro com portões de ambos os lados, possibilitando aos judeus se defenderem de agressões da plebe inimiga. Em Roma, residência papal, a polícia fechava as portas do Gueto durante a noite e não permitia a ninguém entrar ou sair (Dubnov, 1953, p. 381).

### **1.7 O Iluminismo e o Liberalismo Político**

A segunda metade do século XVIII foi, para muitos judeus, um período de transição da vida antiga à sociedade maior, o mundo além do gueto. Na segunda metade do século XVIII surge o Iluminismo, movimento que lançou as bases do racionalismo e mecanicismo, que derrubariam o Antigo Regime – absolutista. O iluminismo lançou os fundamentos teóricos que levariam à eclosão da Revolução Industrial, da Independência dos Estados Unidos e da Revolução Francesa.

A volta à crença na capacidade racional humana e a necessidade de superação dos entraves remanescentes do mundo feudal incentivaram a oposição à velha ordem. Os anseios por liberdade e pelo rompimento com o Antigo Regime - Estado Absolutista tornaram grandes pensadores desse período, como René Decartes, Isaac Newton, Montesquieu e Voltaire, os responsáveis pelo “**século das luzes**”.

John Locke (1632 - 1704) transferiu o racionalismo para a política e para a análise social. As idéias de que o homem, a partir de sua crítica e razão, tem capacidade para promover transformações e construir um estado civil se confrontavam com as bases teóricas do Estado Absolutista. Isaac Newton (1642 - 1727), com o princípio da gravidade universal, contribuiu para reforçar o fundamento de que o universo é governado por leis físicas e não submetido à interferência de cunho divino. Voltaire criticou severamente a Igreja católica e resquícios feudais como a servidão, defendendo uma monarquia esclarecida, isto é, um governo baseado em filósofos (Vicentino, 2002, p. 239 - 245).

O princípio da racionalidade, em desenvolvimento desde a época do Renascimento, encontra, assim, o seu apogeu. As idéias liberais desses intelectuais defendiam o direito à vida e à liberdade. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão atingiu seu apogeu com a Revolução Francesa ao estabelecer juridicamente tais direitos. Os homens igualaram-se “perante a lei”

Veremos, mais adiante, porém, que tais idéias não alcançaram a Europa como um todo e tampouco fluíram em ritmo cadenciado.

As idéias liberais nascidas na França encontraram muitos partidários na Alemanha, entre eles o rei da Prússia. “*Frederico II vangloriava-se de permitir todos os seus súditos de salvar suas almas segundo suas próprias inclinações religiosas*” (Dubnov, 1953, p.431). No entanto, não conferiu plenos direitos civis aos judeus. Permitiu somente aos comerciantes ricos viver na Prússia, mas com a condição de pagarem pesados impostos por este direito. “Aqueles judeus que podiam ser utilmente empregados receberam um *status* especial: receberam o nome de *Schutzjuden* ou ‘judeus protegidos’” (Eban, 1975, p. 212).

Eban relata da seguinte forma a posição legal dos judeus na Europa, na segunda metade do século XVIII, conforme reportamos:

*Em quase toda parte na Europa as leis do estado visam a evitar o mais possível o influxo desses infelizes refugiados asiáticos - os judeus. Em toda parte é negado ao judeu o privilégio de servir ao estado. Não lhe é permitido dedicar-se à agricultura nem adquirir propriedades. O único ramo de atividade econômica que lhe sobra para dele conseguir seu sustento é o pequeno comércio* (EBAN, 1975, p. 213).

De acordo com o cinismo da época, tornou-se política generalizada tolerar os judeus em troca de infligir-lhes restrições e pagamentos pesados. Os códigos regulando o status dos judeus, decretados por Frederico, o Grande, em 1750, e o Edito de Toledo, decretado por José II, da

Áustria, visavam a limitar o número de judeus e impor-lhes considerável encargo financeiro, como ao cruzar fronteiras ou entrar numa cidade (Ibidem, p. 213).

Os judeus, mesmo enclausurados e renegados como cidadãos, sempre cultivaram as potencialidades do intelecto. Com o advento do Iluminismo, a hegemonia do Estado sobre ‘a condição de religiosidade de seus cidadãos’ passa gradativamente a ser questionada. Entretanto, circularam paralelamente na Europa teorias sobre a superioridade das raças, o que recoloca a condição judaica, não mais através da escravidão, da inquisição ou das perseguições religiosas dos séculos XVI e XVII, mas sim como uma condição de inferioridade racial. Alguns judeus, no entanto, por sua notória capacidade intelectual, passaram a ser distinguidos entre os seus. Esses privilégios que lhes foram concedidos não se deveram a uma mudança no “Estado de Direito”, mas a concessões.

A capital da Prússia, Berlim, foi o centro e berço do esclarecimento judaico (Haskalá), sendo seus membros denominados *maskilim* (ilustrados ou sábios). O movimento da Haskalá ocorreu após o Iluminismo e, assim como este, teve seus ideólogos e discípulos como Moses Mendelssohn, Max Lilenthal e Gabriel Riesser.

Nessa época, em Berlim, havia uma pequena comunidade judaica. Era proibida a entrada de judeus de outras localidades, porém alguns o faziam secretamente. Foi assim que chegou de Dassau um rapaz judeu, Moses Mendelssohn, filho de um escriba da Torah, a quem coube mais tarde desempenhar um papel preponderante na vida judaica e na cultura alemã. Traduziu o Velho Testamento para o Alemão e publicou “Diálogos Filosóficos” (1755), através do qual abordou a questão da evidência nas ciências metafísicas, refletindo, à luz destas, os fundamentos de base judaica com vistas a explorá-los sob a luz da racionalidade.

Moses Mendelssohn<sup>60</sup>, sob a orientação de seu pai, um escriba, aprendeu a língua hebraica e a Bíblia, estudando em seguida o *Talmud*, o que lhe possibilitou traduzir o velho Testamento.

Por outro lado, a primeira voz cristã na Alemanha a falar em favor dos judeus foi Gotthold Ephraim Lessing, um dos maiores personagens da Alemanha do século XVIII. A

---

<sup>60</sup> Mendelssohn nasceu em 1729, em Dassau, no lar de um pobre escriba (*sofer*) chamado Mendel. Seguiu seu mestre Frankel a Berlim quando este foi escolhido para ser o rabino chefe daquela comunidade. Em Berlim o jovem Moses estudou os livros filosóficos de Maimônides, que despertaram nele a livre investigação. Não se importando com a corcunda que adquirira durante sua dedicação aos estudos, seguiu estudando matemática, latim e línguas modernas. Conheceu minuciosamente francês e alemão, consideradas línguas perigosas para um jovem judeu. Mendelssohn conseguiu o posto de mestre na casa de um rico judeu industrial em Berlim. Uma vez garantido seu sustento pode se dedicar exclusivamente a trabalhos intelectuais.

aproximação de Mendelssohn com o famoso escritor alemão Lessing produziu uma sólida amizade entre ambos, fundada em ideais morais e espirituais comuns. Mendelssohn estimulou em Lessing um interesse pelo pensamento filosófico abstrato e Lessing despertou em Mendelssohn um interesse pelas artes e literatura. Sob a tutela de Lessing e seu encorajamento, começou Mendelssohn a escrever ensaios sobre filosofia e dissertações filosóficas, e a dedicar-se a trabalhos literários em geral. Também traduziu obras de Rousseau e tornou-se redator de diversos jornais literários. Segundo Eban:

*“Num concurso patrocinado pela academia de Berlim chegou mesmo a ganhar um prêmio acima de Immanuel Kant. Em reconhecimento a seus méritos, Frederico, o Grande, tornou-o um ‘judeu privilegiado’, em virtude de que ele não poderia mais ser obrigado a sair da capital prussiana” (EBAN, 1975, p. 215).*

Não obstante ocupar Mendelssohn um lugar de destaque como livre pensador, permaneceu fiel ao credo hebreu, de cuja sabedoria estava sinceramente convencido. Todas suas obras foram consagradas a fortalecer e renovar o judaísmo. Refletindo em torno de condutas ortodoxas, destacou o caráter racional e humano do judaísmo com o objetivo de renovar suas bases ético-filosóficas judaicas e adaptá-las ao progresso. Mendelssohn aspirava ampliar o horizonte espiritual dos judeus e fazer harmonizar as concepções religiosas hebréias com os pontos de vista da filosofia. *“Pretendia demonstrar que o judaísmo não exige de seus adeptos uma fé cega, mas a compreensão e cumprimento das leis históricas e morais” (Dubnov, 1953, p.433).* O pequeno trecho extraído de seu livro *Jerusalém* retrata suas idéias filosóficas.

*“Os pensamentos do homem são livres. [...] O único juiz das comunicações de um homem é a razão. O único padrão de valores são as suas ações” (MENDELSSOHN, apud Gutfreind, 2004, p. 15).*

Sem dúvida, a tradução da Torah para o alemão causou uma revolução na vida cultural judaica. Em pouco tempo, os judeus dominaram a língua e a cultura alemãs, estudaram “os comentários” de Mendelssohn e, dessa forma, conheceram a gramática da língua hebraica, a poesia da Bíblia e a história. Mendelssohn ainda traduziu para o alemão os Salmos e outros livros da Bíblia. Segundo Dubnov (1953) o “Círculo de Mendelssohn” tinha entre seus objetivos: (a) reformar o ensino primário judaico e (b) ressuscitar a literatura hebraica. De acordo com o projeto, fundou-se em Berlim a primeira *Escola Israelita Livre* (1778), na qual se ensinava – em

---

idioma alemão – gramática hebraica, matérias gerais e a Bíblia. Esta nova escola substituiria a escola arcaica “Cheder<sup>61</sup>”, onde só se ensinava o *Talmud*.

Para educar os adultos se recorreu à literatura. Colaboradores e discípulos de Mendelssohn fundaram, em 1783, em Berlim uma “Sociedade de amigos da língua hebraica”, e editaram um periódico onde se publicava, em hebraico, poesias líricas e didáticas, estudo sobre temas científicos, análise de gramática, literaturas alemã e francesa (Dubnov, 1953, p. 434).

As idéias de Mendelssohn repercutiram fortemente na Áustria, Boêmia e Galícia polonesa, então anexada à Áustria. A tradução e os comentários do Pentateuco, em 1783, suscitaram reações diversas no mundo judaico: alegria entre os amantes da ilustração e um profundo desgosto entre os rabinos que viam nessa “Torah” uma heresia. Os rabinos da época desprezaram não só a tradução “desebraizada” de Mendelssohn como restringiram-na, em virtude de ser este um filósofo que questionava as bases da ortodoxia. Esta luta entre os ilustrados (*maskilim*) e seus adversários perdurou por muitos anos.

Se as idéias de que os homens nascem livres e iguais em direito não alcançaram a Europa como um todo e tampouco fluíram em ritmo cadenciado, ainda assim a idéia de liberdade pairava no ar. Na França o primeiro ato de emancipação conferindo aos judeus os mesmos direitos civis que os concedidos aos cristãos só foi aprovado na Convenção de 1791 (Dubnov, 1953, p. 447).

Esta emancipação, entretanto, libertou os judeus franceses, não como pertencentes ao povo judeu, mas em sua condição de franceses, uma vez que todos achavam que os judeus se fundiriam em pouco tempo inteiramente com o povo francês e conservariam somente a sua religião. Quando um grupo de judeus da Alsácia se recusou a assimilar-se, considerando-se parte da nação judaica, os cristãos alsacianos começaram a persegui-los. Imediatamente Napoleão promulgou um decreto, em 1808, “*privando a população judaica alsaciana de seus direitos civis pelo prazo de dez anos até que desaparecesse a diferença entre eles e os demais cidadãos*” (Ibidem, p. 448).

Somente após a convocação, em Paris, de uma assembléia de deputados judeus da França, Holanda e Itália, em que se demonstrou a harmonia entre as leis da religião mosaica e as leis

---

<sup>61</sup> *Cheder* em hebraico significa “quarto”. Refiro-me às aulas de religião que eram dadas em um quarto anexo à sinagoga ou na casa particular de um professor, “melamed”. Tradicionalmente os meninos começavam a estudar no *cheder* entre três e cinco anos de idade, aprendendo a ler hebraico em uma cartilha e estudando o livro do Levítico, que era mecanicamente traduzido para o ídiche.

vigentes na França, criou-se um Sanedrin de 71 membros formado pelos rabinos mais velhos, com o objetivo de elaborar um plano para organizar a vida judaica e suas obrigações cívicas.

Na Alemanha, onde havia se iniciado o iluminismo hebraico, a situação dos judeus mudou em um curto período de tempo. A emancipação foi abolida assim que a Alemanha se libertou do jugo de Napoleão I. A reação para se implantar a antiga ordem política e lutar contra as idéias libertárias partiu principalmente da Alemanha e Áustria e teve como consequência a fundação da “Santa Aliança” (1815), um grupo dos mais importantes soberanos autocratas da Europa, que havia decidido restringir as atividades políticas e econômicas dos judeus.

Os judeus consideravam-se bons cidadãos da pátria alemã por participarem das guerras libertadoras contra Napoleão e identificarem-se com o iluminismo alemão. Entretanto, todas essas ações não os isentaram de serem tratados como estrangeiros.

Na esperança de obter a confiança do mundo europeu, muitos judeus não recuaram nem mesmo diante do batismo. Na ânsia de serem aceitos como cidadãos e de serem iguais aos outros – alemães, franceses, poloneses, etc – abdicaram de suas raízes históricas e, portanto, de sua identidade. Uma onda de conversões assolou a sociedade berlinense nos fins do século XVIII. As filhas de Mendelssohn foram as primeiras a batizar-se, seguidas por jovens judeus que vinham a Berlim para se converter. Famosos representantes da literatura alemã, como o ilustre defensor da liberdade, Ludwug Borne (1786-1837), cujo nome judeu era Baruch, e o grande poeta Henrich Heine (1799-1856), abjuraram sua fé quando jovens, para mais tarde tornarem-se fervorosos defensores de seu povo. Karl Marx (1818-1883), pai do socialismo científico, se converteu quando pequeno, junto com seu pai, que descendia de uma família de rabinos.

A luta pela emancipação, entretanto, seguiu sendo conduzida por banqueiros, políticos rabinos e intelectuais. Destacadas personalidades do mundo judaico que haviam alcançado posições políticas, sociais e culturais na Europa ocidental continuaram a exercer sua discreta, porém eficaz influência em favor de seus correligionários. Os Rotchild, que mantinham casas bancárias nas principais capitais da Europa, recusavam empréstimos a governos que oprimiam judeus. Gabriel Riesser (1806-1860), que na década do ano 30 editava o periódico “Der Jude”, em alemão, tornou-se uma voz importante na continuidade da Emancipação judaica, despertando entre seus correligionários o sentimento de dignidade e prevenindo os apóstatas. Outros escritores investigaram a ciência e história judaica. Leopold Zunz, que se dedicara à historiografia judaica, concentrou seus estudos sobre a literatura da Idade Média e as poesias das orações sinagogais.

Pensadores livres sustentavam a idéia que, para o judeu moderno, não constituiriam obrigação os numerosos preceitos, leis e mandamentos estabelecidos no *Talmud* e pelos rabinos. Não podendo dar-lhes cumprimento, repeliam os fundamentos da Torah, afastando-se inteiramente de sua fé. Os partidários dessa idéia exigiram reformas no judaísmo, sendo seu principal líder o historiador Abraão Geiger, rabino de Breslau. Porém, não havia uniformidade entre os reformistas.

Após 1848, dadas as transformações que se produziram na vida política da Europa ocidental, transcorrido quase um século que a Revolução Francesa proclamara o princípio de “liberdade, igualdade e fraternidade”, os judeus “conquistaram” a igualdade de direitos em relação aos não judeus. Essa transformação ocorreu por questões de interesse econômico e, sobretudo, porque os governos europeus precisavam reverter, pela lei, uma imagem histórica de anti-semitismo, já que na prática, enquanto código social, isso não se efetivava.

O parlamento de Frankfurt (na ocasião seu vice-presidente era Gabriel Riesser, seguidor da emancipação judaica), juntamente com o Conselho Nacional prussiano sancionou, em forma de lei, a igualdade de direitos dos judeus em toda a Alemanha. Os adversários da nova ordem estabelecida encontraram resistência da parte liberal da sociedade, na qual os judeus já desempenhavam um papel preponderante. Em 1867, na Áustria e na Hungria, finalmente, reconheceu-se a igualdade dos judeus.

Apareceram na Alemanha e Áustria grandes talentos judeus em todos os ramos de atividade: políticos, sociais e literários, com uma acentuada tendência para a assimilação, sendo que os casamentos mistos entre judeus e cristãos tornou-se cada vez mais freqüente. Nas profissões liberais, como médicos, advogados, escritores e jornalistas, os judeus ocuparam posições de destaque: Ferdinando Lassale e Karl Marx, no movimento socialista, Eduardo Lasker, na política, Bertold Auerbach como romancista, Sigmund Freud, no campo da medicina e Walter Benjamin, na literatura e filosofia.

Protestando energicamente contra a assimilação, que negava a existência de uma nacionalidade judaica, o escritor socialista judeu, Moisés Hess, propôs em seu livro, “Roma e Jerusalém”, a formação de um centro judaico na Palestina, a ser criado com a ajuda de ricos filantropos. Hess foi o primeiro a lançar a idéia nacional sionista como resposta à moderna assimilação (Dubnov, 1953, p. 447-455). Sua intenção era fazer da Palestina um país judeu.

Na Alemanha, os partidários da assimilação se chamavam “alemães de credo mosaico”; na França, “franceses do credo mosaico”, etc, e acreditavam que o único elo que os unia ao

judaísmo era a religião, que, sob as novas idéias, havia diminuído e, em alguns casos, até desaparecido. Esses judeus distanciaram-se cada vez mais de suas raízes teológicas e históricas diluindo-se entre as nações. Esta gradativa dispersão teria adquirido formas ainda mais graves, caso não houvesse se produzido subitamente uma mudança de relações entre a sociedade européia e os judeus, mudança essa que obrigou-os a meditar a respeito da assimilação.

Na esteira do movimento romântico que eclodiu, os judeus alemães tiveram de enfrentar uma nova forma de anti-semitismo, diferente das outras comunidades judaicas ocidentais. Filósofos e escritores alemães, quase sem exceção, aceitaram e divulgaram as doutrinas do pangermanismo. Os judeus alemães foram totalmente expulsos de algumas cidades e simplesmente tolerados em outras. Na Áustria, a maioria dos judeus foi mandada para o gueto. O espírito de esclarecimento cosmopolita foi substituído pelos novos ideais do cristianismo pangermânico: um retorno romântico à Idade Média, que, mais uma vez, excluía os judeus como um grupo estrangeiro.

A falsa tolerância aos judeus tornou-se cada vez mais explícita. Com o surgimento dos movimentos nacionalistas por toda a Europa, sendo os judeus execrados pelos movimentos fascistas italianos e culminando com a determinação de seu extermínio pelo movimento nazista, cujo maior porta-voz foi Hitler<sup>62</sup>, teve início a mais terrível erupção de ódio em toda a história humana. A barbárie institucionalizada pelo Estado alemão: o holocausto.

Talvez não tenha havido na história da humanidade maior crueldade que os campos de extermínio. Destituídos de qualquer dignidade, os judeus foram perseguidos e assassinados pelos nazistas, que tinham o consentimento passivo da população germânica, seduzida pela propaganda e por uma literatura anti-semita que já vinha adquirindo prestígio desde o século XIX. Intensificado pelo racismo, exacerbado por crises econômicas e pela instabilidade política, estava o “moderno anti-semitismo” a caminho de sua medida final extrema: a aniquilação física de todos os judeus.

---

<sup>62</sup> Hitler. Nascido em 1889 em Braunau, na Áustria, cresceu num ambiente familiar dominado pela figura tirânica do pai. As atrocidades cometidas por Hitler são o lado mais conhecido de sua biografia. Sua participação na Primeira Guerra Mundial foi o começo de sua convicção doentia de que os judeus seriam grandes “traidores” da nação alemã. Acreditava que os judeus, dentro do esforço de guerra alemão, teriam tomado conta de toda a produção e de todos os negócios do país. As humilhações impostas à Alemanha pelo tratado de Versalhes marcariam toda a carreira política de Hitler na década de 1920. Queria recuperar a glória da nação de Bismark. Hitler se negava a acreditar na derrota militar alemã sem a cooperação de judeus e comunistas, que teriam minado a resistência civil e propagado uma paz que desencadeou na humilhação da nação. Em “Minha Luta”, Hitler descreveu um cenário inteiramente favorável à Alemanha no fim da Guerra, afirmando que a vitória estaria mais próxima se não fosse atuação dos comunistas e dos judeus, que buscavam domínio sob o capital interno.

Destacamos abaixo um recorte tomado de “Mein Kampf” (Minha Luta):

*“Assim, o judeu é hoje o grande instigador do completo aniquilamento da Alemanha. Todos os ataques da Alemanha, no mundo inteiro, são de autoria dos judeus. Foram eles que, na paz como durante a guerra, pela sua imprensa, ataçaram, premeditadamente, o ódio contra a Alemanha, até que os Estados tivessem uns após os outros, renunciado à neutralidade e, sacrificando os verdadeiros interesses dos seus povos, entrassem na coligação mundial que nos fez a guerra. O raciocínio dos judeus é evidente. A bolchevização da Alemanha, isso é, a exterminação da cultura do nosso povo e a conseqüente pressão sobre o trabalho alemão por parte dos capitalistas judeus, é apenas o primeiro passo para a conquista do mundo por essa raça. Como tantas vezes na história, também nesse monstruoso combate, a Alemanha é o alvo fixado. No caso de o nosso povo e o nosso Estado serem vítimas desses tiranos sanguinários e ávidos de ouro, o mundo inteiro cairá nos tentáculos desse polvo; se a Alemanha conseguir libertar se das garras do judaísmo, será afastado, para felicidade geral do mundo, esse formidável perigo que representa a dominação judaica” (HITLER, 1976, p. 460).*

Mesmo antes da propaganda nazista, o espírito de exclusão dos judeus já existia e era muito forte, não só na Alemanha. Na Rússia, em 1905, o mais divulgado documento anti-semita já havia sido lançado: “Os protocolos dos Sábios de Sion”. Esse documento descreve uma fantasiosa conspiração judaica para conquistar o mundo. Assim, quando o nazismo iniciou sua política de perseguição e, posteriormente, de eliminação, já se havia enraizado na mentalidade popular um sentimento de repulsa aos judeus. Conforme Dubnov:

*Tornaram a ouvir-se vozes de que o judeu ou semita não podia, por suas características inatas, conviver com o ariano cristão; que o judeu era apto e aspirava a apoderar-se de tudo, a ser sempre o primeiro; que já tinha o obtido o predomínio no comércio, nas finanças, na política, na jurisprudência, na imprensa, e na ciência e que estaria expulsando o cristão de todos esses terrenos (DUBNOV, 1953, p. 456).*

Decidido a manter seu novo império Alemão, Bismark agiu para suprimir todas as tendências separatistas. Uma extrema campanha violenta de âmbito nacional, dirigida contra o Partido Nacional Liberal, varreu toda a Alemanha. Os judeus, em grande parte identificados com os nacionais liberais, tornaram-se alvo dessa campanha, que, rapidamente, assumiu características anti-semitas. Na Alemanha, onde primeiramente surgiu o anti-semitismo, exigiram privar os judeus da igualdade de direitos que se lhes havia conferido, e alguns chegaram mesmo a pedir a sua ruína e humilhação, e que os obrigassem a emigrar.

O “moderno anti-semitismo”, conforme se desenvolveu na Europa ocidental, veio do sólido conceito da teoria do racismo, um elemento doutrinário no nacionalismo conservador alemão do século XIX. Essa teoria argumentava a superioridade racial dos alemães e,

---

inversamente, a inferioridade de todos os não-alemães, principalmente os judeus. O “racismo” alemão nasceu do mito ariano, segundo o qual foi atribuída à raça ariana um tipo físico único: nórdico, loiro e de olhos azuis. Conforme transcrição do livro *Minha Luta* de Adolf Hitler (1976):

*O papel do mais forte é dominar. Não se deve misturar com o mais fraco, sacrificando assim a grandeza própria. Apenas um débil de nascença poderá ver nisso uma crueldade, o que se explica pela sua compleição fraca e limitada. Certo é que, se tal lei não prevalecesse, a evolução de todos os seres seria inconcebível. Este instinto que vigora em toda a natureza, essa tendência para a pureza racial tem por conseqüência não só levantar uma barreira poderosa entre cada raça e o mundo exterior, como também uniformizar as disposições naturais.* (HITLER, 1976, p. 213).

Estabelecido tudo isso, seguiu-se que os alemães tinham o direito de reivindicar uma inerente superioridade sobre o judeu de baixa estrutura, cabelos negros e olhos escuros. Na Áustria, a epidemia se espalhou por todas as províncias, havendo anti-semitas em Viena, na Galícia e na Hungria, onde se espalharam pogroms em decorrência de rumores por crime ritual, como, por exemplo, que judeus locais tinham degolado para sua Páscoa, uma criança húngara.

Na França, o anti-semitismo exacerbou-se por meio do hábil e inescrupuloso jornalista conservador “Edouard – Adolphe Drumond”, autor do conhecido livro *La France Juive* “A França Judia” (1886), onde sustenta que os judeus eram a causa da desgraça econômica e social na França. Essa obra teve grande aceitação nos círculos militares reacionários que acreditavam poder tornar a França poderosa, livrando-se dos liberais, internacionalistas, estrangeiros e judeus. Em 1894, Alfred Dreyfus, capitão judeu do exército francês, foi considerado culpado por entregar à Alemanha planos militares secretos do governo francês. Apesar da falsa acusação, Dreyfus foi condenado à degradação militar e prisão perpétua, sendo desterrado para a Ilha do Diabo, na América do Sul (Dubnov, 1953, p. 457).

Em conseqüência de mudanças no serviço secreto francês, o caso Dreyfus foi revisto. O romancista francês Emile Zola publicou uma carta aberta ao Presidente denunciando os membros de Estado Maior por terem falsificado e forjado provas. Apesar e por isso mesmo, Zola teve de fugir do país para não ser preso. “*A verdadeira reação popular contra os judeus ocorreu somente depois do protesto de Zola, quando grandes multidões saquearam lojas judaicas, espancaram judeus, queimaram em publico o artigo de Zola, e enforcaram o escritor em efígie*” (Eban, 1975, p. 249).

Em 1906, doze anos após o começo do caso, Dreyfus foi inteiramente inocentado e integrado ao seu posto. Para os judeus, o caso Dreyfus teve um significado especial,

especialmente para um correspondente estrangeiro, Theodor Herzl, então trabalhando para a *Neue Freie Presse* de Viena, e que assistira à degradação de Dreyfus e do qual falaremos mais tarde.

### 1.7.1 A Emancipação na Europa Oriental

Os movimentos libertários que se fizeram sentir na Europa Ocidental penetraram também na Rússia, onde, após a anexação da Polônia, vivia um grande número de judeus.

A *Haskalá* (esclarecimento) no Leste foi influenciada significativamente tanto pelos escritos dos primeiros *maskilim* (esclarecedores) alemães, quanto pelo intercâmbio comercial e cultural, ampliando os horizontes do judaísmo da Europa Oriental. O “Mendelssohn russo” foi Isaac BerLevinsohn<sup>63</sup> (1788-1860). Sua obra mais importante, *Tehuda be-Israel* (um testemunho em Israel), publicada em Vilna, tentava provar que o programa da *Haskalá* não entrava em conflito com o Judaísmo. Insistia em seus livros, para que nas escolas se priorizasse os estudos da Bíblia e da língua hebraica frente ao *Talmud*, ensinando que a fé não é contrária à aprendizagem de línguas estrangeiras e à cultura geral. Em outra obra esboçara um programa de reformas no judaísmo no qual sugeria escolas modernas para ambos os sexos, o estudo de assuntos leigos além dos estudos judaicos e o incentivo à atividade agrícola entre os judeus (Dubnov, 1953, p. 452).

Estes pensadores estavam convencidos que o laicismo resolveria a maioria dos problemas culturais, econômicos e políticos da vida judaica. Dessa forma incentivavam as massas judaicas a se produtivizarem e a se dedicarem a ocupações mais nobres e úteis. No entanto muitas das idéias progressistas dos esclarecedores (*maskilim*) foram tolhidas pelas políticas de Alexandre I e Nicolau I.

Visto que o número de judeus aumentou consideravelmente e que não era mais possível resolver o problema dos judeus com simples expulsão, decretou-se então legislação especial relativa aos direitos dos judeus em determinados territórios, que se tornaram conhecidos como “Zona de Residência”. Mesmo dentro dessas áreas, porém, os judeus foram discriminados através da imposição de uma taxa dupla a mercadores e burgueses judeus (Eban, 1975, p. 227).

---

<sup>63</sup> Isaac Ber Levinsohn (1788-1860) era descendente de uma família rica de mercadores judeus, recebeu sua instrução leiga na língua russa em sua cidade natal, Kremenitz, na Podólia. Aqui nos referimos aos estudos leigos como os da matemática filosofia ou língua russa que eram desconhecidos para a maioria dos meninos judeus instruídos dentro do estudo da Torah e do *Talmud*. Compilou em hebraico uma gramática da língua russa, e lecionou hebraico em uma

Discriminações eram aplicadas com igual rigor em todo o corpo legislativo, e, desprovidos de direitos civis, os judeus não eram considerados como cidadãos verdadeiros do país, situação que persistiu até a Revolução de 1917.

Sob Nicolau I (1822-55), a situação dos judeus na Rússia piorou consideravelmente. De acordo com a Lei de 1827 jovens judeus entre 12 e 18 anos seriam recrutados, receberiam treinamento nos batalhões de recrutas juvenis e, depois, serviriam mais 25 anos. Esses jovens soldados eram chamados “cantonistas”. Sob pressão de seus chefes militares, a maioria deles costumava adotar o cristianismo e não retornava para sua família. Em 1835, um novo código restringiria ainda mais o território da área de povoamento: “*consistia na Lituânia, Volínia, e Podólia, Rússia Branca, Pequena Rússia, Nova Rússia, a província de Kiev (sem a capital) e as provinciais bálticas*”. (Ibidem, p. 228).

*...naquela época predominou nas esferas oficiais, a opinião medieval de que o problema judeu só poderia solucionar-se, mediante a renúncia dos judeus a sua religião e sua completa assimilação. Em 1827 promulgou-se uma lei que impunha aos israelitas um serviço militar cruel, que durava vinte e cinco anos, sendo os recrutas enviados a regiões mais afastadas da Rússia, onde ficavam afastados de seus parentes e de seu ambiente. (DUBNOV, 1953, p. 452).*

As leis de exceção contra os judeus despertaram a desconfiança e o temor entre a população judaica e ajudaram a manter o seu isolamento interno.

Importante aqui destacar que na época em que os judeus da Polônia estavam sob a hegemonia da Rússia, produziu-se entre eles um importante movimento religioso, que se diferenciava tanto do velho rabinismo como da nova *Haskalá* berlinense. Era o “*Chassidismo*” cujo criador foi um modesto judeu da Polônia, o rabi Israel Shem Tov, cognominado: Besht<sup>64</sup>. A *Haskalá* era inacessível às grandes massas populares que trabalhavam intensamente pelo seu sustento, e por outro lado havia entre o povo a quem o rabinismo, baseado tão somente no estudo do *Talmud* e no cumprimento estrito das cerimônias externas não satisfazia. Assim a doutrina do

---

das escolas modernas. Suas obras mais importantes são: *Teudah be Israel* (Um testemunho em Israel) e *Bet Iehuda* (Casa de Judá) que se tornou a plataforma oficial dos *maskilim*.

<sup>64</sup> Místico e carismático líder do Movimento Chassídico. Nasceu na Podólia no seio de uma humilde família judaica aproximadamente em 1700. Teve pouca instrução formal. Iniciou-se, no entanto, nos segredos da Cabala e aprendeu a exercer a ascensão da alma. Tornou-se mais tarde um milagreiro ambulante, curava e pregava simultaneamente passando a ser conhecido como o “Senhor do Bom Nome” - Baal Shem Tov. Seus ensinamentos religiosos tiveram ampla influência, já que se encaixavam nas necessidades dos judeus simples e pouco instruídos. Ele mostrou-lhes que podiam servir a Deus através de suas habilidades cotidianas, fixando suas mentes na devoção e alegria. Ele os encorajava a evitar um ascetismo extremado e a beber, cantar e dançar em transcendente êxtase.

*Chassidismo*, por um lado introduzira na religião o espírito da fé simples e das preces em vez da sabedoria dos livros que era estranha para o povo, e, por outro lado, reascendeu a esperança de emancipar o povo por meio da propagação dos ensinamentos ético-religiosos.

O mais eminente rabi do Chassidismo na Lituânia, Zalman Shneierson difundiu essa doutrina de forma mais profunda que os seus antecedentes, conseguindo numerosos adeptos até os dias de hoje. A doutrina do rabi Zalman Shneierson, formulada em seu livro “Tania”, se funda em três princípios: “*Chochma*” – sabedoria, “*Bina*” – inteligência, “*Dea*” - conhecimento. Pelas iniciais dessas três palavras hebraicas formou-se a palavra “*Chabad*”.

Na segunda metade do século XIX, com a ascensão ao trono de Alexandre II (1855) foi conferida aos judeus a permissão de residir por toda a Rússia, além de suprimidas as pesadas restrições implantadas no governo anterior (Dubnov, 1953, p. 453). O ensino elementar judeu, até então reservado à antiga instrução do “*Cheder*” e da “*Ieshivá*”<sup>65</sup>, foi substituído por escolas normais. A brusca passagem do “*Cheder*” ao ginásio, e da “*Ieshivá*” à universidade criou uma tensão entre a velha e a nova geração. A primeira separara-se completamente do ambiente russo, ao passo que a segunda almejava identificar-se com ele. Assim como ocorrera na Europa ocidental, os judeus russos se assimilaram com a população circundante, renegando os interesses de seu povo.

A literatura em Ídiche, antes apresentada somente em relatos de quadros melancólicos satíricos do antigo sistema da vida judaica, surge agora em forma de crítica de tendência progressista. O semanário “*Kol Mevasser*”, para o qual escrevia o escritor judeu Abramovitch, que adotou para seus escritos o pseudônimo em Ídiche de *Mendele Mocher Sfarim*, critica em seus dramas irônicos a prepotência dos chefes que dirigem a massa judaica iludida e, de modo geral, as classes dominantes que oprimem as mais fracas. (“*Di Taxe*” - 1896 e “*Die Kliatshe*” - 1873).

Mendele foi considerado o fundador da nova literatura no idioma popular chamado antes “jargão” e, mais tarde, Ídiche. Surgiram, paralelamente aos periódicos em língua hebraica, uma literatura judaica em russo, como “*Hamaguid*” e “*Hakarmel*”. Os periódicos judeu-russos

---

<sup>65</sup> Ieshivá (do hebraico -“ato de sentar”; pl. “*ieshivot*”) – Colégio talmúdico para estudantes homens solteiros, desde a puberdade até os vinte poucos anos de idade. As *ieshivot* se originaram das academias da Palestina e da Babilônia, nos primeiros séculos da era cristã, e as mais contemporâneas tem como modelo as *ieshivot* lituanas do século XIX e início do século XX. O estudo é um objetivo em si mesmo, e assim a maioria dos estudantes deixa a *ieshivá* ao fim do período sem qualquer qualificação formal. Controvertidas são atualmente as discussões, de se introduzir estudos seculares na *ieshivá*, face a resistência dos tradicionalistas.

(“Raszviest”, “Sion”, “Dien” de Odessa e “Woshod”, entre outros) lutavam pela liberdade civil dos judeus na Rússia. Os escritores judeus Osip Rabinovitch e Bogrow defenderam fervorosamente em seus artigos a idéia da igualdade de direitos dos judeus na Rússia, desmentindo as falsas acusações atribuídas contra eles (Dubnov, 1953, p. 459).

A situação civil dos judeus da Europa Oriental mudou particularmente quando voltaram a se repetir ondas de progroms em Kiew Elisabetgrad e Balta, na antiga Ucrânia, causando a destruição de lares, a desapropriação de bens e assassinato de judeus. Segundo Dubnov

*Início-se uma serie de restrições, proibindo-se aos judeus de estabelecer-se nas aldeias e, em geral, em qualquer prédio fora das cidades (Maio de 1882), enquanto nas cidades só se permitia aos judeus residir nas regiões situadas a Oeste, na chamada Zona de Residência, e se vigiava zelosamente para que nenhum judeu entrasse nos “Governos russos” (DUBNOV, 1953, p.460).*

Não somente se restringiu o número de judeus em Moscou, sendo os demais expulsos, como também foi instituída uma cota escolar, *numerus clausus*, sob o reinado de Alexandre III, em 1887. De acordo com esse decreto o número de estudantes judeus matriculados em universidades e escolas secundarias localizadas nas cidades da “Zona de Residência”, onde a população judaica variava entre trinta e oitenta por cento, não poderia ultrapassar os dez por cento. Fora da “Zona”, a proporção se limitava a cinco por cento e, nas capitais – São Petersburgo e Moscou – somente três por cento. Alexandre III, o “Czar de todas as Rússias”, advogava por uma autocracia absoluta, supremacia da religião oficial e “russificação” obrigatória. O objetivo final de sua política era uma Rússia de uma única nacionalidade, um único idioma, uma única religião (Learsi, 1959, p. 491). As duras restrições impostas aos judeus, privando-os de suas ocupações antigas e não lhes permitindo dedicar-se a outras novas, nem sequer ao cultivo da terra, seguida de constantes humilhações, provocaram a saída de milhares de judeus para vários outros continentes.

De fato, a partir dos anos 80 do século XIX, um grande movimento imigratório proveniente da Europa Oriental fez com que milhares de pessoas se dirigissem à Europa Ocidental – América do Norte e países latinos americanos. Fazendo parte desse movimento imigratório, chegaram os judeus a América Latina.

A imigração judaica para o Brasil e Argentina no final do século XIX teve origem na iniciativa da *Jewish Colonization Association*, ou ICA. Era instituição de caráter filantrópico, fundada em 1891, em Paris, pelo Barão Maurice de Hirsch, visando promover a imigração de

judeus perseguidos e seu estabelecimento como lavradores em qualquer parte do mundo, onde fosse possível a compra de terras. No Brasil, para alojar judeus refugiados do Nazismo, foram adquiridas terras no Rio Grande do Sul (Colônia Philppson e Quatro Irmãos) e, posteriormente, no estado do Rio de Janeiro, em Rezende, embora, durante o Estado Novo, no governo Vargas<sup>66</sup>, também no Brasil tinham proliferado manifestações anti-semitas contra os imigrantes, ancoradas em bases ideológicas “lançadas” pelo Partido Nacional-Socialista Brasileiro.

### 1.8 Sionismo

Os movimentos nacionalistas que surgiram na história da Europa durante o século XIX estimularam uma preocupação pela herança nacional de cada povo e afetaram também o mundo judeu. Embora a crença no retorno dos judeus a *Sion* tenha sido sempre parte da aspiração messiânica judaica no exílio, o termo “sionismo” só foi cunhado em 1890. Não tendo os judeus seu próprio centro nacional, buscaram nessa questão respostas para sua condição. O interesse pelo nacionalismo secular inspirou-se nas agitações nacionalistas na Europa do século XIX e contrastava fortemente com a postura de muitos judeus emancipados, que se consideravam cidadãos das nações européias que os hospedavam.

Na França, os judeus foram aconselhados a desistir de sua nacionalidade particular, razão pela qual adquiriram direitos civis igualitários após a Revolução Francesa. Abdicaram de suas leis particulares e instituições autônomas e aceitaram a cultura nacional francesa. Na Alemanha, o novo espírito do esclarecimento judaico – “*Haskalá*” – levou o movimento de reforma alemão a excluir a palavra “Sion” do livro de orações, a eliminar o idioma hebraico como língua de culto e, de modo geral, a erradicar todos os vestígios históricos das festas e rituais judaicos.

---

<sup>66</sup> Referimo-nos ao episódio Olga Benário Prestes, judia comunista entregue a Hitler pelo governo Vargas. Conforme relato de Fernando de Moraes (1987, p. 187). “Embora a ameaça de expulsão fosse eminente para essa ‘estrangeira nociva’ Olga sonhava ter seu filho no Brasil. Apesar do clima de anti-semitismo e de hostilidade aos judeus que se disseminava no Brasil, apesar da indisfarçada simpatia que o governo Vargas manifestava pelo nazismo na Alemanha a Constituição brasileira, que continuava em vigor, garantia as mulheres que estivessem esperando filhos de pais brasileiros o direito de tê-los no país. O que a aterrorizava era a perspectiva de ser enviada ao seu país de origem. Cair nas mãos de Hitler, para ela que, além de judia era comunista, seria o fim de tudo”. Dez quilos mais magra, apesar da gravidez de sete meses, Olga foi enviada para Hamburgo no navio La Corunã pelo Presidente Vargas e considerada de interesse máximo para o comando da Gestapo. Separada de sua filha, foi deportada ao campo de concentração de Ravensbrück e de lá para a câmara de gás de Berenbrück em fevereiro de 1942 ao completar 34 anos.

Esse era o clima ambíguo do século XIX, era que forneceu ao judeu a tão ansiada e procurada liberdade, que lhe deu a oportunidade de se tornar cidadão, de participar integralmente na vida social, política e econômica de seu meio, de se assimilar na sociedade não judaica e até, de esquecer, às vezes, os arraigados preconceitos cristalizados por séculos de separação forçada formados nas mentes dos que o cercavam.

O ressurgimento do anti-semitismo veio provar aos judeus nacionalistas que a “modernidade iluminada” fracassara na integração da sociedade cristã. Ao mesmo tempo, os judeus tradicionalistas da Polônia e da Rússia formaram seus próprios grupos sionistas, influenciados pelos escritos de rabinos do século XIX, que argumentavam que os judeus deviam retomar seu processo identitário em suas próprias mãos, e não esperar meramente que o Messias reunisse os exilados. Descobriram e reconheceram as contradições básicas na atitude judaica para o esclarecimento, e entenderam que a unidade exigida dos judeus não poderia se realizar, na prática, por aculturação ou algum ideal abstrato, mas tinha que ser realizada aliada à nacionalidade histórica.

Moses Hess<sup>67</sup>, em seu livro “Roma e Jerusalém” (1861-1863), argumentou a favor do estabelecimento de um Estado judeu na Palestina baseado em princípios éticos como solução mais radical e justa para o sofrimento judeu. Afirmou que *“enquanto o judeu negar sua nacionalidade, por não ter a abnegação de admitir sua solidariedade com um povo infeliz, desprezado e perseguido, sua atitude falsa tornar-se-á, com cada dia que passa, mais intolerável”* (Hess, apud Eban, 1975, p. 236).

Aqueles que enxergaram as conquistas e o cinismo desse período voltaram-se para movimentos revolucionários de todos os tipos. Foi Theodor Herzl<sup>68</sup>, no entanto, quem transformou o sionismo num movimento político, argumentando que a sobrevivência judaica em

---

<sup>67</sup> Moses Hess (1812-1875) nasceu em Bonn e foi educado pelo seu avo ortodoxo até a idade de 25 anos. Acompanha seu a trabalhar em Cologne onde estuda filosofia. Foi ativo nos movimento comunista Francês e correspondente de vários jornais socialistas. Expulso da França refugiara-se na Bélgica e Suíça. Em 1861, de volta a Alemanha, edita sua obra clássica sobre a teoria sionista “Roma e Jerusalém” na qual defende que a religião judaica seria a melhor forma de preservar a nacionalidade judaica até o estabelecimento de um Estado Judeu.

<sup>68</sup> Theodor Herzl (1860-1904). Escritor austríaco e fundador do Movimento Sionista. Quando jovem tomou consciência dos problemas enfrentados pelos judeus na sociedade gentia e advogou a assimilação através do batismo em massa das crianças judias. Foi o anti-semitismo com que deparou na França quando cobria como jornalista o caso Dreyfus, no fim da década de 1890, que o convenceu que os judeus precisavam de sua própria pátria. Em 1896 após a realização do primeiro congresso Sionista na Basileia publicou o livro *O Estado Judeu*, na qual sua solução, um tanto idealizada, é apresentada com detalhes e em 1902, um romance *Velha terra Nova*, que começa com as palavras: “Se o quiserem, isso não será uma lenda”.

face do anti-semitismo só seria possível se os judeus vivessem em sua própria pátria. Conforme escreveu Herzl em seu diário mais tarde:

*O que me tornou um sionista foi o caso Dreyfus. Não o atual em Rennes, mas o original em Paris que testemunhei em 1894. A esse tempo eu vivia em Paris como correspondente de jornal e assisti ao processo no tribunal militar até que foi declarado secreto... Ainda ouço-o apresentar suas credenciais, “Alfred Dreyfus, capitão de artilharia”, com sua afetada voz fanhosa. E também os uivos da turba diante da École Militaire, onde ele foi degradado, ainda soam inesquecivelmente em meus ouvidos: “Morte! Morte aos judeus!”... Até então quase todos nós acreditávamos que era de se esperar a solução da questão judaica pelo progresso gradual da humanidade para a tolerância. Mas, quando um povo que sob todos os outros aspectos é tão progressista e tão altamente civilizado pode ter tal procedimento, o que devemos esperar de outros povos que ainda nem mesmo atingiram o nível que a França já havia atingido cem anos atrás?... (HERZL, apud Eban, 1975, p.351).*

Herzl convocou o primeiro Congresso Sionista na Basileia, em 1897, a fim de promover um lar para os judeus na Palestina, e passou o resto de sua vida tentando convencer judeus abastados a apoiar financeiramente o seu projeto. Com esse objetivo, encontrou-se com alguns líderes mundiais, como o kaiser alemão, o sultão turco, o rei da Itália, o papa e os ministros do governo britânico e russo. A “Declaração Balfour” de 1917, na qual o governo britânico expressou-se a favor de um lar nacional judaico na Palestina, deu um importante impulso ao movimento sionista.

As aspirações sionistas só se realizaram, contudo, quando a constatação da extensão do sofrimento judaico durante o Holocausto nazista suscitou simpatia internacional pela causa do povo judeu. Após a realização de um congresso sionista, Herzl escreveu em seu diário que na Basileia ele criara o Estado Judeu e que talvez não em cinco anos, mas certamente, em cinquenta anos, todos iriam se dar conta disso. O Estado de Israel foi estabelecido em 1948, 49 anos depois, e a Língua Hebraica oficializada como língua nacional.

Cabe salientar que a língua hebraica, a partir deste acontecimento histórico, também viria a solidificar a identidade judaica, não somente como língua oficial de um país, uma nação, mas, sobretudo, como um patrimônio histórico que, por seus caracteres orientais, viria a solidificar a identidade judaica e, ao mesmo tempo, tornar menos acessível ao mundo ocidental as “interferências”, as “violações” da memória e da identidade judaica.

## 2 A COMPOSIÇÃO DA AD

Antes de passar a especificar os pressupostos teóricos sobre os quais se fundamenta o presente trabalho, faz-se necessário retomar sinteticamente, as bases teóricas que nos servirão de apoio para nossa investigação. A escolha teórica é pela Análise do Discurso (doravante AD) de Escola Francesa.

A Escola Francesa de Análise do Discurso (AD), preocupada com questões discursivas, vê na reflexão sobre o discurso uma crise interna na lingüística, promovendo assim, uma ruptura teórica, já que “*o domínio da semântica não pode mais ser concebido como pura e simplesmente fazendo parte da lingüística enquanto estudo científico da língua*” (Orlandi, 1986, p. 109). Dessa forma, a Análise do Discurso passa a trabalhar a intervenção de conceitos exteriores ao domínio lingüístico, mantendo com este uma relação crítica.

A AD se inscreve no campo do saber dentro de uma conjuntura intelectual, que nos anos 60, sob a égide do estruturalismo, viu a Lingüística, o Marxismo e a Psicanálise articularem-se em torno de uma reflexão que é ao mesmo tempo uma ruptura com o século XIX. Conforme Michel Pêcheux (1984):

*A referencia às questões filosóficas e políticas, surgidas ao longo dos anos 60 na França, constitui a base concreta, transdisciplinar de uma convergência (...) sobre a questão da construção de uma abordagem discursiva dos processos ideológicos.* (PÊCHEUX, 1984, p.7).

Para Henry (1969), Pêcheux tinha a ambição de abrir uma fissura teórica e científica no campo das ciências sociais. Tinha como objetivo, com a Análise do Discurso, “*fornecer às ciências sociais um instrumento científico de que elas tinham necessidade, um instrumento que seria a contrapartida de uma abertura teórica em seu campo*” (Henry, 1969, p.15). Essa fissura era uma convergência ao materialismo histórico tal como Louis Althusser o havia renovado, a partir de sua leitura de Marx; a psicanálise, tal como a reformulou Jaques Lacan e uma atitude não-reducionista no que se refere à linguagem, como concebida pelo estruturalismo à época.

Pêcheux buscava estabelecer relações entre linguagem e ideologia com o objetivo de transformar a prática no domínio das ciências sociais, posto que, para ele as ciências sociais não responderam às demandas da própria sociedade. Conforme Henry, o instrumento da prática política para Pêcheux é o discurso, ou mais precisamente, “a prática política tem como função,

pelo discurso, transformar as relações sociais reformulando a demanda social” (Henry, 1969, p. 24).

A AD constitui-se assim, em uma reflexão sobre a história da epistemologia e da filosofia do conhecimento empírico, visando à transformação da prática das Ciências Sociais e dos estudos da Linguagem. Utilizando-se aqui das palavras de Orlandi (1999), a “AD é uma espécie de anti-disciplina, uma desdisciplina que trabalha no entremeio fazendo uma ligação, mostrando que não há separação estanque entre linguagem e sua exterioridade constitutiva”. Sobre esta relação afirma a autora:

*Em uma proposta em que o político e o simbólico se confrontam essa nova forma de conhecimento coloca questões para a Lingüística, interpelando-a pela historicidade que ela apaga, do mesmo modo que coloca questões para as Ciências Sociais interrogando a transparência da linguagem sobre a qual elas se assentam. (ORLANDI, 2002 a: 16).*

Nessa perspectiva, a AD pressupõe o legado do materialismo histórico, isto é, o de que há um real na história de tal forma que o homem faz história, mas esta não lhe é transparente. “Conjugando a língua com a história na produção dos sentidos, os estudos sobre o discurso trabalham a forma material (não abstrata como a da lingüística), que é a forma encarnada na história para produzir sentidos: a forma lingüística-histórica”. (Orlandi, 2002-a, p. 19).

Para melhor entendermos de que lugar está se falando, passamos a expor o quadro epistemológico da AD e algumas noções que servirão para nosso referencial teórico. O quadro epistemológico da AD, conforme exposto por Pêcheux e Fuchs (1975, p. 163), inscreve-se na articulação de três regiões de conhecimento científico, a saber:

1. *O Materialismo histórico*: teoria das formações sociais e de suas transformações, compreendida aí a teoria das ideologias;
2. *A Lingüística*, como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação; e,
3. *A Teoria do discurso*: teoria da determinação histórica dos processos semânticos.

E ainda acrescentam os autores que essas três regiões são, de certo modo, atravessadas e articuladas por uma teoria da subjetividade de natureza psicanalítica.

A região do materialismo histórico que interessa aos autores é a “*superestrutura ideológica em sua ligação com o modo de produção que domina a formação social considerada*” (Pêcheux e Fuchs, 1975, p. 165). Acrescentam que a região da ideologia deve ser caracterizada com uma materialidade específica articulada sobre a materialidade econômica, de tal forma que o

funcionamento da instância ideológica deve ser concebido como “determinado” pela instância econômica, como uma das condições (não-econômicas) da reprodução/transformação das relações de produção inerentes à base econômica. Na medida em que as relações de produção correspondem a relações de classe, cujo princípio é a luta de classes, falam os autores em reprodução – transformação das relações de produção porque estas não são estanques.

Pêcheux reitera essa idéia ao afirmar que a luta de classes perpassa o modo de produção em seu conjunto, o que, no campo da ideologia, significa que a luta de classes passa por aquilo que Althusser chamou de Aparelhos Ideológicos de Estado, doravante AIES<sup>69</sup> (Pêcheux, 1997 b, p. 144).

A reprodução /transformação designa o caráter de *“todo modo de produção que se baseia numa divisão em classes, isto é, cujo “princípio” é a luta de classes”* (Ibidem, p.144). Sobre as condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção, enfatizam Pêcheux e Althusser o caráter intrinsecamente contraditório dentro do qual se efetuará a reprodução/transformação das relações de produção de uma formação social pelo conjunto complexo dos aparelhos ideológicos de Estado, isto é, com relação de contradição – desigualdade – subordinação entre seus elementos.

Em AD, os AIES não são puros instrumentos da classe dominante, concebidos como máquinas ideológicas que se limitam a reproduzir as relações de produção nelas existentes. No seu interior travam-se ininterruptamente as lutas de classes, de modo que *“esses AIES constituem simultaneamente e contraditoriamente o lugar e as condições ideológicas da transformação das relações de produção”* (Pêcheux, 1997 b, p. 145).

São os AIES que asseguram, portanto, o lugar de tensão contínua das relações de classe. Em um momento histórico dado, as relações de classe se caracterizam pelo confronto de posições políticas e ideológicas que se organizam em formações que mantêm entre si relações de *antagonismo, de aliança ou de dominação*. O elemento que intervém como uma força em confronto com outras forças, na conjuntura ideológica característica de uma formação social em um dado momento, é o que constitui a formação ideológica. *“Um conjunto complexo subordinado a relações de contradição – desigualdade – subordinação, isto é de atitudes e de representações que não são nem individuais nem universais”* (Pêcheux e Fuchs, 1975, p. 166).

---

<sup>69</sup> Conforme citado no livro: Aparelhos Ideológicos de Estado nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE) Louis Althusser, tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

Em AD, os objetos ideológicos são sempre fornecidos juntamente com seu “modo de usar” – seu “sentido”, isto é sua orientação; os interesses de classe a que servem. Daí Pêcheux enfatizar que não existe na luta ideológica, “posições de classe *que existam de modo abstrato e que sejam então aplicadas* aos diferentes ‘objetos’ ideológicos regionais das situações concretas, na Escola na Família, etc.” (Pêcheux, 1997 b, p. 146).

A noção de assujeitamento em AD, convencionalmente chamada de interpelação, foi designada como “*uma modalidade particular do funcionamento da instância ideológica quanto à reprodução das relações de produção*” em relação aos processos de identificação do sujeito. Daí afirmarem os autores que *todo* indivíduo é transformado em sujeito ideológico e “*conduzido, sem se dar conta, e tendo a impressão de estar exercendo sua livre vontade, a ocupar o seu lugar*” (Pêcheux e Fuchs, 1975, p. 167).

Pêcheux (1980) pensa a relação entre ideologia e inconsciente como duas estruturas onde o traço comum entre elas é: “o fato de elas operarem ocultando sua própria existência, produzindo uma serie de *verdades “subjetivas” evidentes*, com o “subjetivas” significando, aqui, não que afetam o sujeito, mas “em que o sujeito se constitui”. (Pêcheux, 1980, p. 148)

Conforme o autor:

*O caráter evidente da existência espontânea do sujeito - como origem ou causa em si - e a constituição do sentido, “inclusive as que fazem com que uma palavra nomeie uma coisa ou tenha significado (incluindo, portanto, as evidências da transparência da linguagem), a evidência de que você e eu somos sujeitos – e de que isso não é um problema – é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar” na figura da interpelação. (PÊCHEUX, 1980, p. 148-149).*

A tese de interpelação do sujeito à ideologia é tomada de Althusser como referida em seu estudo sobre a “ideologia e aparelhos ideológicos de estado” (1980), segundo a qual “não existe prática, a não ser através de uma ideologia e não existe ideologia, exceto pelo sujeito e para sujeitos”. O que significa: “*não existe ideologia a não ser para sujeitos concretos, e essa destinação da ideologia só é possível pelo sujeito, ou seja, pela categoria de sujeito e seu funcionamento*” (Althusser, 1980, p.131). Para esse autor, a categoria de sujeito é a categoria de qualquer ideologia, na medida em que toda ideologia tem a função de “constituir” indivíduos concretos em sujeitos.

Daí poder-se afirmar que são duas as funções da reação à ideologia: a de *reconhecimento* e a de *desconhecimento*. O indivíduo se reconhece como sujeito, exercendo ininterruptamente a prática dos rituais do reconhecimento ideológico, ao mesmo tempo em que desconhece o

mecanismo desse reconhecimento. Essas duas funções da ideologia levam *ao efeito de evidência do sujeito e do sentido*.

E é a própria ideologia através, de seu efeito de sujeito e de sentido, que cria “*o eterno par individualidade /universalidade característico da ilusão discursiva do sujeito*”, isto é, a ilusão de o sujeito ser a fonte de sentido, sob a forma da retomada de um sentido preexistente (Pêcheux e Fuchs, 1975, p. 169). O sentido em AD, no entanto, não é dado mais do que o sujeito. Sentido e sujeito são produzidos na história. Em outras palavras, eles são determinados “*como um dos aspectos materiais da materialidade ideológica*” (Pêcheux e Fuchs, 1975, p. 166).

A AD trabalha, portanto, sobre a materialidade discursiva, procurando desconstruí-la para determinar os funcionamentos discursivos que promovem a ilusão do sentido único e do sujeito como fonte de seu dizer, estes devem ser pensados em seus próprios processos históricos – sociais de constituição (Orlandi, 1986, p. 105-126).

Quanto a essa relação entre a ideologia e discurso Orlandi enfatiza que, discursivamente, “*a ideologia não é ocultação, mas função da relação necessária entre linguagem e mundo*”. E por sua vez, “*é interpretação de sentido em certa direção, direção determinada pela relação da linguagem com a história e seus mecanismos imaginários*” (Orlandi, 2004, p. 31).

É importante destacar que, para a AD, a ideologia não age como uma exterioridade determinante do discurso; ela é *constitutiva* do discurso e intervém na sua materialidade como efeito de sentido da prática discursiva. Refletindo sobre essa relação Indursky enfatiza:

*No âmbito da AD, o discurso não reflete a ideologia como algo que lhe é exterior consiste em deslocar a relação imaginária com o mundo real, considerada por Althusser como o objeto da representação ideológica, para o interior dos processos de significação. (INDURSKY, 1997, p.20).*

São, pois, tais concepções a de discurso tomado enquanto prática discursiva e de ideologia como um elemento constitutivo dessa prática, e não como algo exterior ao discurso, que caracterizam a primeira região de conhecimento da AD.

A segunda área de conhecimento constitutiva do campo epistemológico da AD é a Lingüística, entendida como o estudo dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação.

A AD não se propõe como mais um nível de Análise da lingüística, como ocorre com a fonologia, a sintaxe ou a morfologia. É antes de tudo, *um ponto de vista diferente*, é uma perspectiva de análise que recusa uma segmentação entre a interioridade e a exterioridade. Por isso, a relação da AD com a lingüística não é uma relação de continuidade, mas de ruptura.

Malidier ao relatar a história da AD, diz que, desde o início “Michel Pêcheux desenvolve um questionamento crítico sobre a lingüística e as extensões da ‘ciência piloto’ (Malidier, 1997, p. 19). A “AD pressupõe a lingüística, mas num processo que não é de continuidade e sim, de ruptura tanto com as práticas de explicação de texto, quanto com os métodos de estatísticas em vigor nas ciências humanas. (especialmente a psicologia)”. Ao se inscrever no campo da Lingüística, a AD faz uma opção epistemológica. O objeto discurso que reformula a fala saussuriana na sua relação com a língua, implica *uma mudança de terreno* de acordo com a fórmula Althusseriana. O objeto teórico articula “a questão do discurso àquelas do sujeito e da ideologia” (Ibid, p. 19).

Pêcheux e Fuchs (1975) inserem no quadro epistemológico da AD a lingüística como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação. Para tratar desses dois processos conjuntamente, os autores deslocam o papel e a natureza atribuída à língua à luz do materialismo histórico. De fato, que relação existe entre os processos discursivos e a língua, do ponto de vista da teoria do discurso? Nessa perspectiva de conjunto “a língua constitui o *lugar material* onde se realizam estes efeitos de sentido” (Pêcheux e Fuchs, 1975, p.172). Para esses autores a caracterização dessa materialidade constitui todo o problema da lingüística. A idéia de “funcionamento” (no sentido saussuriano) por oposição a de “função”.

Essa mudança de ponto de vista à luz do materialismo histórico faz intervir em AD conceitos exteriores ao domínio da Lingüística imanente. Tal concepção teórica reside no fato de que o domínio da semântica não pode mais ser concebido como pura e simplesmente fazendo parte da lingüística enquanto estudo “positivo” da língua. O que significa dizer que há, “quanto ao sentido, uma relação necessária entre o dizer, e as condições de produção” (Orlandi, 1986, p. 109). A esse respeito diz a autora:

*A Lingüística procura dar conta dos mecanismos que tornam possíveis todas as frases da língua, enquanto a AD trata do que faz que um discurso seja uma seqüência única. O repetível na Lingüística é formal (número finito de regras reproduzindo todas as frases da língua) e o repetível na AD é histórico (o efeito do já-dito que sustenta toda possibilidade de dizer). (ORLANDI, 1994, p. 298).*

Para melhor entendermos essa relação contraditória já que a AD nasce nessa relação com a Lingüística, mas dela se afasta colocamos em evidencia a noção de funcionamento desenvolvida por Orlandi (1996). Em seu livro “A linguagem e seu funcionamento – as formas do discurso” a autora diz:

*...Quer dizer do ponto de vista da análise de discurso, o que importa é destacar o modo de funcionamento da linguagem, sem esquecer que esse funcionamento não é integralmente lingüístico, uma vez que dele fazem parte as condições de produção, que representam o mecanismo de situar os protagonistas e o objeto do discurso. (ORLANDI, 1996, p.117).*

Funcionamento para essa autora é a relação que existe entre as condições materiais de base e os processos discursivos. “A língua, assim aparece, como condição de possibilidade de discurso” e, apesar de serem “o lingüístico e o discursivo distintos não há uma separação estanque entre eles uma vez que a separação entre o lingüístico e o discursivo é colocada em causa em toda prática discursiva”. (Orlandi, 1996, p. 118).

Orlandi propõe para proceder a análise da relação discurso–língua, que se identifiquem as marcas lingüísticas responsáveis pelas diferentes formas de funcionamento dos discursos e adverte que as marcas lingüísticas na análise de discurso não funcionam mecanicamente, deve-se tomá-las como pistas. Dessa forma, a AD interessa-se pela língua enquanto processo que permite o acesso à materialidade lingüística sobre a qual se desenvolvem os processos discursivos. Assim, a cada prática discursiva, coloca-se em jogo as relações de intersecção entre o lingüístico e o discursivo, pois a materialidade lingüística resulta da relação, historicamente determinada, com processos discursivos sedimentados.

Ao mesmo tempo em que pressupõe a Lingüística, a AD marca sua diferença em relação a ela. Toma conceitos da Lingüística, mas os re-elabora em relação a três pontos:

a) quanto ao conceito de enunciação, a AD propõe a de-centração da noção de sujeito. A enunciação deixa de ser o lugar de manifestação da vontade própria do indivíduo que se apropria da língua, essa “vontade” é, sobretudo, a interpelação ideológica, oculta ao próprio indivíduo, transformado em sujeito pela ideologia. b) Quanto ao processo de significação, ela trabalha o caráter material do sentido, sua historicidade. Sujeito e sentido em AD não são transparentes e devem ser pensados em seu processo de constituição. c) E da relação história com a sociedade propõe que a relação entre língua e fala dê lugar à relação língua e discurso (Orlandi, 1994, Delta, p. 300).

A relação crítica que a AD mantém com a Lingüística se baseia fundamentalmente em duas correntes: o *objetivismo abstrato*, que considera a língua como um sistema de regras abstratas, como um objeto uno e homogêneo, e o *subjetivismo idealista*, que considera a língua como produto da individualidade em que predomina a onipotência do sujeito. Conforme Bakhtin (2002, p. 72-89)

Essas considerações conduziram a AD a propor uma teoria não subjetiva da enunciação em que o sujeito não é dono de seu dizer, refutando as teorias da enunciação que tomam o sujeito como a fonte de seu dizer, portador de escolhas, intenções e decisões e, ao mesmo tempo a propor uma teoria discursiva da língua não como forma abstrata, mas como forma engendrada por materialidades histórico-sociais.

Partindo dessa relação de descontinuidade com a lingüística, o discurso é concebido, em AD, não como a língua, conceito geral histórico, nem como a fala, conceito individual, histórico e individual. *O discurso é o modo de existência histórico-social da linguagem.* Ao mesmo tempo a AD instaura uma metodologia própria, toma como unidade de análise o texto, este é considerado “não em seu aspecto extensional, mas em seu aspecto qualitativo, como unidade significativa da linguagem em uso” (Orlandi, 1986, p. 107). Por ocupar uma relação *particular* entre língua e fala o discurso na AD é definido como efeito de sentidos entre locutores (Pêcheux, 1969, p. 82).

Aí se considera que o contexto, *as condições de produção são constitutivos* do sentido, portanto a variação é inerente ao próprio conceito de sentido. O sentido é considerado em sua condição de uso, não se limitando à sua referência estabilizada no léxico, passível de dicionarização e nem mesmo é visto como conceito estável e unívoco na língua. A AD interessa-se pelas representações feitas pelo homem no uso que esse faz do léxico em sua prática discursiva, procurando examinar as transformações de sentido, bem como os efeitos daí decorrentes.

Essas noções de *Sujeito do Discurso* e *Condições de Produção* (mencionadas acima), no interior dessa concepção de enunciação, assumem força permitindo fazer a passagem dos dados da língua para os fatos do discurso.

Deste modo, a terceira região do conhecimento da AD – *a teoria do discurso*, resulta da articulação do materialismo histórico e a lingüística entendida como a *teoria da determinação histórica dos processos semânticos*.

Essa articulação depende, ao mesmo tempo, dos processos lingüísticos e de determinações históricas, conforme nos aponta Indursky:

*De um lado depende dos processos lingüísticos (lexicais, morfológicos, e sintáticos) que determinam o dizer de um sujeito e, de outro, o dito, ao ser relacionado a um sujeito interpelado ideologicamente, sofre determinações históricas que definem o que pode e o deve ser dito, em uma conjuntura dada, por um falante específico. (INDURSKY, 1997, p. 24).*

Ou seja, esse ponto de articulação não pode estar desvinculado de elementos exteriores à língua, uma vez que, o que está em jogo é o processo semântico em sua dinâmica e não o sentido cristalizado.

Para Pêcheux, a base lingüística em oposição ao processo discursivo aponta para o funcionamento da língua em relação a ela mesma como referido por P.Henry “*todo sistema lingüístico, enquanto conjunto de estruturas fonológicas, morfológicas e sintáticas, é dotado de uma autonomia relativa que o submete a leis internas, as quais constituem, precisamente o objeto da Lingüística*”. Simultaneamente o processo discursivo aponta para fora. Conseqüentemente, “*a língua aparece como base comum de processos discursivos diferentes*”. (Pêcheux, 1997 b, p. 91).

A AD sai do escopo da dicotomia clássica, a língua e a fala, o que estaria separado em Saussure. Propõe outra relação entre língua e discurso, relação que não se define pela oposição, mas pela contradição colocando no discurso o histórico e o social: (Orlandi, 1994, p. 301). O discurso na AD é, sobretudo, um objeto histórico-social, onde o lingüístico intervém como pressuposto. É nesse sentido que Orlandi (1986) introduz uma distinção entre marcas e propriedades do discurso. Enquanto as marcas dizem respeito à organização interna do discurso, as propriedades têm a ver com a totalidade do discurso e sua exterioridade; a sua relação com as condições de produção. “Ao analisarmos um funcionamento discursivo não nos basta, então, determinar as suas marcas formais, é necessário remetê-las às propriedades” (Orlandi, 1986, p. 121).

Esse conjunto de considerações conduz-nos à teoria do discurso, que vai produzir, o corpo teórico para que a AD possa se instaurar e operar sobre esse objeto heterogêneo que é o próprio discurso. Ao considerar a materialidade discursiva como objeto próprio, está-se em condições de compreender como o material de linguagem produz sentidos. É assim que a AD se estabelece entre o materialismo histórico e a lingüística, definindo-se como uma teoria materialista dos processos discursivos. (Pêcheux, 1995, p. 134). E o objeto teórico da AD o discurso passa a ser o lugar em que se pode observar essa relação entre a língua e ideologia, compreendendo como a língua produz sentidos por /para os sujeitos.

## 2.1 Formação Discursiva e Formação Ideológica

O termo formação discursiva (doravante FD) aparece em 1969 com a “Arqueologia do Saber”, exterior ao domínio da AD, nos trabalhos de Michel Foucault, dentro da vasta e fecunda interrogação sobre as condições históricas e discursivas nas quais se constituem os sistemas do saber.

A grande questão para Foucault, nessa obra, é como descrever relações entre enunciados que se agrupam provisoriamente formando “grandes famílias” designadas como “a medicina”, “a gramática” ou “a economia política”, por exemplo. O autor usa a palavra arqueologia, descrevendo-a como perigosa, uma vez que parece evocar rastros caídos fora do tempo e petrificados em seu mutismo. Daí sua preocupação em como descrever discursos, buscar sua unidade dentro das histórias das idéias, do pensamento, das ciências ou dos conhecimentos. Questiona: “*Será que não passam de um reagrupamento retrospectivo pelo qual as ciências contemporâneas se iludem sobre seu passado? Encobrem outras unidades? E a que espécie de laços reconhecer validamente entre todos esses enunciados que formam, de um modo, ao mesmo tempo familiar e insistente, uma massa enigmática?*” (Foucault, 2004, p.36).

Foucault apresenta quatro hipóteses de descrição desse agrupamento: a partir de um domínio fechado de objetos, de um tipo normativo de enunciação, de uma organização de conceitos e de um quadro temático. Percebe que entre as relações de enunciados há séries lacunares e emaranhados, desvios, jogos de diferença, de desvios, etc. Conclui que em lugar de “reconstituir *cadeias de inferência* (como se faz freqüentemente na história das ciências ou da filosofia), em lugar de estabelecer *quadros de diferenças* (como fazem os linguistas), descreveria *sistemas de dispersão*”. Foucault propõe que se trabalhe justamente sobre a *dispersão*, buscando aí uma regularidade e descrevendo sistemas de dispersão. Elabora assim a noção de *Formação Discursiva*.

*No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva* (FOUCAULT, 2004, p. 43).

Pode-se dizer que, para Foucault, *regularidade* é o termo básico para se definir formação discursiva, obtida através de *regras de formação* que são as “condições de existência (mas

também de coexistência, de manutenção e de desaparecimento)” a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidades de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação permitem, dessa forma, a determinação dos elementos que compõem o discurso e, conseqüentemente, determinam como uma formação discursiva é regida pelo princípio da dispersão e da repartição.

Para Foucault, um enunciado pertence a uma FD, assim como uma frase pertence ao texto. Dessa forma, a regularidade dos enunciados é definida pela FD e um conjunto de enunciados apoiados numa mesma FD constitui o que o autor chamou de discurso.

Para Foucault, as diversas modalidades de enunciados manifestam sua dispersão em lugar de remeterem à síntese ou à função unificante de um sujeito.

*O discurso assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão e sua descontinuidade em relação a si mesmo. (FOUCAULT, 2004, p.61-62).*

Desse modo, Foucault (op.cit) concebe o discurso como sendo constituído pela *dispersão* e a FD como sendo um sistema enunciativo geral, ao qual estão submetidas regras de formação. A partir dessa rede de formulações - enunciados, sistema de dispersão, regras de formação, FD e discurso, Foucault entende por prática discursiva:

*Um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de exercício da função enunciativa. (FOUCAULT, 2004, p. 136).*

Pêcheux e Fuchs (1975) retomam a noção de FD proposta por Foucault, mas a fim de implantá-la no quadro epistemológico da AD; o fazem a partir do conceito de formação ideológica (doravante FI), que, segundo os autores, é o elemento susceptível de intervir como uma força confrontada a outras forças na conjuntura ideológica característica de uma formação social, conforme ilustramos a seguir.

*Falaremos de uma **formação ideológica** para caracterizar um elemento (este aspecto da luta nos aparelhos) susceptível de intervir como uma força em confronto com outras forças na conjuntura ideológica, característica de uma formação social em dado momento; desse modo, cada formação ideológica constitui um conjunto complexo de atitudes e representações que não são nem ‘individuais’ nem ‘universais’ mas se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classes em conflito umas com as outras (PÊCHEUX E FUCHS, 1975, p. 166).*

Nesse quadro epistemológico, a partir de uma concepção marxista, a *espécie* discursiva na AD passa a pertencer ao *gênero* ideológico “como um dos aspectos materiais do que chamamos de materialidade ideológica”, ou seja, “as FI comportam *necessariamente*, como um de seus componentes, uma ou várias *formações discursivas* interligadas que determinam o que pode e deve ser dito”. É justamente por essa relação necessária à formação ideológica que a FD é reformulada:

*Chamaremos então formação discursiva aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada, numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sobre a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa etc). (PÊCHEUX, 1997 b, p. 160).*

Ao lado dessa determinação do que *pode e deve ser dito*, proposta por Pêcheux e Fuchs, Courtine, ao produzir uma reeleitura da noção, acrescenta o que *não pode e não deve ser dito* (Courtine, 1981, p. 49). Numa FD, funcionariam, então, dois princípios: o de aceitabilidade e o da exclusão (esse aspecto será retomado mais adiante).

Retomando Althusser em “Aparelhos Ideológicos do Estado”, Pêcheux e Fuchs (1975, p. 167) afirmam que “a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos”, ou seja, os indivíduos são interpelados em sujeitos falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas *formações discursivas* que representam, “na linguagem”, as formações ideológicas que lhe são correspondentes. Isso equivale, para os autores, a afirmar que as palavras, expressões proposições, etc., recebem seus sentidos da formação discursiva na qual são produzidas.

Essa questão adquire importância capital para a nossa pesquisa, na medida em que ao nos ocuparmos da Formação Discursiva Judaica, no próximo capítulo buscaremos investigar como determinadas práticas histórico-religiosas são distinguidas de formas heterogêneas, ainda que no interior de uma mesma FD.

Por outro lado, uma mesma seqüência discursiva inserida em diferentes FD produzirá sentidos diversos. Tal fato explica-se porque o sentido se constitui a partir de um sistema de relações (de substituição, paráfrases, sinônimas, etc.) que as diferentes expressões mantêm entre si, no interior de cada FD, que, por sua vez, está determinada pela FI de que provém. “Esses são os traços que presidem aos *processos discursivos* e podem ser chamados de relações de parafraseamento interiores à *matriz de sentido* de uma FD”. (Pêcheux e Fuchs, 1975, p. 169).

A crença em um Deus único, embora acreditando-se na existência de outros, refere-se ao conceito de monolatria, prática comum na Antigüidade. A crença em um Deus único, não sendo, portanto, os outros cultuados, sendo considerados falsos, refere-se a uma outra FD ao Monoteísmo. No nosso trabalho, diz respeito à ressignificação formulada pelos hebreus quanto ao conceito de divindade.

A partir daí afirmam os autores que uma palavra, uma expressão ou proposição não tem *um sentido* que lhe seria “próprio” vinculado à sua literalidade. “O sentido de uma seqüência só é materialmente concebível na medida em que se reconhece esta seqüência como pertencente necessariamente a esta ou àquela formação discursiva” (Ibidem, p. 169).

A FD torna-se o lugar específico da constituição dos sentidos e da identificação do sujeito, já que ela é a manifestação, no discurso, da materialidade ideológica. A noção de FD representa, na AD, um lugar de articulação entre ideologia e discurso. A AD opera com a noção de FD enquanto componente da FI com a finalidade de apreender o funcionamento da ideologia na constituição do discurso.

Essa questão também afeta, de modo marcante, o objeto de nosso estudo, a FD judaica – uma vez que por ser construtivamente heterogênea, esta FD comporta em seu interior, domínios de saberes contraditórios que podem ser representados por diferentes posições sujeito.

Essa noção de FD, na teoria discursiva, é atravessada por três momentos: num primeiro momento, em 1969, quando se falava em análise automática do discurso, a FD era vista como um conjunto de regras de formação homogênea. Por isso, falava-se em diferentes FD, separadas umas das outras, sem nenhum elo de ligação entre elas. Era uma FD homogênea. Num segundo momento, a partir de 1975, passa-se a falar em num complexo de FD em que uma é dominante e mantém relações com as outras. Com Courtine, 1981, inaugura-se um novo momento na noção de FD. Não se trata mais de um complexo de FD com dominante, mas de uma FD heterogênea, onde há lugar para o diferente, para o contraditório. São diferentes posições-sujeito no interior de uma mesma FD bem heterogênea. Cabe destacar que as fronteiras desta FD são fundamentalmente instáveis, não tendo um limite traçado definitivamente e admitindo deslocamentos.

### 2.1.1 A heterogeneidade de uma formação discursiva

O que constitui o interesse da heterogeneidade discursiva, feita de migalhas e de fragmentos, é que se determinam as condições concretas de existência das contradições e através das quais se produz a história, baixo a repetição das memórias “estratégicas”. Esta determinação implica também construir os meios de análises lingüísticas e discursivas da língua e supõe uma reflexão sobre o que atua sobre e baixo a gramática, no lado discursivo da língua. Não é uma questão, então, de re-inventar o mito anti-lingüístico da palavra – livre bela selvagem que escapa às “regras”. (PÊCHEUX, apud Courtine, 1981, p. 62)<sup>70</sup>

Ora é nesse período da AD que a noção de formação discursiva evidencia-se fundamental quanto à mudança de concepção do processo discursivo. Há um deslocamento teórico para novas construções a respeito do primado teórico do *outro* sobre o *mesmo*. Questiona-se, nessa segunda fase, a máquina discursiva – estrutural (AD-1) de unidades justapostas, onde a existência do outro estava subordinada ao primado do mesmo como uma diferença entre mesmos, (unidade fechada e idêntica a si mesma). Assim, o procedimento de justaposição contratada é abandonado para passar a enfatizar a análise da “alteridade” no “mesmo”. Na medida em que o dispositivo da AD estava em relação paradoxal com seu “exterior” a FD não pode ser mais considerada como um espaço estrutural fechado sobre si mesmo, pois esta é invadida constantemente com elementos que vem de fora.

É, nessa fase, introduzida na AD a noção de interdiscurso para designar “o exterior específico” de uma FD constitutivamente composto por elementos que vêm de fora – isto é de outras FD – e esses elementos fornecem-lhes suas evidências fundamentais (Pêcheux, 1997 b, p. 162). O *pré-construído* – elemento constitutivo do interdiscurso – é o constructo teórico através do qual a FD, concebida como um domínio de saber fechado, se relaciona com seu exterior.

Começa-se, a partir daí, a fragmentar a idéia de formação discursiva fechada, estrutural, com fronteiras definidas. E na medida em que se introduz entrelaçamentos desiguais com fronteiras indefinidas, torna-se necessário descobrir os pontos de confronto polêmico nas fronteiras internas da FD “zonas atravessadas por uma série de efeitos discursivos, tematizados como efeito de ambigüidade ideológica, de divisão de resposta pronta e de réplica estratégica”. (Pêcheux, 1997 a, p. 314).

---

<sup>70</sup> Conforme referido no texto O estranho espelho da Análise de Discurso

O primado da alteridade leva à crise máxima na segunda fase e exclui definitivamente o procedimento de análise por etapas prefixadas, a ponto de tornar-se impossível determinar as fronteiras de uma FD, ou seja, determinar de que FDs ela é engendrada.

É importante aqui ressaltar que Pêcheux, nessa fase, considera a insistência da alteridade na identidade discursiva como o ponto estratégico que coloca em causa o fechamento dessa identidade estrutural e talvez o da própria formação discursiva (Ibidem, p. 315).

Enfatiza o autor que a interação entre análise lingüística, por um lado, e análise discursiva (combinando o eixo horizontal e vertical) supõe a “incessante reinscrição dos traços dessas análises parciais no próprio interior do campo discursivo, analisado enquanto corpus”, provocando uma *reconfiguração* deste campo, aberto a novas análises e produzindo uma sucessão de interpretações do campo analisado. Assim passa a ser fundamental, na análise o primado da alteridade: *que lugar o ‘mesmo’ deve necessariamente guardar no interior de tal processo de análise?* (Pêcheux, 1997 a, p. 315).

A nova proposta em AD considerando o primado do *outro* sobre o *mesmo* no processo discursivo leva a um novo procedimento de análise, onde aí se efetua uma alternância de momentos de análise lingüística com momentos de análise discursiva. Assim, passa a ser fundamental, na análise, “*a incessante desestabilização discursiva do ‘corpo’ das regras sintáticas e das formas ‘evidentes’ de seqüencialidade; ela supõe a reinscrição... acarretando uma reconfiguração deste campo... produzindo uma sucessão de interpretações*” (Ibidem, p. 316). Quanto ao papel estruturante do discurso *outro*, face à questão da heterogeneidade enunciativa, Pêcheux (1997-a) questiona se seria de fato: a) como discurso de um *outro* posto em cena pelo enunciador ou discurso do enunciador colocando o *outro* em cena; b) como interdiscursividade que desestabiliza o lugar onde o “ego - eu” instala-se no dizer, onde a estratégia de seu discurso foge mesmo ao seu controle. (Pêcheux, 1997-a, p. 316-317).

Essa etapa da AD é fortemente marcada pelos trabalhos de J. Authier (1990, 1989) ou de unidade e dispersão do texto e sujeito (cf., E. Orlandi, 1998). Em seus estudos sobre heterogeneidade, J. Authier aproximando-se da AD apóia-se nos trabalhos que tomam o discurso como produto de interdiscurso ou da problemática bakhtiniana: “as palavras são, sempre inevitavelmente, as palavras dos outros” (Bakhtin; 2002) e de outro lado, apoia-se na abordagem

do sujeito em sua relação com a linguagem na psicanálise. “Sempre sob as palavras, ‘outras palavras’ são ditas”. (Freud e Lacan).

Essa autora distingue dois tipos de heterogeneidade: a *heterogeneidade mostrada*, que indica a presença do *outro* na seqüência do discurso (direto, indireto, itálicos, ironia, por exemplo) e a *heterogeneidade constitutiva*, que consiste em uma “modalidade do outro do discurso” – a do processo real de constituição do discurso onde estão em jogo o interdiscurso e o inconsciente (cf. Authier, J. 1990, p.26). Essa distinção permite analisar os traços do interdiscurso no intradiscurso, ou seja, no fio da cadeia discursiva. Para a autora, as formas de heterogeneidade mostrada são formas lingüísticas de representação de diferentes modos de negociação do sujeito falante com a heterogeneidade constitutiva.

Cada tipo de heterogeneidade pertence a uma ordem diferente de realidade. No primeiro tipo estuda-se a representação que o locutor da (e dá-se) de sua enunciação. No segundo tipo, trata-se da alteridade enquanto condição de existência do discurso. Essa concepção de discurso, atravessada pelo inconsciente na teoria lacaniana de Freud, segundo Authier, produz uma fala fundamentalmente heterogênea e um sujeito dividido. Tal abordagem apresenta o sujeito não como uma entidade homogênea exterior a linguagem, mas descentrado, fragmentado. O centro não existe, é uma ilusão necessária que é tomada como objeto das ciências do homem, que ignoram seu caráter imaginário. (Authier, 1990, p. 28).

Cabe destacar que não há uma correspondência entre ambas as heterogeneidades; uma é por definição, não localizável, não representável no discurso, enquanto a outra consiste numa representação ilusória, mas necessária – do um – “*sujeito, discurso – que se delimita na pluralidade dos outros, e ao mesmo tempo afirma a figura do enunciador como exterior ao seu discurso*” (Authier, 1990, p. 32). Salienta a autora que essas duas ordens da realidade são irreduzíveis, porém articuláveis e até mesmo, necessariamente solidárias.

A heterogeneidade mostrada, em sua forma marcada, é da ordem da enunciação fazendo-se visível na materialidade lingüística, enquanto a modalidade não marcada, constitutiva é da ordem do discurso, não sendo provida de visibilidade. Nesse caso, ela pode ser tangenciada entre os saberes da FD envolvidas. Em nosso corpus, examinaremos as duas.

Em “*Définitions d’orientations théoriques et construction de procédures em Analyse du Discours*”, Courtine redefine a noção de FD, dizendo que “*uma FD não é só um discurso para*

*todos, não é também a cada um seu discurso, mas deve ser pensada como dois (ou mais) discursos em um só*” (Courtine, 1982, p. 245).

A partir daí sustenta Courtine que uma FD é uma “unidade dividida”, uma heterogeneidade em relação a si mesma. Segundo ele, é no interdiscurso (enquanto articulação contraditória da FD com as formações ideológicas) que se constitui o domínio do saber próprio das formações discursivas. O domínio do saber funciona como um princípio de *aceitabilidade* discursiva em relação a um conjunto de formulações determinando “aquilo que pode e deve ser dito”, ao mesmo tempo em que um princípio de *exclusão* determina “aquilo que não pode e não deve ser dito” (Courtine, 1981, p. 49).

Dessa forma afirma que o interdiscurso realiza o fechamento de uma FD, delimitando seu interior (conjunto de elementos, a saber) e seu exterior (conjunto de elementos que não pertencem ao saber da FD). Esse fechamento é fundamentalmente instável, pois não consiste em estabelecer um fechamento permanente, mas sim uma inscrição entre diversas FD “como uma fronteira que se desloca, em função dos embates da luta ideológica e das transformações da conjuntura histórica de uma formação social dada” (Courtine, 1981, p.35 e 49).

O interdiscurso está, portanto, em constante processo de reconfiguração, através do qual o saber de uma FD é conduzido, em função das posições ideológicas que esta FD representa numa conjuntura determinada: a de incorporar elementos pré-construídos produzidos no exterior dela mesma, imprimindo-lhes uma redefinição, e também, suscitando-lhes seus próprios elementos, seja sob a forma de repetição, do esquecimento ou mesmo da denegação. O interdiscurso de uma FD é constitutivamente contraditório enquanto instância de “*formação, repetição e transformação dos elementos do saber dessa FD, pode ser entendido como o que regula o deslocamento de suas fronteiras*” (Courtine, 1981, p. 49). Como resultado, a FD não pode mais ser considerada homogênea, podendo haver embates de saberes, oposição, gerando uma contradição interna. Há, portanto, um deslocamento de uma concepção fechada como mencionado anteriormente, para uma concepção de FD aberta, permeável, capaz de receber outros saberes, até mesmo antagônicos vindos do interdiscurso. É o interdiscurso que determina o efeito de encadeamento do pré-construído. É o já-dito, o interdito do discurso, isto é, a ausência, a falta, a lembrança, o esquecimento, a incompletude.

É a partir desta noção, apresentada por Courtine, sobre a FD, como sendo heterogênea e com fronteiras instáveis, que esta será considerada no processo de identificação do indivíduo com o sujeito do saber de uma FD, como um espaço para as contradições, para as diferentes posições sujeito e para os diferentes efeitos de sentido.

### 2.1.2 As posições-sujeito vistas sob o ângulo da heterogeneidade

A noção de sujeito em AD é concebida desde suas primeiras formulações sobre a Teoria da Análise do Discurso por uma distinção essencial entre indivíduo e sujeito. Segundo Pêcheux: “Os elementos A e B designam algo diferente da presença física de organismos humanos individuais” (Gadet e Hak, 1997, p. 82).

Conforme já vimos, essa distinção conceitual entre indivíduo e sujeito trazida para AD é marcada pelas teorias de dois autores: Foucault e Althusser. O primeiro enfatiza a relação determinada do sujeito com regimes enunciativos e o segundo marca a relação determinada do sujeito com determinações ideológicas. Do cruzamento dessas duas teorias chega-se ao sujeito submetido “à língua e à história”, que é uma questão fundamental na AD. Segundo Orlandi (2002) essa relação entre história e língua é essencial na produção de sentidos. Acrescenta a autora: “Na AD não é vigente a noção psicológica de sujeito empiricamente coincidente consigo mesmo”.

*Ele é sujeito à língua e à história, pois para se constituir, para (se) produzir sentidos ele é afetado por elas. Ele é assim determinado, pois se não sofrer os efeitos do simbólico, ou seja, se ele não se submeter à língua e à história, ele não se constitui, ele não fala, ele não produz sentidos. (ORLANDI, 2002, p. 49)*

Encontra-se em Foucault que o enunciado tem com o sujeito uma relação determinada, pois para esse autor, descrever uma formulação enquanto enunciado “não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse, mas determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser sujeito”. O sujeito na perspectiva de Foucault não se reduz a uma entidade empírica, nem a uma entidade psicológica. É, antes de tudo, caracterizado como uma *posição*. O sujeito de um enunciado, diz o autor, é “uma função vazia podendo ser exercida por indivíduos, até certos pontos, indiferentes”, assim como “um único e mesmo indivíduo pode ocupar alternadamente diferentes posições”. (Foucault, 2004, p. 107).

Ainda segundo o autor, o sujeito não pode ser confundido com as marcas formais de primeira pessoa, nem com o autor, já que enunciados sem estas marcas também possuem sujeito, pois um texto produzido por um único autor pode apresentar vários sujeitos. O sujeito também “não é causa, origem, ou ponto de partida da articulação de uma frase, nem intenção significativa que, ordena as palavras, nem um núcleo constante, imóvel de operações manifestas num discurso”. Foucault conclui que o sujeito é “um lugar determinado e vazio que pode ser ocupado por indivíduos diferentes”, um lugar que “varia” no decorrer do texto, de acordo com posições que ocupa (Ibidem, p. 107-108).

Essa noção de sujeito como posição é retomada por Pêcheux quando ele define o discurso como “*um efeito de sentidos entre os pontos A e B*”. A noção de discurso desloca-se do modo como o esquema elementar de comunicação dispõe seus elementos, definindo o que é mensagem. O termo discurso introduz a não linearidade do dizer, não há uma separação estanque entre receptor e emissor; “não se trata necessariamente de uma transmissão de informação entre A e B, mas de modo mais geral, de *um efeito de sentido* entre os pontos A e B (Pêcheux, 1969, p. 82). O autor acrescenta que esses pontos não se referem a indivíduos, mas “*designam lugares determinados na estrutura de uma formação social*”. Cada lugar é representado no discurso, isto é, presente, mas transformado como “posição” (Pêcheux, 1969 p. 82). Assim, desde o início, na AD, a posição-sujeito é uma representação de um lugar no discurso.

Em Althusser (1985, p. 93) a noção de sujeito esta fundamentalmente apoiada em duas teses simultâneas:

1. Só há prática, através de e sob uma ideologia.
2. Só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito.

A diferença entre indivíduo e sujeito está justamente marcada na relação com as ideologias, pois é a ideologia que faz com que um indivíduo se torne um sujeito. Althusser afirma que “toda ideologia interpela os indivíduos concretos enquanto sujeitos concretos através do funcionamento da categoria de sujeito”. Acrescenta que a ideologia “*age*” ou “*funciona*” de tal forma que ela “*recruta*” sujeitos dentre os indivíduos, ou “*transforma*” os indivíduos em sujeitos (ela os transforma a todos) através da *interpelação*. (Althusser, 1985, p. 96).

As funções características da ideologia são primeiramente de evidência, ou seja, de *reconhecimento* ideológico (evidência de que somos “sujeitos livres”, de “transparência” da

linguagem, etc.), sendo o *desconhecimento* a sua função inversa. Através dessa relação dialética, o indivíduo se reconhece como sujeito ao ser interpelado pela ideologia, mas desconhece o mecanismo da interpelação, se considerando fora dela. Dessa forma, afirma Althusser: “*é um dos efeitos da ideologia a negação prática do caráter ideológico da ideologia, pela ideologia: a ideologia nunca diz eu sou ideológico*”. (Ibidem, p. 97).

A tese da interpelação do sujeito à ideologia é retomada por Pêcheux e Fuchs que interpretam a *interpelação* como “assujeitamento do sujeito ideológico”, que consiste no fato de que “*cada um seja conduzido, sem se dar conta, e tendo a impressão de estar exercendo sua livre vontade, a ocupar o seu lugar*” (Pêcheux e Fuchs, 1975, p. 165-166).

Segundo Pêcheux, é através da “identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, com a qual ele é constituído como sujeito) que a *interpelação* se exerce e transforma o indivíduo em sujeito de seu discurso” (1997 b, p. 163). E para que a interpelação se realize, afirma o autor que “*o recalque inconsciente e o assujeitamento ideológico* estão materialmente ligados, sem estar confundidos, no interior do que se poderia designar *como processo do Significante na interpelação e na identificação*, processo pelo qual chamamos as condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção”. (Ibidem, p. 133-134)

Dessa relação entre interpelação e inconsciente, afirma Indursky que “o sujeito da Análise do Discurso é duplamente afetado: em seu funcionamento psíquico, pelo inconsciente, e em seu funcionamento social, pela ideologia”. Sua *interpelação em sujeito* relaciona-se com o imaginário e sua *estruturação como sujeito* faz-se através de sua relação com o simbólico. E acrescenta a autora que “*essas duas regiões tão diferentes em sua essência – sujeito social dotado de inconsciente – manifestam-se conjuntamente na constituição do sujeito do discurso: é interpelado, mas se acredita livre; é dotado de inconsciente, mas se percebe plenamente consciente*”. (Indursky, 1997, p. 33).

Nesse processo funcionam dois esquecimentos, chamados de número 1 e número 2. O esquecimento número 1, cuja zona é inacessível ao sujeito por ser de natureza inconsciente, resulta do modo como somos afetados pela ideologia, ou seja, refere-se aos processos de constituição do sujeito e de seu dizer. Já o esquecimento número 2 atua quando o sujeito se reconhece como a fonte de seus sentidos, sujeito de seu próprio discurso. Esse “esquecimento”

produz em nós a impressão da realidade do pensamento. “*Essa impressão que é denominada ilusão referencial nos faz acreditar que há uma relação direta entre o pensamento, a linguagem e o mundo*”. (Orlandi, 2002, p. 35). O esquecimento número 2, assim, é a zona dos processos de enunciação e caracteriza-se por um processo do tipo pré-consciente/consciente (Pêcheux e Fuchs, 1975, p. 177).

Esses esquecimentos geram múltiplos efeitos entre eles: *o efeito de sujeito* e *o efeito de responsabilidade*. O efeito sujeito é a ilusão de que o sujeito é sua própria origem, e origem do que ele diz, esquecendo-se do processo de que o constitui como sujeito. Esse “sempre já sujeito” se dá pelo EGO (imaginário no sujeito), que não reconhece sua subordinação, seu assujeitamento ao Outro ou ao Sujeito, “já que essa subordinação-assujeitamento se realiza precisamente sob a *forma da autonomia*”. É um “processo natural e sócio-histórico pelo qual se constitui-reproduz o efeito-sujeito como *interior sem exterior, e isso pela determinação do real (exterior) e especificamente do interdiscurso como real (exterior)*” (Pêcheux, 1997 b, p.163). É a ilusão da autonomia que faz com que o sujeito se acredite “em total consciência e em total liberdade” e assim responsável como autor de seus atos.

Assim, dentro dos domínios histórico-discursivos em que nos situamos, essa condição poderia se elucidar através do militante ortodoxo da Yeshivá, que prega ortodoxia judaica, em virtude de ter sido nascido e sido criado em ambiente religioso-ortodoxo, sem ter clareza de que a posição que assume e as práticas litúrgicas que realiza são nada menos do que determinações histórico-ideológicas que o falam, antes mesmo que ele venha a concretizá-las.

Na AD, portanto, o sujeito não é visto como fonte e origem de seu dizer, mas como sendo constituído pela FD que o interpela, resgatando no seu dizer o já dito no interdiscurso. O sujeito é, portanto, desde sempre determinado, interpelado, constituído pela ideologia. Essa tese na AD foi formulada por Pêcheux e chamada de “*teoria (não subjetiva) da subjetividade*”. (Pêcheux, 1997 b, p. 131).

Com isso podemos compreender melhor o funcionamento da *forma sujeito*; sujeito esse que, além de constituir-se pelo esquecimento, se constitui pela identificação com a FD que o domina, ou seja, na FD em que ele é constituído sujeito. Retomando as palavras de Pêcheux temos: “a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se realiza pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina”. (Pêcheux, 1997 b, p. 214).

Pêcheux (1997) afirma que a interpelação supõe necessariamente um *desdobramento* constitutivo de sujeito do discurso, de forma que *um dos termos* representa o “locutor” ou “*sujeito da enunciação*”, o sujeito que “toma posição” com total conhecimento de causa, total responsabilidade, total liberdade etc. O outro termo representa “o *sujeito universal*, ou sujeito da ciência e que poderíamos dizer que é o sujeito do saber da FD” (Ibidem p. 214).

A relação do sujeito da enunciação com o sujeito universal da FD se dá pela *forma – sujeito*. Ou como dito por Zandwais (2003)

*As modalidades que relacionam os diferentes processos pelos quais passam as relações de identificação dos indivíduos com o sujeito Universal ( as ideologias ) não são evidentes, nem diretamente apreensíveis, enquanto forma de apropriação/reprodução /transformação de efeitos pré- construídos que dominam os sentidos do seu dizer, representam portanto diferentes modalidades de “captura” do sujeito em seu processo de assunção de uma identidade. (ZANDWAIS, 2003, p. 4)*

É uma relação que pode representar diferentes modalidades dentre as quais Pêcheux cita como “evidentes” o *recobrimento* e a *contra-identificação*. O recobrimento é a identificação do sujeito enunciator com o sujeito universal da FD, caracterizando o *bom sujeito*, isto é, o sujeito plenamente identificado com a forma-sujeito. A “tomada de posição” do sujeito se realiza sob a forma de “livremente consentido”. A contra-identificação ocorre quando o *sujeito da enunciação* “se volta” contra o *sujeito universal* por meio de uma tomada de *posição* que consiste em uma *separação* (distanciamento, contestação, questionamento, revolta...) com respeito ao que o “sujeito universal” lhe “dá a pensar”, caracterizando assim o *mau sujeito*. (Pêcheux, 1997 b, p. 215).

Isto significa que diferentes sujeitos, relacionando-se com a mesma forma-sujeito de uma FD, podem ter diferentes posições-sujeito, o que pode gerar uma contradição interna, gerando por sua vez, diferentes efeitos-sujeito na mesma FD. Ou como dito por Indursky: *A unicidade e a homogeneidade do sujeito ficam fortemente relativizadas, pois se abre espaço para o trabalho na e sobre a forma-sujeito.* (Indursky, 2000, p. 75).

Retomando essas reflexões sobre o sujeito ao modo de Pêcheux, a partir de uma leitura crítica, Courtine (1981, p. 43) chama o sujeito universal de sujeito do saber e afirma que a posição-sujeito provém da relação do sujeito enunciator com o sujeito do saber de uma FD, o que ele chama de “*domínio da forma-sujeito o domínio de descrição da produção do sujeito como efeito no discurso. Isso conduz a descrever o conjunto de diferentes posições sujeito numa FD*

*como modalidades particulares de identificação do sujeito da enunciação com o sujeito do saber, com os efeitos discursivos específicos que aí estão relacionados”* (Courtine, 1982, p. 252).

Courtine reafirma Foucault ao apontar o enunciado [E] como elemento do saber próprio a uma FD, ao mesmo tempo em que atribui ao enunciado um outro estatuto. Para Courtine, *o enunciado consiste em um esquema geral que governa a repetibilidade no interior de uma rede de formulações*. O autor entende por *rede de formulações* o conjunto *estratificado (não sintagmatizado) de formulações* que consiste das formulações (reformulações) possíveis de [E]. (Courtine, 1981, p. 49-50). Portanto, o que chama de “desniveação” ou “estratificação” das formulações remete à dimensão vertical, a partir da qual são tomadas as reformulações, reformuladas, deslinearizadas, etc.

As formulações, porém, podem ser similares, também contraditórias, como no caso de duas formulações produzidas a partir de posições sujeito distintas no interior de uma mesma FD. Uma vez que as formulações podem ser produzidas simultaneamente dentro de diferentes FD, a relação entre enunciado e as formulações que o reformulam ultrapassa o limite da FD. Daí Courtine designar de *enunciado dividido* as diferentes reformulações de um enunciado, conforme a FD em que se produza um determinado domínio de saber que pode ser reformulado, reinscrito em outra FD, fragmentado, desnivelado, etc.

Trata-se, na visão de Courtine, de *uma dimensão vertical e interdiscursiva*, da rede de formulações capaz de reformular o enunciado não apenas no intradiscorso, numa relação horizontal, mas também numa relação vertical, no nível do interdiscorso, onde os objetos se formam como *pré-construídos*. Os enunciados articulam-se entre si no interior dessa rede, estabelecendo a referência dos elementos do saber de uma FD. As formações discursivas podem estabelecer entre si tanto relações de aliança como de antagonismo, por isso as formulações que nelas são produzidas e que reformulam os enunciados – formando sua rede de formulações – também podem ter entre si tipos de relações diferentes.

Courtine, ao conceber o enunciado dividido P {X / Y} como elemento de saber, afirma que este pode ser considerado como uma expressão que remete ao sujeito universal (SU) de uma FD. Os elementos X e Y manifestam a relação entre dois sujeitos de saber antagônicos, donde PX remete ao um sujeito universal SU<sub>1</sub> e PY remete a um sujeito universal SU<sub>2</sub>, de tal forma que uma posição sujeito se constitui em um domínio dividido pela contradição.

Essa concepção desintagmatizada, ou seja, interdiscursiva, desnivelada, é considerada essencialmente discursiva. Na AD é designada como *enunciado discursivo* [E], diferenciando-se, pois, da concepção lingüística de enunciado, o que nos permite dizer que a *ordem do discursivo* representa dois aspectos complementares: “*por um lado o discursivo representa no interior do funcionamento da língua, efeitos da luta ideológica e, por outro, o discursivo manifesta a existência da materialidade lingüística no interior da ideologia*” (Courtine, 1982, p. 257).

Esses enunciados divididos instauram diferentes posições de sujeito que evidenciam diferentes formas de se relacionar com a ideologia e uma concepção teórica de um sujeito fragmentado entre as diferentes posições que sua interpelação lhe permite. Segundo Indursky, *uma forma sujeito fragmentada abre espaço não só para o saberes de natureza semelhante, equivalente, isto é, para o parafrástico e o homogêneo, mas também cede lugar para os sentidos diferentes, divergentes, contraditórios, ou seja, para o polissêmico e heterogêneo.* (Indursky, 2000, p. 76).

Em AD o sujeito é caracterizado por uma posição contraditória, marcada pela incompletude e pela diversidade, marcada pelo desejo de ser inteiro. E por ser duplamente afetado: pela ideologia e inconscientemente, é conduzida fatalmente a dispersão, heterogeneidade e divisibilidade. Nesse sentido, pode se afirmar que o sujeito em AD não é totalmente livre, nem totalmente assujeitado, movendo-se entre o espaço discursivo de um e de outro, entre a incompletude e o desejo de ser.

### **2.1.3 O Sentido**

M. Pêcheux trata a significação, pensando a relação da língua de um lado com a *lalangue* (o inconsciente) e, de outro, com o interdiscurso (a ideologia). Segundo Pêcheux, inconsciente e ideologia estão materialmente ligados. O sentido, assim como o sujeito, constitui-se pela interpelação ideológica, ou seja, a ideologia é a condição para a constituição do sujeito e do sentido.

A evidência do sujeito – a de que somos sempre sujeitos – apaga o fato de que o indivíduo é interpelado (assujeitado), assim como a evidência de sentido – esconde seu caráter material, a historicidade de sua construção, ou como afirma Pêcheux: “É a ideologia que fornece as

evidências que mascaram assim, ‘sob a transparência da linguagem’ aquilo que chamaremos *o caráter material do sentido* das palavras do enunciado” (Pêcheux, 1997-b, p. 160).

Por isso rejeita-se em AD a noção de transparência, univocidade e universalidade do sentido bem como a existência de uma relação termo-a-termo entre pensamento linguagem e mundo, como se a relação entre palavras e coisas fosse uma relação natural, não lingüístico-histórica. Em AD:

*...o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição etc., não existe em si mesmo (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico, no qual são produzidas (isto é, reproduzidas). (PÊCHEUX, 1997 b, p. 160).*

Isso significa dizer que as palavras, expressões, etc. mudam de sentido “segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam” e “recebem seu sentido da formação discursiva na qual são produzidas” (Ibidem, p.160). Disso resulta que as palavras adquirem múltiplos sentidos ao serem produzidas em diferentes FD.

Pêcheux e Fuchs denominam *processo discursivo* ao processo de substituição e sinonímia de palavras ou expressões dentro de uma mesma FD, sem que por isso o sentido venha a ser outro. O processo discursivo faz com que surjam famílias parafrásticas que constituirão a *matriz de sentido*. Isto equivale dizer que é a partir da relação de paráfrase no interior do que chamamos “matriz de sentido” que constitui *o efeito de sentido* inerente à formação discursiva. (Pêcheux e Fuchs, 1975, p.169). Acrescentam os autores: *É este fato de toda seqüência pertencer necessariamente a esta ou aquela formação discursiva para que seja “dotada de sentido” (...) que o sujeito acredita ser a fonte de sentido, sob a forma da retomada pelo sujeito de um sentido universal preexistente.*

Como foi visto anteriormente, a FD não é isolada, ela está em relação com outras FD que constituem o seu interdiscurso. Também foi visto que a FD é o lugar da produção do sentido e que os sentidos mudam de uma FD para outra, de modo que o interdiscurso, lugar de constituição da FD, torna-se o lugar de todos os sentidos possíveis. Porém a própria FD “dissimula pela transparência de sentido que nela se constitui sua dependência com respeito ao *‘todo complexo com dominante’* isto é, ao interdiscurso”. (Pêcheux, 1997 b, p. 162). Ao mesmo tempo em que o interdiscurso é oculto aos olhos do sujeito, devido à determinação que a FD exerce, é no

interdiscurso que está a *fonte de sentido*, pois lá é o lugar da polissemia, da anterioridade histórica dos sentidos possíveis.

Em termos gerais, pode-se afirmar, juntamente com Orlandi, que a produção da linguagem se faz na articulação desses dois grandes processos: *o parafrástico e o polissêmico*. Isto é, de um lado, há um retorno constante a um dizer sedimentado – a paráfrase e, de outro, há no texto uma tensão que aponta para o rompimento. A polissemia é essa força na linguagem que desloca o mesmo, o garantido, o sedimentado. Esses dois processos em seu funcionamento simultâneo são igualmente atuantes e, determinantes, limitam-se mutuamente. Essa é a tensão básica do discurso, tensão entre o texto e o contexto histórico-social: o conflito entre o mesmo e o diferente (Orlandi, 1996, p. 27). E acrescenta a autora: “nesse jogo entre paráfrase e polissemia, entre o mesmo e o diferente que os sujeitos e os sentidos se movimentam, fazem seus percursos, (se) significam”. (Orlandi, 2002, p. 36)

Dáí não se manter a univocidade a transparência a universalidade de sentido em AD. A constante elisão do componente material e o efeito de aparente transparência criam a ilusão da “evidência da língua” que mascara a multiplicidade de sentidos.

Pêcheux (2002) ainda diz que:

*...todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro (...) Todo enunciado, toda seqüência de enunciados é, pois, lingüísticamente descritível como uma série (léxico-sintaticamente determinada) de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar a interpretação (PÊCHEUX, 2002, p. 53).*

Essa afirmação de Pêcheux vem ao encontro da concepção de que o sentido nunca é literal e sempre pode ser outro. Ele será estabelecido em consonância com as condições de produção, bem como com as condições sócio-históricas e ideológicas de quem (re) produz determinado sentido. São os pontos de deriva, presentes nas seqüências discursivas, que nos oferecem a multiplicidade de sentidos e, conseqüentemente, apontam para determinados efeitos de sentido.

Sobre os sentidos possíveis enfatiza Orlandi: “pensar o sentido em sua pluralidade é admitir que não existe um sentido literal em relação aos outros sentidos, e sim efeitos de sentido que se constituiriam no uso da linguagem”. A linguagem pensada enquanto interação tem como condição a incompletude e seu espaço é intervalar. “Não há um centro, que é o sentido literal, e

suas margens, que são os efeitos de sentido. Só há margens. Em determinadas condições de produção há a *dominância* de um deles que é a ilusão da existência desse centro”.

A autora ainda complementa que, por definição, todos os sentidos são possíveis e que o “literal” é um sentido dominante que se institucionaliza como produto da história como um efeito discursivo. (Orlandi, 1996, p. 144)

O sentido é pensado em AD como uma relação determinada do sujeito com a história. Determinação aqui não significa acrescentar nuances a um sentido já dado, e sim que o processo histórico social é constitutivo do sentido. (Orlandi, 1996, p. 27). É isso que leva a autora a afirmar que para a língua fazer sentido é preciso a história intervir, e com ela *o equívoco, a ambigüidade, a opacidade, a espessura material do significante*. (Orlandi, 2004, p.67).

Em sua obra “As formas do silêncio: no movimento dos sentidos”, Orlandi retoma a noção de sentido. Afirma que *compreender o que é efeito de sentidos é compreender que o sentido não está (alocado) em lugar nenhum, mas se produz nas relações: dos sujeitos, dos sentidos, e isso só é possível, já que sujeito e sentido se constituem mutuamente, pela sua inscrição no jogo das múltiplas formações discursivas* (Orlandi, 2002 b, p. 20)

Essa afirmação vem ratificar a idéia de que os processos de constituição do sujeito e do sentido estão intimamente relacionados, já que ambos necessitam da ideologia para se constituírem. A AD se apresenta como uma semântica discursiva e propõe uma análise não subjetiva dos efeitos de sentido. (Pêcheux e Fuchs, 1975, p. 169). Isso significa que embora a noção de sujeito seja fundamental na análise do sentido, já que sujeito e sentido se constituem juntos pela identificação com a FD, ela não é centralizada, pois o sujeito não é a fonte de sentido: busca-se em AD o processo que produz essa ilusão não se deixando cair na ilusão da individualidade nem da universalidade.

Novamente fazemos um parêntese aqui para enfatizar que esta questão vem ao encontro de nossas expectativas, em relação ao corpus que elaboramos e que passaremos a analisar no próximo capítulo, uma vez que, sendo a FD judaica bastante heterogênea, pressupomos que as leituras que os judeus fazem acerca dos saberes teológicos e filosóficos estruturantes da identidade judaica podem ser múltiplos, e evidenciar como os sentidos deslizam ou não têm uma espessura uniforme.

#### 2.1.4 Interdiscurso e Intradiscurso

A FD está inscrita no interior do interdiscurso, o qual regula o deslocamento de suas fronteiras. É, portanto, o conceito de interdiscurso aliado ao intradiscurso que passamos a discutir.

Pêcheux propõe chamar interdiscurso ao “todo complexo com dominante” das formações discursivas, o qual é submetido à lei de desigualdade-contradição-subordinação, caracterizando o complexo das formações ideológicas.

O autor afirma que o próprio de toda FD é dissimular, na transparência de sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso que determina essa FD como tal. Essa objetividade reside no fato de que “algo fala” (*ça parle*) sempre “antes, em outro lugar e independentemente”, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas. (Pêcheux, 1997 b, p. 162)

Dessa relação do interdiscurso com a FD resultam dois efeitos: *a articulação* e o *pré-construído*. A articulação *constitui o sujeito em sua relação com o sentido*, de modo que ele representa, no interdiscurso, aquilo que *determina a dominação* da forma-sujeito (Pêcheux, 1997 b, p. 164). A articulação se manifesta através do *discurso transverso*, que “atravessa e põe em conexão entre si os elementos construídos pelo *interdiscurso enquanto pré-construído*”, que fornece, por assim dizer, “a matéria-prima na qual o sujeito se constitui como ‘sujeito falante’ com a formação discursiva que o assujeita”. (Pêcheux, 1997 b, p. 167). O *pré-construído* corresponde ao “sempre-já-ai” da interpelação ideológica que fornece – impõe a realidade de seu sentido sob a forma da *universalidade*. (Ibidem, p. 164)

A noção de pré-construído cunhada por Henry (1992), enquanto algo que fala, independente, e em outro lugar é apontada por Pêcheux (1997, p. 99) como “um dos pontos fundamentais da articulação da Teoria dos Discursos com a Lingüística”. A característica essencial do pré-construído enquanto elemento de separação entre *pensamento* e *objeto de pensamento*, tomada da lógica fregeana é delimitada por Pêcheux como uma “relação dissimétrica por discrepância entre dois domínios de pensamento”. A partir daí a “ilusão” de que fala Frege é formulada por Pêcheux como efeito discursivo ligado ao encaixe sintático e não como o puro e simples efeito que constitui uma “imperfeição da linguagem”, já que para este, a literalidade não é constitutiva dos sentidos (Ibidem, p. 99).

O pré-construído como elemento anterior ao sujeito e às formulações que esse realiza é destacado também nos trabalhos realizados por Sériot para investigar a heterogeneidade discursiva. Em seu entender trata-se de, conforme Indursky:

*...enunciados simples, provenientes de discursos anteriores ou apresentados como tal. Esses enunciados são importados como relações predicativas onde: cada elemento já está munido de operações de asserção efetuadas ou supostamente efetuadas em um ato de enunciação precedente. (SERIOT, apud Indursky 1997, p. 24).*

A autora destaca que “pelo fato de não ser assertado no discurso do sujeito e por isso mesmo, não ser assumido aí encontra-se como um objeto do qual se apropriou; um já lá, pré-existente a seu próprio discurso” (Indursky, 1997, p. 40).

Com base nos postulados pècheuxianos do pré-construído como ponto de articulação entre a superfície lingüística e o processo discursivo, Indursky observa que Sériot (1986) interpreta o efeito de sentido produzido no intradiscurso pelo apagamento das condições de produção da asserção anterior, como um “implícito”, um “não dito”. Essa apropriação possibilita “apresentar formalmente como intradiscurso (produzido no e pelo discurso) o que, de fato, é produto de atos de asserção exteriores ao discurso, mas não reconhecidos como tais e evidentes, na ‘eternidade da evidência’: a ilusão do intradiscurso (Indursky, 1997, p.41). Esses vestígios permitem reconstituir com base “em hipóteses discursivas o todo ou uma parte do que não é lembrado, mencionado: trata-se do implícito que pode ser descrito sintaticamente” (Sériot, apud Indursky, 1997, p. 41).

No interdiscurso se formam os *pré-construídos* e estes são *articulados*, isto é, linearizados como *discurso-transverso* no discurso. É assim que o interdiscurso exerce uma determinação sobre a FD com a qual o sujeito se identifica, que o constitui como sujeito e constitui o seu discurso. É, então, a partir do interdiscurso intrincado nesse complexo das formações ideológicas que se realiza o funcionamento da ideologia, em geral como interpelação dos indivíduos em sujeitos (e, especificamente, em sujeitos de seu discurso). “A ideologia fornece ‘a cada sujeito’ sua ‘realidade’ enquanto sistema de evidências e significações percebidas – aceitas – experimentadas” (Pêcheux, 1997 b, p. 162).

Courtine (1981), reiterando a idéia de assujeitamento considerada por Pêcheux crucial para caracterizar o interdiscurso de uma FD, define o interdiscurso como o lugar no qual se constituem os objetos que o sujeito enunciativo se apropria para fazer deles os objetos de seu

discurso. As articulações entre esses objetos (o que dá coerência ao propósito do sujeito) são o que Courtine, conforme Pêcheux (1975), chama de intradiscurso da seqüência discursiva.

*É, portanto, na relação entre o interdiscurso de uma FD e o intradiscurso de uma seqüência discursiva produzida por um sujeito enunciator a partir de um lugar inscrito em uma relação de lugares no seio desta FD, que é preciso situar os processos pelos quais o sujeito falante é interpelado-assujeitado em sujeito de seu discurso (COURTINE, 1981, p.35).*

Formando um par indissociável com o interdiscurso temos o intradiscurso, mencionado anteriormente. O intradiscurso refere-se à dimensão horizontal do dizer, ao fio do discurso, à dimensão linear do dizer. Intradiscurso é o funcionamento do discurso em relação a si mesmo (o que eu digo *agora*, com relação ao que eu disse antes e ao que eu direi *depois*); portanto o conjunto dos fenômenos de “co-referência” que garantem aquilo que se pode chamar o “fio do discurso”, enquanto discurso de um sujeito.

O intradiscurso é, então, enquanto “fio do discurso“ do sujeito, a rigor, um efeito do interdiscurso enquanto pré-construído (inteiramente determinado como tal do exterior) sobre si mesmo, uma vez que incorpora – dissimula, no eixo sintagmático, a relação de possibilidade de substituição entre elementos como se esses tivessem um sentido literal.

O intradiscurso é, segundo Courtine (1982, p. 251), o lugar onde se realiza a seqüencialização dos elementos do saber, onde a desnivelção interdiscursiva dos enunciados é linearizada. Trata-se de um simulacro material do interdiscurso.

Enquanto o interdiscurso é a dimensão vertical do discurso, o intradiscurso é a dimensão horizontal. São dois conceitos que estão ligados um ao outro, formando o discurso. Nas palavras de Courtine (1982, p. 251), “falar de discurso não é senão falar do plano do interdiscurso e do intradiscurso”. É na articulação do plano do interdiscurso com o plano do intradiscurso que se constitui o discurso. Assim, toda característica em termos de *funcionamento* ou *efeitos discursivos* estabelece uma relação da dimensão vertical, onde se elabora o saber da FD à dimensão horizontal, onde os elementos do saber linearizam-se.

### 2.1.5 Memória Discursiva

Em AD a memória é pensada em relação ao discurso. E, nessa perspectiva ela é tratada como interdiscurso. Este é definido como aquilo que “fala antes, em outro lugar, independentemente” conforme Henry (1992). O saber discursivo que faz com que, ao falarmos nossas palavras, façam sentido. Não se trata da memória em sua concepção psicologista de memória individual, nem tampouco do inconsciente coletivo. Para Orlandi (1999, p. 64), “a memória se constitui pelo já - dito que possibilita todo dizer.” Trata-se, pois, da noção de memória social inscrita no seio das práticas discursivas.

Daí decorrem as teses, em AD, sobre a existência histórica e material das ideologias de que “há *sempre já* um discurso” ou seja, que o “*enunciável*” é exterior ao sujeito enunciador.

Diferentemente da memória cognitiva, que compõe fatos a partir de fragmentos, a memória discursiva se faz valer dos mesmos fragmentos, mas para, necessariamente, atribuir-lhes existência parcialmente encoberta, fazendo-se ressoar em outras situações enunciativas da mesma ou de uma nova inscrição. É nesse sentido que Foucault (2004) trata os enunciados sob duas perspectivas: a da *remanência*, enquanto materialidade que lhe dá condições de permanência, e a da *recorrência*, enquanto possibilidade de repartição, liberta de laços primeiros, potencial de reformulação, redistribuição e transformação. (Foucault, 2004, p. 140-141).

Para Pêcheux (1999), a memória discursiva deve ser entendida não no sentido diretamente psicologista da “memória individual”, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador. Pensar o papel da memória numa perspectiva discursiva é pensar “*as condições (mecanismos, processos...) nas quais um acontecimento histórico (um elemento histórico descontínuo e exterior) é susceptível de vir a se inscrever na continuidade interna, no espaço potencial de coerência própria de uma memória*”. (Pêcheux, 1999, p. 49-50). Lembramos que na AD o constructo teórico de pré-construído proposto por Henry (1992) foi articulado por Michel Pêcheux ao de discurso transversal, para abordar o interdiscurso. O “pré-construído é o “sempre já aí” histórico – social que fornece impõe a realidade e seu sentido, é o que fornece a matéria prima na qual o sujeito se constitui em relação a suas formações discursivas preponderantes.

É dentro dessa perspectiva, em que a memória é tomada enquanto estruturação da materialidade discursiva, que Pierre Achard (1999) introduz as noções de *regularização* e de *repetição*. Em seu entender, a memória discursiva decorre de uma relação dialética entre a

*repetição* de um enunciado discursivo e a *regularização* de seu sentido de tal forma que “a regularização se apóia necessariamente sobre o reconhecimento do que é repetido”.

Cabe salientar que para esse autor, o jogo de força que se exerce entre o reconhecimento do mesmo e de sua repetição não possui “*nem um meio empírico de se assegurar que o perfil gráfico ou fônico correspondente efetivamente à repetição do mesmo significante*” (Achard, 1999, p. 16). Acrescenta que a representação usual dos implícitos consiste em considerar que estes são sintagmas, cujo conteúdo é memorizado e cuja explicitação (inserção) constitui uma paráfrase controlada por esta memorização. (Ibid, p. 16). A memorização, por sua vez, repousaria sobre um consenso sobre o implícito que é somente uma representação.

Achard afirma que os implícitos nunca serão encontrados, em nenhuma parte, explicitamente. “*Jamais podemos provar ou supor que esse implícito (re) construído tenha existido em algum lugar como discurso autônomo*” (Achard, 1999, p. 13); ou seja, esse discurso vulgata do implícito nunca será encontrado sob uma forma estável e sedimentada. Haveria, sob a repetição, a formação de um efeito de série pelo qual uma *regularização* iniciaria e nela residiriam os implícitos, sob a forma de remissões, de retomadas, e de efeitos de paráfrase. Ainda segundo Achard, essa regularização discursiva é sempre susceptível de ruir sob o peso do acontecimento novo, provocando interrupção nessa *regularização*; o acontecimento, nesse caso desloca, e desregula os implícitos associados ao sistema de regularização anterior.

O que existe segundo o autor é um jogo simbólico que se exerce no reconhecimento do mesmo e de sua repetição, de tal forma, que uma vez reconhecida essa repetição, supõe-se que existem procedimentos para estabelecer deslocamentos, relações de contextos ou comparações. Conforme Achard:

*Na hipótese discursiva, pois ao contrario do modelo chomskiano, o atestado constitui um jogo de partida, não testemunho da possibilidade de uma frase, e a memória não restitui frases escutadas no passado, mas julgamentos de verossimilhança sobre o que é reconstituído pelas operações de paráfrase* (ACHARD, 1999, p. 16).

O autor entende que a “memória suposta pelo discurso é sempre reconstruída na enunciação” (Ibidem, p. 17) de forma que a enunciação deve ser tomada, não como decorrente do locutor, mas de operações que regulam a retomada e a circulação do discurso. Através das retomadas e das paráfrases, produz-se na memória um jogo de força simbólico que constitui uma questão social.

Na perspectiva da AD, à medida que a repetição ocorre pelo viés da paráfrase discursiva (esse conceito será retomado mais tarde), variações e transformações instauram-se no processo discursivo. A noção de paráfrase aparece inicialmente na AD, no texto de Pêcheux e Fuchs (1975) como articuladora de sentido, posto que é no interior das famílias parafrásticas que se constitui o que os autores denominaram de “matriz de sentido”. A regularização de sentido em AD é apresentada a partir da *relação* que se estabelece entre o sentido e identidade de sentido, vale dizer entre o reconhecimento do mesmo e de sua repetição no interior da família parafrástica. Pêcheux e Fuchs (1975 p. 238) não apresentam de início uma “identidade de sentido” entre os membros da família parafrástica. Os autores afirmam que as relações parafrásticas no campo discursivo não podem ser confundidas com a paráfrase lingüística, estruturada sob bases sintáticas.

A posição da AD foi considerar a paráfrase como constitutiva dos processos de produção de efeitos de sentido (Pêcheux, 1997 b, p. 160-164). Para a Análise do Discurso uma palavra, uma expressão ou uma proposição não tem *um* sentido que lhe seria próprio vinculado à sua literalidade. As palavras mudam de sentido de acordo com aqueles que o empregam ou seja pelas filiações ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras expressões e proposições são produzidas. Vale dizer que seu sentido é adquirido em *referencia a essas posições*, isto é, em *referencia às formações ideológicas* nas quais suas posições se inscrevem. O efeito de sentido não está nas unidades em si mesmas, mas em sua relação com um determinado referente, mediado pela filiação ideológica que aí se interpõe, por isso mesmo, redefinido o sentido tantas vezes quantas forem as diferentes filiações. A *referencialidade* passa a ser entendida como “um efeito produzido pela possibilidade de substituição” (cf. Serrani, 1993, p. 27).

Em seu artigo intitulado “Papel da Memória<sup>71</sup>” Pêcheux afirma que a memória discursiva, frente a um texto, serve para restabelecer os “implícitos” (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos – transversos, etc.) de que sua leitura necessita: “a condição do legível em relação ao próprio legível” (Pêcheux, 1999, p. 52). A questão principal que se apresenta para o autor é onde residem os implícitos, que estão “ausentes por sua presença” na leitura da seqüência e em que medida estão disponíveis na memória discursiva.

---

<sup>71</sup> Refiro-me ao artigo intitulado “Papel da Memória” conforme se encontra no livro *Papel da Memória* de Pierre Achard. Et al; tradução e introdução de José Horta. Campinas, SP; Pontes, 1999.

Em relação ao jogo de forças que se mantém entre a repetição e regularização, (termo cunhado por Achard) sob o acontecimento discursivo, Pêcheux (1999) entende a repetição (dos itens lexicais e dos enunciados) como um *efeito material* que funda comutações e variações e, sobretudo, assegura ao nível da frase escrita – “o espaço da estabilidade de uma vulgata parafrástica produzida por recorrência, ou seja por repetição literal dessa identidade material”. Por outro lado diz: “essa recorrência do item ou do enunciado pode também caracterizar uma divisão da identidade material do item: sob o ‘mesmo’ da materialidade da palavra abre se o jogo da metáfora, como outra possibilidade de articulação discursiva” (Pêcheux, 1999, p. 53).

Essa repetição vertical em que a própria matéria “esburaca-se”, perfura-se antes de desdobrar-se em paráfrase foi introduzida por Courtine e Marandin no colóquio de “Materialidades Discursivas<sup>72</sup>” de 1980. Ao tratar da memória discursiva na ordem do campo político, considerada pelos autores como uma das modalidades da memória histórica, Marandin e Courtine<sup>73</sup> enviam as formas de repetição a duas ordens. A análise do processo de assujeitamento conduz os autores a considerar dois modos de determinação do ato de enunciação ligado à exterioridade do enunciável, ou interdiscurso, ou seja, o preenchimento, produtor de um efeito de consistência no interior do formulável; e o interdiscurso como oco, vazio, deslocamento, cuja intervenção ocasiona um efeito de inconsistência (ruptura, descontinuidade, divisão) na cadeia do formulável.

Ao primeiro chamam de uma *repetição de elementos por extensão*, elementos identificados no discurso ao se considerar um fragmento de discurso como determinado por um enunciado e aí tomando lugar, uma repetição na ordem de uma *memória cheia, saturada*. E a segunda modalidade de repetição: “uma *repetição vertical*, que não é aquela da série de formulações que formam enunciado, mas o que se repete a partir disso, um não sabido, um não reconhecido e deslocado deslocando-se no enunciado” (Courtine; Marandin, 1981, p. 27-28).

Uma repetição, segundo os autores, que é ao mesmo tempo ausente e presente na série de formulações: “ausente porque ela funciona aí sob o modo de desconhecimento, e presente em seu

---

<sup>72</sup> O colóquio Materialidades Discursivas foi realizado em 1980, em 24, 25, 26 de Abril na Universidade Paris X em Nanterre. Articulava estudos que se relacionavam ao triplo real: da língua, história e inconsciente. Além de Courtine e Gadet participaram Bernard Conein, ligado às disciplinas sócio-históricas, e Marandin.

<sup>73</sup> Courtine, J – Marandin, J. M. *Quel oblect pour l'analyse du discours?* Matérialités Discoursives, Paris; Presses Universitaires de Lille, 1981, p. 28-29.

efeito, uma repetição na ordem de uma *memória lacunar ou com falhas*<sup>74</sup>” (Courtine, 1999, p. 21). Esse processo de apagamento referencial, recalque, apagamento da memória histórica, deixa uma lacuna, a marca de seu desaparecimento mesmo que se coloque em jogo a materialidade na ordem do discurso. Memória e esquecimento são, portanto, indissociáveis na enunciação do campo discursivo.

Assim podemos dizer que a memória discursiva é feita de esquecimentos de silêncios, “de sentidos não ditos, de sentidos a não dizer, de silêncios e silenciamentos”. (Orlandi, 1999 a, p. 59). Memória saturada e lacunar ao mesmo tempo. Regulada por lembranças repetições, mas também esquecimentos de saberes histórico-sociais que emergem via interdiscurso, resgatando o sentido, produzindo por sua vez efeitos de sentido no discurso.

Courtine (1981, p. 51-52) ao se referir à memória em sua relação com o discurso num acontecimento político enfatiza que “toda produção discursiva que se efetua em condições determinadas de uma conjuntura, põe em movimento, *faz circular* formulações anteriores numa *forma de ritual* que preside a enunciação dum discurso, como *um efeito de memória* na atualidade de um acontecimento em forma de retorno da contradição dentro do diálogo”.

Courtine (1981-1983), retomando a noção de domínio de memória e de formação discursiva formuladas por Foucault em *Arqueologia do saber*, repensa a noção de *memória discursiva* deslocando – a definitivamente para o âmbito da AD, ao relacioná-la à rede de noções que compõem a teoria do discurso. Para ele, essa noção concerne à *existência histórica do enunciado* no seio de práticas discursivas reguladas por aparatos ideológicos.

*É no espaço interdiscursivo que se poderia denominar, domínio de memória, que se constitui a exterioridade do enunciável para o sujeito enunciator na formação dos enunciados ‘preconstruídos’, de que sua enunciação apropria-se. (COURTINE, 1999, p. 18).*

Courtine aponta ao que Foucault (2004, p. 22) destaca a propósito dos discursos políticos, jurídicos, literários, científicos, ou seja, a discursos que estão na origem de certos “*atos novos*” de palavras que os retomam, os transformam ou a eles se referem, em suma, os discursos que,

---

<sup>74</sup> Conforme Courtine (1999): O chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. “Ali, onde estava Clémentis, há somente o muro vazio do palácio. De Clémentis, restou apenas o chapéu de pele na cabeça de Gottwald. E é Gottwald, daqui para frente, que a história fará usar o chapéu”.

indefinidamente, muito além de sua formulação, “*são ditos*” permanecem ditos e estão ainda por dizer.

Segundo Courtine, a noção de *memória discursiva* introduzida no campo da AD é subjacente às análises das FD que se efetuam na “Arqueologia do Saber”: “toda formulação possui em seu ‘domínio associado’ outras formulações, que repetem, refutam, transformam, negam; mas também toda formulação mantém com as formulações com as quais coexiste (campo de concomitância ou antecipação diria Foucault), relações cuja análise implica, necessariamente, a questão da *duração* ou da *pluralidade dos tempos históricos* no cerne dos problemas em que se apresenta a utilização do conceito de FD” (Courtine, 1981, p. 52).

Insistindo no valor que se deve atribuir às investigações históricas contemporâneas, na questão da “duração” ou “pluralidade dos tempos históricos” como fundamentais na utilização do conceito de FD, Courtine (1981) distingue entre os enunciados de tempo longo das formulações no tempo curto: “Os enunciados, existem no tempo longo de uma memória, enquanto que as formulações são tomadas no tempo curto de uma enunciação” (Ibidem, p. 52). Portanto, designa como *efeito de memória* “a relação entre interdiscurso e intradiscurso que se joga nesse efeito *discursivo* particular, ocasião na qual uma formulação – “origem retorna à atualidade de uma ‘conjuntura discursiva’, sendo na instância de sua emergência ou de seu reaparecimento ressignificada” (Courtine, 1981, p. 52).

Em seu artigo intitulado “A imagem, uma arte de memória”, Jean Davallon (1999) trata a memória numa dupla dimensão (como fato societal e fato de significação). Para ele “lembrar um acontecimento ou um saber não é forçosamente mobilizar e jogar uma memória social (Davallon, 1999, p. 25). É preciso para ser reconstruído que o acontecimento encontre sua vivacidade a partir de noções comuns aos diferentes membros da comunidade social. “Esse fundo comum, essa dimensão intersubjetiva e sobretudo grupal entre eu e os outros especifica a memória coletiva” (Halbwackds, 1950, apud Davallon, 1999, p. 25). Em contrapartida, nos dirá: “*a memória coletiva só retém do passado o que ainda é vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que o mantém*”. Com isso o autor salienta o caráter paradoxal da memória coletiva: sua capacidade de conservar o passado e sua fragilidade sujeita a desaparecer como consciência, com o desaparecimento do grupo.

Nesse trabalho, interessa-nos refletir como se instituiu a memória social sobre a história de um povo que passou a maior parte de sua vida em dispersão, sujeito a diferentes domínios de

cultura. Como foi sua memória regulada, conservada, ou rompida deslocada ou restabelecida. De que modo os acontecimentos históricos - culturais em territórios tão diversos foram inscritos ou não na memória, como foram absorvidos por ela ou produziram rupturas. Em suma, como o trabalho de uma memória coletiva no seio de uma formação discursiva, permite a lembrança, a repetição, a refutação, mas também o esquecimento desses elementos de saber que são estruturantes de seu processo identitário. Sobretudo, sob que formas se materializam esses saberes de memória? Buscamos, pois, refletir os efeitos de memória pela dialética da anterioridade e atualização, visando apreender algo que ela sempre deixa em seus rastros ainda que lacunares, pois, no caso específico da identidade judaica, esteve sempre sujeita às interdições, às coerções, aos flagelos que as “políticas de Estado”, tanto no Oriente, como no Ocidente, impuseram ao povo judeu.

### **3 INVESTIGANDO A HETEROGENEIDADE DA FORMAÇÃO DISCURSIVA JUDAICA**

#### **3.1 Procedimentos Metodológicos e Dispositivo de Análise**

Para melhor situarmos os procedimentos metodológicos que adotamos para análise do nosso corpus discursivo e sua constituição, faz-se necessário apontar alguns conceitos teórico-metodológicos que nortearão o nosso procedimento de análise e apresentar nosso plano de estruturação, que se iniciou com a coleta de material que realizamos, visando a investigar a heterogeneidade da formação discursiva judaica e como ela aponta para diferentes posições sujeito no seu interior.

Partimos da idéia de que a materialidade específica da ideologia é o discurso. Para a AD, essa noção de materialidade discursiva torna-se importante, posto que a análise do corpo (base lingüística) é colocada em causa em relação às suas condições de produção, a cada prática discursiva, não havendo, portanto, uma separação estanque entre interior e exterior, já que buscamos dentro da própria materialidade do texto marcas da historicidade. A ligação entre a história externa e a trama dos sentidos no texto não é direta, nem funciona como uma relação de causa e efeito. O texto em AD não é considerado apenas como um dado lingüístico (com suas marcas, organização, etc), mas como fato discursivo, trazendo a memória para consideração dos elementos submetidos à análise. Tratamos de fatos da linguagem com sua espessura semântica com a sua memória, sua materialidade lingüístico – discursiva.

A coleta de material que nos possibilitou a extração de seqüências discursivas para o nosso corpus discursivo mobilizou uma postura própria da AD. As seqüências discursivas, identificadas, em função do analista, são definidas por Courtine como “seqüências orais ou escritas podendo, quanto à forma e a natureza dos materiais, ser eminentemente variáveis. Com isso, enfatiza o autor, a” heterogeneidade dos planos de estruturação do corpus efetivamente realizados em AD “(Courtine, 1981, p. 25)”.

Conforme Courtine (1981), parte-se de um “universal discursivo” entendido por Dubois (1969, apud Courtine, p. 24) como um conjunto potencial de discursos que podem servir como objeto de análise para que se caracterize um tipo específico de discurso comportando saberes de uma FD e , que se qualifica como um corpus empírico.

Nosso *campo discursivo de referência* da presente investigação é aquele voltado às filiações identitárias na condição judaica, tendo sido delimitado um corpus que contém seqüências discursivas envolvendo questões sobre identidade e memória na formação discursiva judaica. O corpus dessa pesquisa envolveu discursos produzidos a partir de depoimentos e questionário formulado aos membros da coletividade judaica de Porto Alegre, no que tange às questões de memória, identidade e língua. Quanto ao critério de seleção de nossos entrevistados privilegiamos sujeitos sefaraditas e ashkenazitas da coletividade judaica de Porto Alegre inseridos em trabalhos comunitários, ou seja, membros atuantes e envolvidos em trabalhos comunitários ou em entidades filiadas à Federação Israelita de Porto Alegre, tais como escola, sinagogas, entidades femininas filantrópicas (Wizo, Pioneiras, Damas de Caridade), movimentos juvenis, intelectuais e líderes comunitários militantes na comunidade local a partir de dois grupos de judeus: ashkenazitas, provenientes da Europa oriental e central, e sefaraditas, originários da Península Ibérica: Espanha e Portugal. Os outros grupos pertencentes ao universo discursivo da formação discursiva judaica não entraram em nossa pesquisa por não terem representatividade em Porto Alegre, como é o caso dos mizrahim (judeus orientais), presentes de forma mais marcante nas coletividades do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Em nosso questionário, destacamos questões relativas à manutenção da identidade judaica na diáspora, o papel da memória na condição judaica e as diferenças entre os ashkenazitas e sefaraditas em sua relação com a cultura, religião, costumes e língua. Assim estabelecemos em nossas análises três seções: uma concernente à memória, outra à identidade judaica, e a terceira concernente às diferenças entre os dois grupos a fim de apreendermos os momentos em que se produzem relações de heterogeneidade no interior desta FD, bem como os saberes que identificam tanto os ashkenazitas como sefaraditas. Os recortes discursivos compostos por seqüências discursivas, quer seja de sefaraditas ou de ashkenazitas, serão identificados com uma sigla para representar cada grupo. Em nossos recortes privilegiamos seqüências discursivas que apontam para diferentes posições-sujeito a partir da formação discursiva judaica em sua heterogeneidade atestada pelo grupo de sefaraditas a ashkenazitas da coletividade de Porto Alegre, tais como líderes espirituais, professores, intelectuais e membros envolvidos em trabalhos voluntários.

Quanto ao nosso gesto de análise, entendemos que é tarefa da AD mostrar, quanto ao sujeito, à relação mundo/linguagem, em que a ordem da língua e a ordem do mundo não

coincidem e só funcionam pela necessidade do imaginário, ou seja, pela ideologia, e considerando que os sentidos não são transparentes e que devem ser pensados em seus processos históricos e sociais de constituição (Orlandi, 1986, p. 111), entendemos que cabe ao analista do discurso investigar esses efeitos de discurso; (des)construir a suposta evidência dos sentidos para que eles sejam tomados fora de sua tessitura, enquanto produto acabado e homogêneo, e reconstruir o caminho inverso pelo qual se configurou essa ilusão, o que, conforme Pêcheux (1975), implica que: “as sistematicidades lingüísticas são as condições materiais de base sobre as quais se desenvolvem os processos discursivos, de tal forma que essas não existem como um bloco homogêneo de regras, separadas categoricamente: *a fronteira entre o lingüístico e o discursivo é constantemente colocada em causa a cada prática discursiva, pois essas condições materiais de base resultam, elas mesmas, da relação – historicamente determinada com processos discursivos sedimentados.* (Pêcheux, apud Orlandi, 1994, p. 301).

Cabe ainda ressaltar que essa (des) construção não é um movimento neutro, depende dos gestos de leitura do analista, aos quais Pêcheux denominou de gestos de leitura subjacentes à construção do próprio arquivo, enquanto trabalho da memória histórica em perpétuo confronto consigo mesmo. Conforme Pêcheux,

*Seria de maior interesse reconstruir a história desse sistema diferencial dos gestos de leitura subjacentes, na construção do arquivo, no acesso aos documentos e a maneira de apreendê-los, nas práticas silenciosas da leitura “espontânea” reconstituíveis a partir de seus efeitos na escritura: consistiria em marcar e reconhecer as evidências práticas que organizam essas leituras, mergulhando a “leitura literal” (enquanto apreensão-do-documento) numa “leitura” interpretativa – que já é uma escritura (PÊCHEUX, 1997 c, p. 57).*

Tratar de entender como a matéria textual produz sentidos em AD é, conforme Orlandi (1996), destacar o modo de funcionamento da linguagem, “sem esquecer que este funcionamento, não é integralmente lingüístico, uma vez que dele fazem parte as condições de produção, que representam o mecanismo de situar os protagonistas e o objeto do discurso” (Orlandi, 1996, p. 117).

Para Orlandi, a passagem da superfície lingüística para o objeto discursivo e deste para o processo discursivo, implica atravessar as marcas lingüísticas em sua evidência empírica ou formal: “as marcas são construções com efeito de caráter ideológico” (Orlandi, 1994, p. 304). Com esse propósito, a autora distingue entre segmentação e recorte, apontando que a passagem da segmentação para o recorte remete à noção de polissemia, efeito de sentidos, e não de

linearidade informativa. A segmentação diz respeito a uma relação objetiva, positivista dos segmentos da frase, alheia à sua totalidade. O recorte, enquanto uma unidade discursiva, considera a unidade de análise texto como um todo, diferente em natureza da soma das frases. O texto, segundo Orlandi, acolhe o processo de interação e a relação com o mundo pela (e na) linguagem. O recorte, assim considerado, é pedaço, não é segmento mensurável em sua linearidade: “é uma unidade discursiva: fragmento correlacionado de linguagem e uma situação” (Orlandi, 1996, p. 139).

E uma vez que o recorte é um fragmento da situação discursiva em que a incompletude é pensada como algo que não se fecha (cf. Orlandi, 1996, p. 140), a “incompletude é a condição da linguagem, e é por ilusão que se pensa dar a palavra final”. O analista de discurso não trabalha com a exaustividade em termos de esgotamento do material analisado, nem tampouco numa seqüência linear ou cronológica, mas com recortes correspondentes a temáticas e aos objetivos propostos na pesquisa.

Assim, não pretendemos trabalhar com todos os depoimentos e respostas produzidas a partir de nosso questionário e que formam nosso corpus discursivo, mas sim com seqüências discursivas selecionadas: recortes produzidos a partir de respostas formuladas por dois grupos que entendemos como representativos para a questão da filiação identitária na condição judaica: ashkenazitas e sefaraditas. Nossos objetivos consistem, portanto, em identificar, através de recortes das falas desses grupos, filiações simbólicas, imaginárias, que constituem seus processos de identificação com a condição judaica.

Cabe ressaltar que a formação discursiva judaica será aqui considerada enquanto uma “*unidade dividida, uma heterogeneidade em relação a si mesma*” (Courtine, 1982, p. 245), ou seja, consideraremos aqui a contradição, como seu princípio constitutivo. Não se trata, portanto, de estabelecer nela diferentes tipos de discurso derivados da individuação de diferentes grupos sociais que adquirem particularidades próprias em seu discurso – e que possibilitam, através do léxico e da sintaxe, o reconhecimento contrastivo de grupos como uma “unidade” resultante da individuação, adotada nos primeiros anos da década de 1980 em análises na AD. Aqui nos referimos ao deslocamento da noção de *contraste* para o da categoria de *contradição* estabelecida na AD (cf. Pêcheux, 1997-b, Courtine, 1981, Orlandi, 1996) que nos possibilita uma base de análise discursiva que aqui adotaremos. Buscamos em nossa análise mostrar como o

funcionamento discursivo dos ashkenazitas e sefaraditas permite refletir acerca do seu próprio processo identitário.

O nosso desafio, ao trabalharmos com a formação discursiva judaica, é, pois, identificar e caracterizar, através de dois grupos que escolhemos, os sefaraditas e ashkenazitas, como o modo de inscrição do sujeito judeu na ordem do simbólico inscreve-se na ordem do real, enquanto um espaço de determinação caracterizado por processos discursivos, intervindo no processo de significação, aí se movimentando e sendo capaz de explicar o trabalho da base lingüística, uma vez relacionado aos processos através dos quais os sujeitos são interpelados pelo saber do sujeito Universal, isto é, pelas instituições que representam formações ideológicas judaicas.

### **3.2 Retomando os Objetivos da Pesquisa**

Essa pesquisa tem como objetivo de análise o processo identificação-identidade na condição judaica em sua relação com a história, memória e discurso. Nesse processo, sem dúvida, a história, a linguagem e a própria subjetividade encontram-se entrelaçadas como fatores determinantes na identificação – identidade dos sujeitos sobre os quais refletimos. A condição judaica, tecida em seus desdobramentos contraditórios a partir dos diferentes territórios geográficos, culturas, costumes, línguas, práticas religiosas e liturgia, produziu um corpo discursivo heterogêneo sobre o qual procuramos nos debruçar.

Interessa-nos, sobretudo, refletir sobre as línguas em sua relação com a história, cultura ético-religiosa, costumes e tradições como indicadoras de pertencimento do sujeito com a sua condição judaica. Nesse sentido, o hebraico–aramaico da época bíblica, juntamente com o Ídiche e o Ladino, línguas de expressão intergrupar a partir da grande dispersão do povo judeu pelo ocidente, passam a adquirir importância para nós a partir do modo como são discursivizados, interferindo no processo identitário judaico na diáspora.

Importa destacar que em nossas análises inseridas na formação discursiva judaica, enquanto “unidade dividida” conforme sustentada por Courtine (1982), visamos a explicitar como os saberes que concorrem para o processo de identificação judaica constituem os sujeitos sefaraditas e ashkenazitas, aproximando-os ou distanciando-os. Buscamos investigar a instauração de diferentes posições sujeito, ou seja, as diferentes formas de subjetividade na

formação discursiva judaica, que podem ser traduzidas através de modos como os sujeitos lidam com os saberes judaicos e os transpõem para os campos do entendimento e da prática.

Por fim, lançamos um olhar sobre a identidade judaica em suas posições de sujeito, na relação tensa que se produz entre a homogeneidade e heterogeneidade, enfatizando o papel da memória presente nos enunciados e seus efeitos presentes até os dias de hoje dentro do contexto brasileiro.

### **3.3 Condições de Formação da FD Discursiva Judaica**

Vimos pelo relato histórico que a trajetória do povo judeu se viu marcada por dois grandes períodos históricos. A primeira época da história do povo judeu (século XIX. A.C. a VI D.C.) caracterizou-se como época Bíblica e Talmúdica, quando o povo vivia na Ásia e África, às margens do Mediterrâneo, e em seu próprio território - Eretz Israel - bem como nos países vizinhos: Egito e Babilônia. A época oriental se prolongou por mais de dois milênios até que ruíram os centros da cultura judaica na Babilônia e Palestina.

No período bíblico, os temas, do solo e do território estão sempre presentes. Esses temas continuarão a ocupar um papel central, embora paradoxal, ao longo da história judaica até a restauração de Israel como Estado. Com o exílio Babilônico, afastados de seu território geográfico e sujeitos à condição de escravos, a relação com o espaço, com o solo, sua língua, cultura e costumes, torna-se parte fundamental na construção da identidade religiosa e da consciência ética do povo.

A idade de ouro da realeza e da unidade não sobrevivera ao reino do Rei Salomão. O cisma entre os reinos de Israel e de Judá no ano de 722 A.C. provocou o desaparecimento das dez tribos do Norte. As tribos de Judá e Benjamim, que formavam o Reino de Judá, mantiveram sua autonomia até 586 A.C., ano em que Nabucodonossor destruiu o primeiro Templo em Jerusalém, deportando a elite cultural e social para a Babilônia. O profeta Ezequiel, que fora levado entre os exilados para a Babilônia, defendia com eloquência a esperança de retorno a Sion. A utopia da terra prometida alimentara sem cessar a esperança de “retorno a Sion”. Esse episódio máximo da epopéia bíblica permanece no centro do imaginário coletivo judaico até os dias atuais.

Mesmo exilados na Babilônia e longe de seu país e de seu santuário, os judeus preservaram sua língua – a hebraica, suas práticas e costumes mosaicos. No entanto,

desenvolveram novas formas de organização social, religiosa e mesmo literária. A composição de Lamentações, dos Salmos e uma parte histórica da Torah, do Gênesis até Reis, segundo uma maioria de eruditos, deve ter sido registrada por escrito durante o período de exílio na Babilônia. O profeta Jeremias, de Jerusalém, exortou o povo judeu a se conformar com seu novo destino. Conforme narra o texto bíblico:

*“Assim diz o Senhor dos Exércitos, o Deus de Israel, a todos os exilados que eu deportei de Jerusalém para a Babilônia: Edificai casas e habitai-as e plantai jardins, e comei o seu fruto; tomai mulheres e gerai filhos e filhas... e multiplicai-vos ali, e não vos diminuais. E procurai a paz para a cidade para onde vos exilei...”* (JEREMIAS, 29: 4-7).

Uma nova literatura em aramaico começa a ser incorporada às obras literárias tal qual os livros de Daniel, Esdras (48:6) e Jeremias (10:11). Surgem as primeiras traduções da Bíblia em aramaico conhecidas como *Targumim*, e muitas preces começam a ser introduzidas em aramaico para que um maior número de pessoas pudesse acompanhar o serviço religioso nas sinagogas. Muitas dessas preces permaneceram e são pronunciadas em aramaico até os dias de hoje nas sinagogas. Como exemplo, citamos o Kadish<sup>75</sup>, uma oração recitada em aramaico todas as sextas feiras durante a cerimônia do recebimento do Shabat – *Kabalat Shabat*.

Importante aqui para a nossa reflexão mencionar que sob a hegemonia Persa, quando foi concedida a liberdade aos cativos pelo rei Ciro (516 A.C.) para retornarem à Judéia, somente uma pequena minoria volta; os demais exilados espalharam-se por todo o Império Persa: Fenícia, Síria, Palestina e Chipre. Especialmente, durante o período helenístico muitos judeus estabeleceram-se no Egito.

Sob o domínio Persa, mais tolerante, a comunidade judaica teve até mesmo um governador próprio “*Resh Galutah*” – exilarca em aramaico. Enviavam estudantes a Jerusalém e havia um constante intercâmbio entre as duas comunidades. Conforme assinala Robert M. Seltzer em *Povo Judeu, Pensamento judaico*, primeiro volume (apud Moacir Amâncio, 2003), “a publicação da *Mishná*, assim como o intercâmbio cultural regular entre os eruditos da Palestina e Babilônia foram os fatores cruciais para a expansão do judaísmo rabínico no Oriente”. As conhecidas academias de Sura e Pumbedita e a cidade Neehardea, conhecida como a “Jerusalém da Babilônia” no fim do século III da E. C., ultrapassaram em muito as da Palestina em nível de

---

<sup>75</sup> O Kadish é uma reza composta no início da era comum e redigida em sua maior parte no idioma aramaico, explica que a grandeza e a santidade de Deus são imutáveis independentemente das circunstâncias. Embora não faça referência à morte, o Kadish tornou-se também a reza dos enlutados.

discussão – conhecido como *Pilpul*<sup>76</sup>. Desenvolveram-se métodos de discussões específicos propiciados pela situação estável, o que não acontecia na Palestina. Havia forte influência cultural grega; termos helênicos foram incorporados ao hebraico-aramaico das academias. A dialética era utilizada à exaustão mesmo nas questões aparentemente mais desprezíveis, o que transforma a cultura em relação a todos os aspectos antropológicos, sociológicos, filosóficos, históricos lingüísticos e outros assuntos existentes, sejam concretos, abstratos espirituais ou materiais. Como observa Jacob Neusner, professor, estudioso do Talmud em seu livro – *Invitation to the Talmud*: “O que o Talmud realizou na formação de uma civilização específica – aquela do povo judeu – foi estabelecer fundações para uma sociedade capaz de responder com flexibilidade e razão a situações irracionais” (Neusner, apud Amâncio Moacir, 2003, p. 15).

As chamadas comunidades orientais conhecidas pelo termo *Mizrahim*, ou seja, judeus da Pérsia, Iraque, Síria e Egito, falantes das línguas Persa e Árabe que substituíram o aramaico com o crescimento do Império Otomano, preservaram até os dias de hoje hábitos e costumes peculiares de sua cultura e língua que diferem mesmo dos judeus Sefaraditas, provenientes da Península Ibérica e falantes do Ladino. Como exemplo, podemos citar o costume dos judeus iraquianos ao começar a leitura da Hagadá de Pessach<sup>77</sup>.

A segunda época da história judaica refere-se ao período em que a maioria do povo judeu emigrou para os países da Europa Ocidental e Oriental. A Espanha, França, Alemanha e outros países converteram-se em centros de Judaísmo. Esse período abarca a Idade Média, Moderna e Contemporânea. Espalhados através dos continentes, os judeus assimilaram grande parte da cultura e língua dos povos entre os quais viveram. Casamentos acompanhados de conversões ao judaísmo resultaram na diversidade de tipos físicos: no Oriente e no Yêmen, morenos, na Etiópia e no sul da Índia, negros, na Ásia Central, mongólicos e, em regiões da Europa, loiros.

Expostos, assim, a diferentes trajetórias históricas, territórios e regiões geográficas, as condições de formação dos sujeitos sefaraditas, sua relação com a cultura, tradição ético-religiosa

---

<sup>76</sup> *Pilpul* – termo usado para designar as discussões acaloradas entre os talmudistas. Esse termo vem da mesma raiz que pimenta na língua hebraica.

<sup>77</sup> Hagadá de Pessach diz respeito ao relato da saída dos judeus do Egito. Apesar do texto da Hagadá ser basicamente o mesmo, os judeus iraquianos começam a cerimônia – o *Seder* – com uma encenação, durante a qual uma das crianças bate à porta e a pessoa que está conduzindo a cerimônia pergunta: De onde você veio? Do Egito. Para onde está indo? Jerusalém. E onde estão as provisões? A criança responde recitando o *Ma Nishtana*, um verso alusivo a diferença entre a noite de Pessach e as demais, dando início ao *Seder* (cf. Rabbi Jonathan Chipman, Why are Pessach customs so different? “The Jerusalem Post”, março 1999)

e língua, passam por processos diferentes daqueles vividos pelo universo dos Ashkenazitas na Europa Central e Oriental.

Na Espanha, os judeus sefaraditas, após um período de grande produção intelectual (época de Ouro Judeu – Espanhola) sob o domínio Árabe, são expulsos pelos reis católicos Fernando e Isabel no ano de 1492. “Entre a cruz e a espada”, muitos adotam a religião cristã, mas permaneceram internamente judeus. São os chamados cristãos novos ou marranos, os quais, muitos após passarem por Portugal, chegam a terras brasileiras com o descobrimento do Brasil no ano de 1500.

Após a expulsão da península Ibérica, Espanha e Portugal, os otomanos que tinham jurisdição sobre os Bálcãs, o Norte da África e o Oriente Médio, receberam abertamente os sefaraditas em seus domínios. Logo que se estabeleceram, os sefaraditas entraram em contato com as antigas comunidades judaicas de origens culturais diversas. O encontro provocou estranhamentos recíprocos, fenômeno que ocorreu em cada região onde os judeus ibéricos foram acolhidos. No mediterrâneo, novas comunidades judaicas formaram-se sob parâmetros semelhantes às existentes no período áureo da Península Ibérica. O contínuo apoio e proteção otomana incentivaram os sefaraditas a retornar às terras do Oriente Médio, de onde eram originários. Sábios cabalistas espanhóis, entre os quais Isaac Ben Salomão Luria (1534-1572), transformaram a antiga cidade de Safed num centro de estudos místicos judaicos. Os Otomanos, conquistando terras hoje pertencentes ao Líbano, Síria e Israel, governaram na observância do pluriculturalismo étnico-religioso. Além da língua árabe, os judeus assimilaram em larga medida os modos de pensamento e os padrões de comportamento árabe, alimentando uma tradição judaico-islâmica paralela à judaico-cristã do mundo ocidental.

Na Europa Central com a presença marcante dos judeus e a intolerância dos cristãos, sobretudo com as cruzadas no século XI e XII no Vale do Reno, os judeus emigram em massa para a Europa Oriental (Polônia, Ucrânia, Lituânia e Rússia), constituindo o universo dos ashkenazitas. Inseridos na maré libertária, no século das luzes, com as idéias que preconizavam o direito à vida, à fraternidade e à propriedade, os judeus ashkenazitas criaram sua própria ilustração (*haskalá*), destacando-se como ideólogos Moisés Mendelsohn na Alemanha e Ber-Levinsohn na Rússia. Ambos insistiam em seus livros que a fé judaica não é contrária à aprendizagem de línguas estrangeiras e à cultura geral, e que o progresso e o laicismo resolveria a maioria dos problemas culturais e políticos dos judeus. Além da *haskalá*, um outro movimento

surgiu nesse período – o Hassidismo. Esse movimento popular eclodiu na Europa Oriental conjugando misticismo e racionalismo e espalhou-se por outros territórios eslavos, dividindo ainda mais as populações judaicas do velho continente.

Enquanto na Europa Ocidental a *haskalá* (“ilustração” judaica) se fortalecia, na Oriental o misticismo se espalhava, mesmo sofrendo contestações dos rabinos eruditos. Iluminismo, *haskalá* e hassidismo influenciaram de forma marcante as comunidades judaicas de ashkenazitas, então, espalhadas pela Europa Central e Oriental. As idéias de liberdade, desde muito tempo, presentes na cultura Ocidental, que, lentamente, desenvolveram o sentimento de nacionalidade, inicialmente de cunho liberal e romântico foram substituídas, a partir do século XIX, por doutrinas racistas e políticas imperialistas mesclando-se com sentimentos de preconceito e de exclusão. O sentimento de nacionalidade que perpassou os países europeus deu origem a teorias referentes à desigualdade entre grupos, indivíduos, religiões ou mesmo nações, privilegiando o papel das raças. Teóricos em geral, historiadores, filósofos e políticos desvirtuaram as ciências, então em grande progresso, considerando alguns grupos superiores e outros inferiores a partir de características físicas e biológicas acrescidas de valores morais e culturais comuns. As doutrinas racistas que se desenvolveram na Europa de meados do século XVIII a meados do século XIX, afirmavam a desigualdade das raças, considerando algumas superiores e outras inferiores, e aceitavam a submissão de uma por outra ou mesmo a eliminação.

Essas doutrinas de cunho racista transformaram a desigualdade das raças em anti-semitismo, uma discriminação cultural – religiosa sem precedentes na história da humanidade. Esse preconceito alcançou seu apogeu na Segunda Guerra Mundial, com o Holocausto.

### **3.3.1 Sobre as Línguas**

Entendemos que as línguas utilizadas no período Bíblico e no período do Talmud, Hebraico-Aramaico, o Ídiche, falado a partir do século XII na Europa Central e Oriental pelo universo dos *ashkenazitas*, o Ladino falado na Espanha e no Império Otomano no século XV pelos sefaraditas, formam um corpo discursivo heterogêneo na condição judaica, sobre o qual falaremos mais tarde. A esse campo discursivo somam-se os Iemenitas, os judeus da Etiópia (Falaxim), os judeus Persas, os judeus de Coxim (Sul da Índia), os judeus Orientais (*Mizrahim*), falantes da língua árabe, que permaneceram no Oriente (Iraque, Síria, Egito, etc) desde a Antigüidade, muito antes da chegada dos sefaraditas, entre outros.

As línguas Ídiche e Ladino, no ocidente, passam a se constituir como elementos culturais fundamentais na preservação da identidade e unidade do povo judeu no exílio, antes constituídas principalmente por valores ético-religiosos. Todo o processo de vida material e espiritual, antes ancorado nas tradições e costumes religiosos, passa a ser permeado pelas línguas. Em sua emigração constante os judeus levaram o Ídiche e Ladino como meio de comunicação intergrupar, para todos os fins da vida coletiva. O Ladino, em sua evolução lingüística, sofreu acréscimos do Turco Grego e línguas balcânicas. O Ídiche permaneceu mais ligado às suas formas iniciais na Alsácia e na Suíça, enquanto que no Leste sua peculiaridade se aprofundou. As correntes emigratórias crescentes, a partir da segunda metade do século XIX, constituíram na América importantes centros onde o Ídiche foi largamente usado cultivado.

Essas diferenças lingüísticas, adotadas, pelos ashkenazitas com o Ídiche, e pelos sefaraditas com o ladino, tornaram-se, simultaneamente, à ascensão do cristianismo e às idéias de raça que prevaleceram no século XIX, um ingrediente aglutinador ao sentimento de aversão ao judeu construído desde longa data, gerando preconceito.

Para Auroux (1998), a diversidade lingüística raramente foi tomada como uma qualidade positiva e uma *riqueza da humanidade* “*O racismo lingüístico foi uma doutrina senão universalmente compartilhada, ao menos relativamente dominante por volta do meio do século XIX*” (Auroux, 1998, p. 377). Ainda conforme esse autor:

“*Há racismo lingüístico quando as diferenças reais são interpretadas como diferenças de estatuto intelectual e espiritual, em uma palavra, como diferenças de humanidade. As línguas devem ser consideradas em suas potencialidades indefinidas. Impossível admitir o conceito de ‘língua inferior’ porque todas as línguas têm potencialmente as mesmas capacidades expressivas*”.(AUROUX Sylvain, 1998, p. 377-388).

Para esse autor as diversidades das línguas e a relatividade lingüística, obrigam, hoje, a colocar princípios éticos em matéria de linguagem, pois que: “*Obrigando alguém a mudar de língua ou de forma discursiva, obriga-se o a mudar de relação com o mundo e com o outro*”.(Ibidem, p. 387). As línguas judaicas Ídiche e Ladino não podem ser interpretadas nos termos de uma hierarquia; foram utilizadas para fins de perpetuação da identidade judaica. Juntamente com elementos ético-religiosos, costumes e tradições vieram a constituir fatores importantes na heterogeneidade da condição judaica.

### 3.4 Condições de Formação dos Sefaraditas

Os judeus da península Ibérica são denominados Sefaraditas, *de Sefarad* (Espanha em hebraico). Relatos do século I indicam que cerca de mil judeus se estabeleceram no Sul da Península e seu número cresceu com a chegada dos cativos trazidos pelos romanos após a destruição do Segundo Templo e com a invasão árabe a partir do século VIII. Concílios da Igreja Católica Romana em Orléans e em Toledo, 538 D.C. e 633 D.C, respectivamente, já mencionavam a presença judaica na Península Ibérica. Era o início dos olhares da Igreja de Roma sobre a ascendente comunidade judaica de *Sefarad*.

Foi no período árabe sob os califados independentes que os judeus ascenderam em todos os ramos do saber humano. Os séculos XI e XII são conhecidos como a Época de Ouro judaico-espanhola de enorme efervescência cultural. Os judeus destacaram-se nas ciências, literatura e filosofia, tendo como expoentes Ben Maimon, com sua obra “O Guia dos Perpelexos”, Judah Há-Levi com o “Kuzari”<sup>78</sup> e Salomão Ibn Gvirol com sua obra literária “Coroa Real”, entre outros.

Com a expulsão dos judeus da Espanha (1492), entretanto, produziu-se a conhecida Diáspora Sefaradita, que impulsionou milhares de judeus e cristãos novos a buscar refúgio em terras onde pudessem se estabelecer e praticar livremente sua religião. Perseguidos pela Inquisição e pelas leis racistas instituídas pelos Estatutos de “Pureza de Sangue” vigentes em todos os domínios ibéricos desde o século XV, os sefaraditas se espalharam pelo Norte da África, Império Otomano, parte da América do Sul, Brasil, Argentina, Itália, Holanda, Grécia e Turquia. Levaram consigo uma cultura judaica altamente desenvolvida, bem como seus costumes, liturgia, tradições musicais e sua língua latina com novo rumo evolutivo.

Bayasid II, sultão do Império Otomano (1481 - 1512), conhecendo a relevância dos sefaraditas e as circunstâncias da expulsão dos reinos ibéricos, recebeu-os nos seus vastos domínios, questionando o bom senso do rei espanhol Fernando II ao decretar a expulsão em 31 de março de 1492. A receptividade de Bayasid aos refugiados criou laços de identidade que se solidificaram ao longo dos séculos, numa convivência de mútuo e duradouro respeito. Garcia

---

<sup>78</sup> Referimo-nos a sua obra filosófica escrita originalmente em Árabe: *Livro da Argumentação e da prova em defesa da Fé Desprezada*, cuja tradução para o Hebraico se chama Kuzari. Essa obra trata de um diálogo filosófico entre o Rei dos Khazars e representantes do cristianismo, do Islã, da filosofia grega e do judaísmo. O sábio judeu convence o Rei de que as duas outras religiões estão fundamentadas no judaísmo. E que a religião revelada é superior a filosofia.

Mendes<sup>79</sup> chegou a ser conselheira de finanças dos sultões Suleiman e Selim II, tendo exercido enorme influência nas relações exteriores do Império Otomano.

Dispersos pelos vários domínios do Império, os judeus viram-se submetidos a uma única autoridade e, no longo período em que assim permaneceram, os dirigentes otomanos valeram-se dos empréstimos e conhecimentos dos sefaraditas, não só para a expansão e comércio regional e internacional como para incremento das finanças, na diplomacia, nos negócios bancários, na corretagem e na ourivesaria. Nos 400 anos do Império, os judeus ocuparam cargos político-administrativos otomanos, colaborando inclusive com a estratégia de colonização dos vastos impérios.

Os otomanos fizeram prevalecer em seu Império um sistema administrativo conveniente às diferenças étnicas e religiosas. Cada grupo religioso poderia se organizar em comunidades próprias e autônomas – Millet<sup>80</sup> – dirigido por um chefe religioso, responsável pela administração e cumprimento das leis. Este sistema beneficiou às minorias, em especial à judaica, e contribuiu para a preservação de sua identidade cultural religiosa. Um decreto imperial de 1836 criou o cargo de *Chacham Rashi*, rabino-mor, equiparando-o aos chefes eclesiásticos das Igrejas gregas e armênias. O rabino-mor tinha autoridade sobre outros centros judaicos do Império, inclusive sobre as cidades da antiga Palestina. A autonomia das Millet revelou-se bastante conveniente não só ao poder otomano, mas às comunidades religiosas, pois puderam preservar suas tradições, costumes e as línguas maternas desde que cumprissem as obrigações legais e recolhessem os impostos devidos ao Estado.

Segundo Penny (1992), o Ladino, língua atribuída aos judeus originários da Espanha, floresceu no Império Otomano, após a expulsão dos judeus da Espanha. Os sefaraditas acrescentaram ao romance ibérico da Espanha Cristã Medieval palavras portuguesas, árabes, turcas e hebraicas, além de neologismos, usando para a escrita o alfabeto hebraico. Conservaram, todavia, estreita identidade com o espanhol e o português.

O Ladino é conhecido por seus vários nomes: *Spanyolit ou Espanyolit* (em Israel). *Espanyol, Ladino, Romance, Franco Espanyol, Judeu-Espanyol, Jidyo or Judyo, Judezmo e*

<sup>79</sup> Garcia Mendes, viúva de Francisco Mendes, magnata judeu – português. Colocou-se à frente dos negócios do marido na Europa, chegando a conselheira dos Sultões. Conforme Issahar Bem Ami. *Sefaradi: Aculturação e Assimilação* In: Ibéria Judaica Roteiros da Memória. São Paulo EDUSP, 1996.

<sup>80</sup> Refere-se ao sistema de organização administrativa adotado pelos Sultões. Cada grupo religioso podia se organizar em comunidades próprias e autônomas – dirigido por um chefe religioso desde que cumprissem as obrigações legais

*Zargon*, nas comunidades do Império Otomano e mesmo *Hakitia* ou somente *Espanyol* no Norte da África. Ainda se encontram outros nomes para sua designação, mas Judezmo (que significa judaísmo), *Ladino* ou *Judeu-Espanyol* (judeu – Espanhol) são os mais comuns.

Os judeus usavam o Romance Ibérico na Espanha Cristã Medieval como sua língua vernácula. Aparentemente, o Ladino foi desenvolvido nessa época, posto que os judeus sefaraditas formavam um grupo religioso – sociológico diferente em costumes e crenças da população não judaica. Usavam uma fusão de componentes hebraico-aramaico em sua língua (Marcus (1965), e Revah (1970, p. 238 a 240)). Segundo esses autores, a similaridade lingüística entre *Hakitia* e o Ladino falado pelas comunidades do Leste depois da expulsão não pode ser explicada como acidental, a menos que tenha sido desenvolvida na Espanha Medieval. Algumas formas lingüísticas Íbero Espanholas foram adotadas pelos judeus em sua fala, enquanto seus vizinhos a abandonaram. Finalmente, eles usaram textos em Aljamiado (texto Espanhol escrito em caracteres Hebraicos) enquanto permaneceram na Espanha.

Após a expulsão, dos judeus da Espanha, em 1492, o Ladino desenvolveu-se de forma independente do Ibero Espanhol. Escritos do século XVI seguiram normas literárias Ibero-Espanholas. No entanto, a distância da Espanha e o desenvolvimento da língua resultaram em diferenças literárias e lingüísticas do Ladino dos séculos posteriores. Formas do vernáculo foram combinadas com a linguagem escrita e muitas palavras e expressões das línguas locais (Turco, Grego e línguas balcânicas) fundiram-se no Ladino.

Toda uma literatura foi produzida em ladino, escrito em caracteres hebraicos, a partir de 1510, quando foi publicada em Istambul a primeira obra nessa língua. Essa literatura consiste em traduções, obras para as mulheres e para os que tivessem pouco conhecimento do hebraico, poesia religiosa secular, lendas e *Me-am Loez*, um comentário enciclopédico da Bíblia.

Desde a primeira guerra mundial aos dias de hoje, o Ladino foi marcado por uma gradual modificação. Da ortografia hebraica para a escrita romana e uma forte influência francesa e italiana vieram a substituir os elementos turcos, gregos e hebraicos por formas mais “romanas” (Hassan, 1995).

Na virada para o século XXI, o número de falantes de Ladino gradualmente diminuiu, o mesmo ocorrendo com as diferentes formas de escrita. Segundo Harris (1994): “*dada a dispersão geográfica, a assimilação à outras comunidades e à diminuição de falantes após o holocausto, a*

---

e recolhessem os impostos devidos ao Estado. Foi a partir dessa organização administrativa que o Estado Otomano

*tendência é da língua se extinguir*” (Harris, 1994, p. 197-229). Os nazistas destruíram a maioria das comunidades, onde o Ladino representava a primeira língua entre os judeus (Grécia, Bulgária Romênia e Iugoslávia). Os sobreviventes do Holocausto que falavam Ladino e emigraram para a América Latina costumavam captar o espanhol comum muito rapidamente, enquanto outros adotaram a língua do país para onde foram. Israel é atualmente o país onde há mais pessoas que falam Ladino.

A comunidade de judeus expulsos da Espanha, melhor estruturada e de nível cultural mais elevado, exerceu uma influência dominante sobre os judeus de outras origens em várias áreas. No entanto, constatou-se que apesar da determinação sefardi em manter a identidade ibérica, especialmente pela preservação do Ladino, houve três processos distintos de interação nos domínios otomanos: a) a assimilação total dos exilados com os autóctones; b) preservação completa ou parcial da cultura dos exilados; c) a influência direta e recíproca entre os dois grupos. Dos três processos, somente os dois últimos exercem influências significativas na preservação do Ladino.

### 3.5 Condições de Formação dos Ashkenazitas

Os ashkenazitas são originalmente judeus de ascendência alemã. O nome bíblico Ashkenaz (Gênesis, 10:3; Cr. 1:6; Jer. 51:27) era tido na Idade Média como referente à Alemanha. Como a maioria dos judeus de países cristãos da Europa Ocidental, Central e Oriental da Idade Média aos tempos modernos, eram culturalmente e demograficamente descendentes dos judeus franco-alemães, o termo ashkenazitas veio a ser aplicado a todos eles. O complexo cultural ashkenazita envolve o uso de diferentes dialetos da língua Ídiche como língua franca judaica, distintos rituais, costumes, liturgia, arquitetura sinagoga, método de estudo e pronúncia do hebraico, os quais diferenciam os ashkenazitas de seus correligionários sefaraditas e das comunidades judaicas orientais, *mizrahim*.

O Ídiche tem sido historicamente a língua dos ashkenazitas e seus descendentes na diáspora. Max Weinreich, estudioso do Ídiche, a define como uma língua híbrida que contém elementos do Germânico, Eslavo, Semítico e outras línguas<sup>81</sup>: “uma fusão de línguas”

---

estruturou - se como sociedade multicultural.

<sup>81</sup> Como exemplo da mistura de seus componentes, Weinreich, M. (1980), traz o seguinte exemplo: Der zeyde hot gebensht khanike likht - Vovô ascendeu as velas de Chanuka. A gramática básica é alemã, assim como atestam as

(Weinreich, 1980, p. 34). A maioria dos lingüistas concorda que, em sua essência o Ídiche é uma língua germânica ocidental.

A palavra Ídiche, em Ídiche, significa simplesmente judeu. No passado, várias designações foram usadas para enfatizar a estreita relação entre o Alemão e o Ídiche<sup>82</sup>. A língua Ídiche é também referida pelo seu termo derogatório original “jargão”, *jargon* ou, às vezes, em seu sentido mais sentimental afetivo de *mame – loshn*, “Língua Materna”, em contraste com a efetivamente chamada “língua sagrada”, *Loshen Koidesh* (termo do hebraico – aramaico).

O Ídiche, ao que tudo indica, originou-se nas áreas fronteiras franco-germânicas por volta do século X e XI (Guinsburg, 2004). Judeus vindos principalmente da Itália e de outros países românicos adotaram o idioma local, ou seja, o alto alemão, em sua passagem do período antigo para o médio. Conforme Guinsburg,

*Misturando-se desde logo, como elementos do laaz<sup>83</sup>, correlativos judaico em francês e italiano arcaicos<sup>84</sup>, com a terminologia litúrgica, ritual, comercial e institucional do hebraico - aramaico, isto é, o chamado lashon-kodesh, em Ídiche, loschen koidesh (“língua sagrada”), com palavras hebraico-aramaicas<sup>85</sup> ligadas à atividade diária e eufemismos destinados a ocultar ao não judeu o significado dos termos, começaram a desenvolver juedisch-deutsch, isto é, “judeu-alemão” (GUINSBURG 2004, p. 145).*

Em virtude dos constantes deslocamentos dos judeus devido às chacinas cometidas pelos Cruzados, o Ídiche reuniu contribuições de diferentes dialetos alemães que vieram acentuar as características de jargão específico da *judengasse* (rua dos judeus), do gueto (Velho-ídiche, 1250-1500). Em sua época arcaica (Proto-ídiche, 1000-1250), entretanto, o Ídiche não se diferenciou muito do médio alto-alemão. Era a linguagem do cotidiano e, sobretudo, das mulheres, que não aprendiam o hebraico.

---

palavras “der” e “hot”, o passado simples marcado pelo “ge - e - t”, e a palavra *likht*. *Zeyde* é eslavo, *khanike* é semítico e *bentsh* é um componente do Romance. Sentenças como essas são comuns em Ídiche.

<sup>82</sup> O *juedisch – deustch*, isto é, o “judeu – alemão”, nome que se alterou para *idische-taitsch* “Ídiche-Alemão” sobreviveu ao Ídiche moderno com o verbo *fartaytshn* (que também significa interpretação em Ídiche).

<sup>83</sup> *Laaz* ou, como pretende Weinreich, “*Loez*” língua estrangeira “não hebraica” ou língua de um povo estrangeiro. Designação que se estendeu às glosas e glossários em vernáculos, sobretudo, românicos escritos em caracteres hebraicos de que se serviam os comentaristas judeus na Idade Média e que constituíram o início de adaptação do alfabeto hebraico ao Ídiche (vocalização, ditongos).

<sup>84</sup> O francês e o italiano antigos desempenharam também papel relevante entre os constituintes do Ídiche. Seus vestígios persistem em palavras como *aiker* – alcove, *aimer* – armoire, *bentschen* – benés. E em nomes próprios como *Schnoier* – Senior, *Bunem* – Bonhomme, *Schprintze* – Esperanza.

<sup>85</sup> Hebraísmos como *Din* (“juízo”); *kasher*, em ídiche, *Kosher* (“ritualmente puro”); *Iom – Tov*, em ídiche, *Iontev* (“dia de festa”); *Gan Eden*, em ídiche, *Gan–Eiden* (“jardim do paraíso”); *Torá*, em ídiche, *Toire* (“Lei”, “Ensino”); bem como aramaismos, isto é, os dois constituintes lingüísticos semíticos do que é efetivamente chamada “língua sagrada” figuram certamente entre os primeiros componentes do Ídiche.

Com as perseguições sofridas no curso do Medievo, sucessivas ondas de judeus *ashkenazitas*, emigraram em massa para o leste da Europa e também para outras áreas, levando o seu dialeto como uma comunicação intragrupal, usado de forma generalizada em todas as esferas de comunicação da vida coletiva (Guinsburg, 2004).

Cabe ressaltar que a língua Ídiche, até a segunda metade do século XIX, era vista como um “jargão” mesmo por aqueles que a empregavam não somente para a comunicação oral. Dada a sua flexibilidade e permeabilidade às influências locais, sem qualquer disciplina gramatical mais definida de “língua” deixada ao sabor da “fala”, tendia a regionalizar-se com grande facilidade e, portanto, desenvolveu já no século XVIII, segundo Guinsburg, dois grupos dialetais no quadro da Europa Oriental: “o do Norte, centrado na Lituânia, e o do Sul, que abrangia a Polônia com forte peculiaridade, a Ucrânia e a Romênia”. (Guinsburg, 2004, p. 145). Esses dialetos correspondem a fronteiras históricas e não devem ser confundidos com o atual mapa político geográfico dessas regiões. Diferentemente de Mendelssohn e seus seguidores, na Europa Central, que julgavam, para seus ideais de modernização, eliminar “o jargão” como barbarismo lingüístico e cultivar o hebraico e o idioma oficial do país em que os judeus habitavam, foi no Leste europeu com o movimento da ilustração judaica na Rússia que se começou a escrever em “jargão”. A princípio por razões propagandistas, e mais tarde, por razões ideológicas – políticas, uma vez que o Ídiche tornara-se o veículo de entendimento coletivo entre os judeus. A partir daí desenvolveu-se uma vasta produção literária nos estados da Europa Oriental por socialistas populistas, “nacionalistas da Galut” (diáspora) que viram no Ídiche uma manifestação própria dos judeus – uma espécie de segunda língua nacional do povo judeu como foi manifestada na Conferência de Tchernovitz em 1908.

Esse vigor no idichismo, a vasta produção literária somada ao incremento dos meios de comunicação, acelerou o processo de normatização e consolidação lingüística, servindo-se dos recursos da ciência moderna. Este desenvolvimento prosseguiu com vigor até a Segunda Guerra Mundial, quando foram erradicadas as raízes mais profundas do Ídiche com a barbárie institucionalizada pelo Estado alemão: o holocausto.

Mesmo antes da propaganda nazista, o espírito anti-semita e o sentimento de repulsa aos judeus já existia na Europa Oriental e Ocidental: na França, Áustria, Polônia e Rússia. Boatos por crime ritual espalharam-se, aterrorizando as comunidades judaicas. Eram promovidas

---

Posteriormente, com o Hassidismo em particular, a participação dos hebraísmos e dos aramaísmos do discurso

perseguições aos judeus conhecidas como “pogroms”. Na Alemanha, o “anti-semitismo moderno”, sustentado pelo conceito de superioridade da raça culminou com o extermínio físico proposto por Hitler: a solução final, eliminando seis milhões de judeus até o final da segunda guerra mundial.

Cabe ressaltar ainda sobre o universo dos Ashkenazitas, o surgimento do chassidismo no século XVIII que se diferenciava tanto do rabinismo como da nova *Haskalá*, ilustração berlinense. No século XIX, o contexto político-social na Europa acelerou o surgimento do movimento nacional judaico conhecido como Sionismo–político ou realizador, culminando com a criação do atual Estado de Israel, idealizada por Theodor Herzl.

As correntes migratórias para a América, Canadá, Brasil e Argentina, a partir da segunda metade do século XIX, constituiriam centros importantes onde o Ídiche passa a ser usado e amplamente cultivado. É o caso especial dos EUA e Argentina, onde os imigrantes recém vindos passam a servir-se do Ídiche como principal veículo de comunicação intergrupala. À medida que se adaptavam e aculturavam, passaram a usá-lo como segunda língua. A preservação e o desenvolvimento do Ídiche no novo contexto foram favorecidos pelo crescimento de instituições religiosas, sindicais, culturais e políticas, podendo os escritores revitalizar a sua relação orgânica com o idioma, dando um impulso à sua criação artística e literária. Em 1937 prosseguiram os trabalhos de “normalização idiomática” e foi publicada a ortografia unificada do Ídiche, mesmo não pertencendo a nenhum estado soberano.

Cabe ressaltar que embora nascesse como língua das camadas mais humildes e menos letradas do mundo europeu central e europeu oriental, este passa a ser usado por todos os demais estratos da população ashkenazita, em quase todas as circunstâncias da vida. Tanto os mais cultos como o homem comum falavam indistintamente o mesmo jargão. Essa língua passa a ser não apenas oralizada como também grafada em caracteres hebraicos desde muito cedo – nos mesmos caracteres em que o judeu era alfabetizado. Conforme Guinsburg,

*Toda espécie de escritos, desde os de correspondência até os de caráter comercial, homilético, cronístico, romanesco, encontrou expressão e respaldo neste verbo a ponto de se poder falar de uma literatura Ídiche muito antes de ter esse idioma recebido qualquer direito de cidadania culta. (GUINSBURG, 2004, p. 148).*

Assim, a língua Ídiche passa a representar um componente estrutural no universo cultural construído em Ashkenaz, perpassando tanto a esfera oral como a escrita. O florescimento do

---

religioso aumentou consideravelmente no vocabulário ídiche.

Ídiche moderno está intimamente associado aos escritores Mendele Moycher Sforim, Y.L. Peretz e Sholem Aleichem<sup>86</sup>. Desde então, centenas de milhares de livros foram publicados pelos cinco continentes incluindo obras filosóficas, sendo que Isaac Bashevis Singer em 1978, escritor em língua Ídiche, ganha o prêmio Nobel de literatura. Em seus relatos, esses autores descrevem as discriminações, restrições e “pogroms” que confinaram principalmente os judeus da Europa Oriental. Nas pobres aldeias judaicas o “Stetel” – com seus típicos personagens: a mulher casamenteira que promovia o Shiduch – casamento. O *shoichet* era o rabino apto a realizar o abate de animais segundo as prescrições judaicas. O *mohel*, o rabino apto a realizar a circuncisão dentre outros personagens judaicos.

Devido a uma combinação de fatores, o genocídio na Europa, a assimilação cultural na América do Norte e do Sul, a pressão oficial e não oficial exercida para substituir o Ídiche pela língua hebraica, em Israel, e pelo russo, na União Soviética, restaram não mais de dois milhões de falantes da língua Ídiche. Com algumas raras exceções de ativistas da língua Ídiche, somente em certas comunidades ortodoxas e hassídicas o Ídiche é mantido como língua falada no dia a dia e é ensinado às crianças.

### 3.6 Condições de Produção das Seqüências Discursivas

Conforme relatamos anteriormente, o corpus desta pesquisa foi constituído por seqüências discursivas obtidas como resultado do nosso questionário no que tange à identidade judaica em sua relação com a língua e memória. Este tipo de corpus denomina-se em AD corpus experimental (cf. Courtine, 1981, p. 27).

Optamos por um questionário seguindo critérios temáticos, autorizados nessa prática pela concepção de descontinuidade de saberes respaldada pelo aporte teórico do campo da Análise do Discurso. Referimo-nos ao discurso como forma de repartição ou sistema de dispersão que solicita a *contradição* entre a unidade e a diversidade, entre a coerência e a heterogeneidade

---

<sup>86</sup> Sholem Aleichem (1859 – 1916) Escritor, dramaturgo e humorista judeu, cujo nome era Solomon Rabinowitz, nasceu na Ucrânia numa cidade próxima a Kiev. Em 1905 escapou de um pogrom infligido aos judeus na Rússia e em 1914 com a erupção da I Guerra Mundial fuge para Nova York. Em suas obras narra a vida dos judeus nas pequenas aldeias – Stetel – Em suas obras mais conhecidas, constantemente, destacam-se personagens tais como: Menachem Mendel – o típico judeu provinciano, o eterno sonhador (Luftmensch) e o mais querido de todos Tobias – o leiteiro – (Tevye der Milchger) um otimista incorrigível. Podemos destacar entre suas obras: Stempenvu (1913) e O velho país (1946) baseado nas histórias de Sholem Aleichem sobre Tobias.

conforme entendida por Courtine como uma “unidade dividida - a lei mesma de sua existência”. (Courtine, 1982, p. 245).

Em nosso questionário privilegiamos perguntas referentes à identidade, memória e diferenças entre ashkenazitas e sefaraditas na diáspora conforme seguem as perguntas:

1. Que princípios, na sua opinião, são fundamentais para alicerçar a identidade judaica? .
2. Que questões são fundamentais na manutenção da identidade judaica na Diáspora?
3. Em que medida as apropriações da literatura e da língua hebraica seriam elementos fundamentais na construção – solidificação da identidade judaica?
4. Que práticas judaicas diferenciam os ashkenazitas dos sefaraditas? E que práticas são comuns?
5. Qual a importância da memória para o povo judeu?

Cabe ressaltar que ao trabalharmos com a identidade judaica na diáspora, estamos nos referindo a processos de subjetivização e de filiação que perpassam por determinações diferentes dos judeus residentes no Estado de Israel. O estado de Israel instituiu a língua hebraica como língua oficial desde seu surgimento bem como um calendário oficial que segue todas as datas religiosas judaicas e cívicas desse Estado. Os israelenses, judeus nascidos em Israel, têm um sentimento de pertencimento ao Estado que se refere à memória afetada pelo inconsciente e pela ideologia baseada em sua nacionalidade; sua relação lingüística cultural com a língua hebraica e com o território de Israel.

O tema identidade aqui nos aproxima às reflexões feitas por Pêcheux (1983) ao nos lembrar que todo processo de significação é constituído em redes de filiações históricas, e não pode ser entendido independente das redes de memória: *“todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio – históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho [...] de deslocamento no seu espaço”* (Pêcheux, 1983, p. 56).

Como se pode observar em nosso questionário privilegiamos perguntas referentes à identidade, memória e diferenças entre os ashkenazitas e sefaraditas afetados pela língua, cultura, religião hábitos e costumes na *diáspora*. Buscamos, pois, as posições-sujeito que se constituem em processos de memória afetados pelo inconsciente e ideologia, cientes que os judeus da diáspora se diferenciam dos judeus nascidos em Israel, ou mesmo daqueles que lá residem.

Assim, dividimos as nossas seqüências discursivas em três seções: a) memória; b) identidade judaica; c) seqüências discursivas relativas às diferenças entre ashkenazitas e

sefaraditas. Optamos por uma seleção de seqüências discursivas regradas por um princípio não cronológico. Trabalharemos, assim, com seqüências discursivas de judeus ashkenazitas nascidos na Europa (Alemanha, Rússia, Polônia, entre outros países), onde o Ídiche era a língua de comunicação intergrupal: trata-se de imigrantes que chegaram a Porto Alegre no século XX. E, ao mesmo tempo, optamos por seqüências discursivas de membros da coletividade, filhos e netos de ashkenazitas nascidos em Porto Alegre, todos ligados a trabalhos comunitários, inseridos nas diversas organizações filiadas à Federação Israelita de Porto Alegre. Da mesma forma analisaremos as seqüências discursivas dos judeus sefaraditas. Alguns nascidos na Turquia e Grécia, onde o Ladino era falado em suas casas e outros nascidos em Porto Alegre.

Ao elaborarmos o nosso questionário consideramos a dispersão e a unidade como elementos cruciais para a nossa reflexão sobre a identidade. Juntamente com Orlandi (2001) pensamos que é necessário que haja unidade na língua para que as diferenças se organizem significativamente. É preciso que haja unidade do sujeito, para que haja deslocamentos nas distintas posições sujeito, uma vez que este deslocamento, só, se faz possível a partir do movimento de identidade que se produz na unidade do sujeito. (Orlandi, 2001, pg.204).

Importa-nos, antes de apresentarmos as seqüências discursivas com suas respectivas análises, fazer um relato sobre o contexto histórico dos judeus residentes no Rio Grande do Sul.

### **3.6.1 Contexto Histórico dos Sefaraditas e Ashkenazitas em Porto Alegre**

No Brasil é conhecida a presença de elementos de ascendência judaica a partir do seu descobrimento. O fenômeno dos cristãos novos ou marranos (como eram designados, de forma pejorativa, os judeus convertidos à força pela Igreja Católica durante a Inquisição) deixou suas marcas em vários países. Entre eles, uns mantiveram em segredo sua religião vivendo uma dupla identidade, outros tantos abraçaram o novo credo. Os remanescentes dessa história em várias partes do mundo adotaram sobrenomes de frutas, animais, pássaros e flores. Encontram-se também em Porto Alegre, descendentes de marranos que retornariam à vida judaica após o furor persecutório da Inquisição, e que se integraram à comunidade sefaradita local.

Com relação aos judeus que compõem a coletividade de Porto Alegre sabemos que embora haja registro da presença judaica no Rio Grande do Sul durante os séculos XVIII e XIX, considera-se o ano de 1904 como marco da imigração judaica para o Estado devido à grande

concentração da população imigrante, dando início a uma vida comunitária composta por ashkenazitas e, em menor número, por sefaraditas.

Entre os sefaraditas de Porto Alegre destacam-se os judeus provenientes principalmente da Turquia no início do século XX. Instalaram-se no centro da cidade, no mesmo bairro onde ergueram sua sinagoga (Centro Hebraico Rio Grandense - 1922), local que lhes serviria como referência social e religiosa, hábito comum entre judeus imigrantes, que, vindos de terras e lugares distantes e estranhos à cultura local, necessitavam do apoio tanto financeiro como psicológico daqueles que lhe eram mais próximos.

Segundo os estudos de Borin (1993), os judeus sefaraditas saíram da Turquia devido a uma série de crises, sendo determinante a guerra greco-turca de 1919 e a eclosão da Primeira Guerra Mundial. Com medo de verem seus parentes recrutados e enviados ao campo de batalha e devido a crescente chamada de conhecidos e amigos que tinham vislumbrado a possibilidade de “fazer a América” chamando-os para o continente, passaram a alimentar novos sonhos e esperanças. Os sefaraditas já sabiam que a ICA (Jewish Colonization Organization) estava trazendo e assentando judeus Ashkenazitas em terras gaúchas desde 1904. Alguns deles chegaram mesmo a tentar sua sorte nas colônias agrícolas de Philippon e Quatro Irmãos. Conforme Wainberg (2004), os sefaraditas viram a possibilidade de realizar no Brasil o que melhor sabiam fazer: expandir o comércio, realizar atividades artesanais, interagir e construir uma vida urbana (Wainberg, J, 2004, p. 200).

Uma segunda leva de sefaraditas chega do Egito entre 1950-1957 e parte deles a Porto Alegre. O principal fator de perseguição aos judeus no Egito foi a crise que envolveu Egito, França, Israel e Inglaterra pelo controle do Canal de Suez em 1956. Esses imigrantes eram afrancesados e temiam bem antes da encampação do Canal de Suez, o radicalismo nacionalista islâmico.

Somados aos sefaraditas da Turquia e do Egito, vieram para o Rio Grande do Sul, ainda que em número mais reduzido, sefaraditas da Europa Central, principalmente da Grécia. Os judeus desse país temiam, nos anos de 1930, a crescente influência nazista que se manifestava entre importantes segmentos da opinião pública e entre importantes setores de liderança nacional. Uma parte desses refugiados encontrou apoio na comunidade sefaradita de Porto Alegre. Juntamente com judeus provenientes de Smirna Salônica e Safed procuraram se integrar ao novo ambiente.

Quanto aos judeus ashkenazitas, a década de 1880 e 1890 correspondeu à fuga intensa de judeus da Rússia e Polônia, locais onde se intensificaram os *pogroms* contra os judeus, como em Balta (1882), Starodub, Odessa e Kiev (1891), Balystok (1904), Minsk e Lods (1905), entre outras localidades, somando um total de 284 cidades ucranianas, polonesas e russas num período de quatro anos (Gutfreind, 2004, p. 28). Nesse período ocorre a criação da Jewish Colonization Association (ICA ou JCA, 1891) pelo Barão Maurício de Hirsh e outros associados, para a fixação de colônias agrícolas no Novo Mundo.

A criação das primeiras associações da comunidade judaica gaúcha teve início, primeiramente, na colônia de Philippon, onde foram instaladas uma sinagoga em 1905 e uma escola em 1906; depois, em Porto Alegre, com a criação da primeira sinagoga em 1910<sup>87</sup> e de várias organizações nos anos seguintes. Na colônia de Quatro Irmãos, a partir de sua instalação, em 1911, foram construídas pela Jewish Colonization Association (ICA), sedes de uma sinagoga e uma escola.

Atraídos pelas novas oportunidades de trabalho e estudos, e dadas as duras condições de vida no campo, a maioria dos colonos mudou-se para as cidades próximas como Santa Maria, Erechim, Passo fundo, Pelotas, Rio Grande, Uruguaiana e Porto Alegre, começando assim o segundo momento desse movimento histórico: a vida urbana.

Dois momentos fazem-se importantes para a nossa análise, no que concerne à chegada dos judeus ashkenazitas a Porto Alegre. O primeiro, quando muitos judeus chegam ao Rio Grande do Sul após a Primeira Guerra Mundial, em 1923, face ao anti-semitismo polonês, o fechamento da imigração judaica na Argentina e as restrições de entrada nos Estados Unidos e Canadá. O segundo momento refere-se aos judeus alemães que aqui chegaram com a ascensão do nazismo ou como sobreviventes do Holocausto, após 1945. Era a esperança que renascia, levando-os a confiar na concretização das idéias de liberdade que o Iluminismo tão intensamente havia propagado, mas que não conseguira cumprir.

Quanto ao aspecto religioso da vida judaica Porto alegreense, foram fundadas duas sinagogas<sup>88</sup>: União Israelita, em 1910, formada principalmente por judeus eslavos, e Centro Israelita Porto Alegreense, em 1917. Criaram seus próprios cemitérios procurando atender às

---

<sup>87</sup> Referimo-nos a Sinagoga União Israelita Porto Alegreense, composta principalmente por judeus provenientes da Rússia e Polônia.

<sup>88</sup> Conforme relato de Anita Brumer, 2004 “Cem anos de vida comunitária” in: Cem anos de amor: a imigração judaica no Rio Grande do Sul / coordenado por Jaques Wainberg – Porto Alegre, RS.

necessidades religiosas, educacionais e espirituais de seus membros. A formação de outras sinagogas acompanhou a região geográfica dos imigrantes. Os judeus de origem sefardita estabeleceram, em 1922, o Centro Hebraico Riograndense. A sociedade Maurício Cardoso (Polisher Farband), fundada em 1931, passou a congregar os judeus de origem polonesa. A Sociedade Beneficente de Socorros Mútuos (Linat Hatzedek) foi fundada em 1932, reunindo ashkenazitas de outras partes da Europa Oriental. Os judeus da Alemanha criaram a Sociedade Israelita Brasileira de Cultura e Beneficência (Sibra) em 1936.

O ensino religioso nos primeiros anos de vida comunitária funcionava na própria sinagoga (Talmud Tora) ou em casas particulares. Somente em 1922 foi criada uma escola primária judaica, Colégio Israelita Brasileiro, que combinava matérias laicas com ensino de cultura judaica. Atualmente, o Colégio Israelita proporciona uma educação judaica desde a pré-escola até o ensino de segundo grau e conta em seu quadro com professores de língua Hebraica somente para as séries iniciais. Nas demais séries, o ensino de língua hebraica é facultativo. A cultura judaica, no entanto, é ensinada como matéria regular da grade escolar do ensino fundamental ao ensino médio.

### **3.7. Análise das Sequências Discursivas**

#### **3.7.1 Seção I - A heterogeneidade vista pelo viés da memória discursiva de sefaraditas e ashkenazitas**

Antes de iniciarmos com as análises das sequências discursivas, gostaríamos de tecer algumas considerações sobre o papel da memória.

Pêcheux (1999), ao abordar o papel da memória, afirma que a memória discursiva deve ser entendida não no sentido diretamente psicologista da “memória individual”, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, da memória construída do historiador. Pensar o papel da memória numa perspectiva discursiva é pensar “*as condições (mecanismos, processos...) nas quais um acontecimento histórico (um elemento histórico descontínuo e exterior) é susceptível de vir a se inscrever na continuidade interna, no espaço potencial de coerência própria de uma memória*”. (Pêcheux, 1999, p. 49-50).

Em seu artigo “A Imagem, Uma Arte de Memória?” Jean Davallon (1999) enfatiza que lembrar um acontecimento ou um saber não é forçosamente mobilizar e jogar uma memória social. Para esse autor, é necessário que “*o acontecimento lembrado reencontre sua vivacidade: e, sobretudo, é preciso que ele seja reconstruído a partir de dados e de noções comuns aos diferentes membros da comunidade social*”. Em contrapartida, nos dirá, a memória coletiva “*só retém do passado o que ainda é vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que o mantém*” (Halbwachs, apud Davallon, 1999, p. 35-36). Com isso o autor salienta o caráter paradoxal da memória coletiva: sua capacidade de conservar o passado e sua fragilidade sujeita a desaparecer como consciência com o desaparecimento do grupo.

Em seu livro “Zachor, história e memória judaica”, Yossef Chaim Yerushalmi (1992) afirma que na Bíblia judaica, *o passado histórico* é constantemente evocado em momentos grandiosos da história de Israel. O verbo “*zachor*”, lembrar, aparece na Bíblia hebraica 169 vezes, geralmente tendo como temas Israel e Deus. A memória está a serviço de ambos, uma vez que o relacionamento contratual na Bíblia exige que não só Israel<sup>89</sup> deve “lembrar”, mas também Deus, como no Salmo 44<sup>90</sup> (Yerushalmi, 1992, p. 25). O verbo é complementado pela sua contrapartida e que não funciona discursivamente como negação: esquecer. Assim como Israel é ordenado a lembrar, também é intimado a não esquecer. Na bíblia judaica, o esquecimento correlato da memória, é sempre negativo. Deve funcionar, portanto, como advertência, como um indicador de que a preservação da identidade se efetiva pela memória. Para Yerushalmi (1992), ambos os imperativos lembre, não esqueça, repercutiram com efeito duradouro entre os judeus desde os tempos bíblicos. O imperativo de lembrar na Bíblia torna-se crucial, uma sabedoria que reconhece quão curta e instável a memória humana pode ser. (Yerushalmi, 1999, p. 19).

Cabe ressaltar que a necessidade de lembrar, em sua materialidade lingüística, estendeu-se ao ritual judaico. Na reza matinal chamada *shacharit* até os dias de hoje seis ordenamentos são proferidos: “*Lembre-te da saída do Egito, lembre-te do recebimento da Tora no Monte Sinai, lembre-te do que te fez Amalek, lembre-te do Bezerro de Ouro, lembre-te da figura de Miriam e lembre-te do Shabat*”.

<sup>89</sup> Aqui o termo Israel refere-se ao povo judeu. Israel segundo a Bíblia foi o nome dado a Jacob e seus descendentes.

<sup>90</sup> Salmos (44:20-25:27). Mesmo nos sentindo esmagados, como se os monstros das profundezas nos esmagassem, ou encobertos pelas sombras da morte, não esquecemos Teu Nome nem estendemos nossas mãos a deuses estranhos. Acaso disso não Se apercebera o Eterno, Ele que conhece os segredos de todos os corações? Por Tua causa e por honrar Teu Nome somos mortos a cada dia, e encarados como um rebanho no matadouro. Desperta, ó Eterno! Por

Para Halbwachs (1950) a memória coletiva estruturada através do corpo social, é entendida como *uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que não tem nada de artificial*, mas “*uma realidade social transmitida e sustentada através de esforços conscientes e instituições de grupo*” (Halbwachs, apud Davallon, 1999, p. 31-36). No nosso relato, ao traçarmos um quadro sobre a história judaica, vimos que a transmissão das leis, costumes e tradições do povo judeu não se propagou somente pela escrita. A transmissão da experiência de geração em geração se propagou, também, através da oralidade, formando um elo, uma corrente ininterrupta, sobretudo, nos períodos de interdição às práticas e aos saberes judaicos. Assim, para não esquecer sua história, os judeus são obrigados a perpetuar seus saberes através da oralidade.

Nosso desafio, ao tratar da memória judaica, é justamente entender como esta se perpetuou até os dias atuais desde o período Bíblico e Talmúdico, perpassando pela idade Média, Moderna e Contemporânea, quando a maioria do povo judeu se encontrava disperso pelo ocidente, sujeito a domínios de cultura diferentes, os quais alicerçaram o universo dos saberes ashkenazitas e sefaraditas. Interessa-nos refletir como se constituiu a memória social dos ashkenazitas e sefaraditas no seio da condição judaica. Como esta foi regulada, conservada, deslocada, esquecida ou ressignificada. De que modo os acontecimentos histórico-culturais foram inscritos ou não na memória, como foram absorvidos por ela ou produziram ressignificações de elementos de saber que são estruturantes de seu processo identitário judaico. Cientes de que a identidade judaica esteve sempre sujeita a interdições, coerções de Estado e perseguições, tanto no Oriente como no Ocidente, buscamos apreender *os efeitos de memória* pela dialética da anteriorização e atualização, algo que ela sempre deixa, ainda que de forma lacunar.

Em AD, a memória é pensada em relação ao discurso e como tal é tratada como interdiscurso: “aquilo que fala antes, em outro lugar independentemente” conforme Henry (1992). Não se trata aqui da concepção de memória individual, biopsicofisiológica, nem tampouco de inconsciente coletivo. A memória é considerada enquanto espaço de estruturação dos contextos vividos; memória social inscrita no seio das práticas discursivas. Diferentemente da memória cognitiva, que compõe fatos a partir de fragmentos a memória discursiva é: *o saber que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra* (Orlandi, 2002-a, p. 31).

---

que parece dormir? Ergue-te! Não nos abandones jamais. Por que ocultas tua face e ignoras nossa opressão e sofrimento? Levanta-te, vem em nossa ajuda e nos redime por Tua imensa magnanimidade.

Em AD, a categoria de memória discursiva foi longamente tratada por Courtine relacionando-a ao discurso político, tecendo considerações às noções que compõem a teoria do discurso. Em seu entender, é a partir da categoria de enunciado [E]<sup>91</sup> que é possível referir-se à *memória discursiva* que decorre da “existência histórica do enunciado no seio de práticas discursivas, reguladas por aparelhos ideológicos (Courtine, 1981, p. 53). Assim, estão compreendidos pela memória discursiva a repetição, transformação ou o apagamento de elementos de saber de uma FD, em condições determinadas de uma conjuntura. Quando um enunciado [E] é atualizado através de uma enunciação [e], dá-se a atualização de um acontecimento através da articulação do interdiscurso com o intradiscurso. Courtine designa como *efeito de memória* a relação que se joga nesse efeito discursivo particular, “*ocasião na qual uma formulação-origem retorna à atualidade de uma ‘conjuntura discursiva’ sendo na instância de sua emergência ressignificada*” (Courtine, 1981, p. 51).

*Toda formulação possui em seu “domínio associado” outras formulações, que repetem, transformam, negam; mas também toda formulação mantém com as formulações com as quais coexistem (campo de concomitância) relações cuja análise implica, necessariamente, a questão da duração ou da pluralidade dos tempos históricos no cerne do problema em que se apresenta a utilização do conceito de FD.*<sup>92</sup> (IBID, p. 52)

Dentro dessa distinção, feita a partir de Courtine (1981), na utilização do conceito de FD em que os “*enunciados existem no tempo longo de uma memória enquanto que as formulações são tomadas no tempo curtas de uma enunciação*”, buscamos os efeitos de memória assim designados pelo autor, na relação entre o interdiscurso e intradiscurso que se entrelaçam nos processos discursivos particulares dos sefaraditas e dos ashkenazitas. Queremos observar como determinadas formulações retornam à atualidade de uma “conjuntura discursiva” sendo na instância de sua emergência ou de seu reaparecimento ressignificadas.

<sup>91</sup>Courtine (1981, p. 41-46) introduz no campo da AD a noção de **enunciado discursivo** a partir da configuração dada por Foucault em *Arqueologia do Saber: o enunciado não pode ser isolado como uma frase, uma proposição ou um ato de formulação* (Foucault, 2004, p. 123). Essa descrição do enunciado conduz Courtine a uma reflexão central na AD; a articulação entre a materialidade da língua e a materialidade do discurso. Courtine (1981, p. 46), fazendo uma releitura da definição de enunciado em “Arqueologia”, subordina o enunciado a um domínio associado, o que o coloca em relação com outros enunciados formando agrupamentos, os quais ele denomina *rede de formulações* regidas por um princípio geral. Segundo Courtine (1981) o enunciado não pode ser pensado independentemente de uma *rede de formulações* que entra em uma *rede interdiscursiva de formulação*. Courtine remete o enunciado a duas ordens: *o enunciado, por um lado está situado em uma relação horizontal com respeito às outras formulações, ou seja, no seio do intradiscurso de uma seqüência discursiva, por outra parte, está situado, no interdiscurso de uma FD*. A partir daí Courtine chama de enunciado [E] aos elementos de saber próprio de uma FD e concebe o enunciado como uma esquema geral que rege a repetibilidade no seio de uma rede de formulações que as designa como R(e).

<sup>92</sup> Tradução do original em francês feita por mim.

Para tratarmos da memória judaica na diáspora, abordamos temas relacionados a aspectos religiosos, filosóficos e lingüísticos que envolvem as filiações identitárias e seus próprios processos de constituição. A maneira como a memória faz funcionar os processos discursivos é fundamental, da mesma forma que a linguagem, enquanto simbolizadora e constituidora da realidade, coloca em cena sujeito ideologia e história. Quanto à história na concepção materialista, a entendemos como uma representação simbólica da materialidade dos processos sociais. Conforme Henry:

*É ilusório colocar para a história das ciências humanas e sociais uma origem e esperar dela a explicação do que existe. Ao contrário, não há “fato ou evento histórico que não faça sentido, que não peça interpretação, que não reclame que lhe achemos causas e conseqüências. É nesse sentido que consiste para nós a história, nesse fazer sentido, mesmo que possamos divergir sobre esse sentido em cada caso... Essas questões desembocam no campo da ética e da política, nisso que consiste para nós fazer a história” (HENRY, 1997, p. 51).*

Assim, entendemos que a ordem da história com suas características próprias afeta a linguagem e determina as ciências e seus objetos. A AD, materialmente ligada à história, trabalha com a tensão entre o impossível da língua – aquilo que não se controla, que é sujeito a faltas e falhas, o “real da língua”, e a contradição – o próprio da história. É na junção do real da história – a contradição – com o real da língua – o impossível – que a materialidade do equivoco se faz evidente, ou seja, a história intervém na língua na historização de seu impossível, que é apreendido através de gestos de interpretação (Henry, 1997 e Orlandi, 1997). Nessa dialética, há um movimento de deslocamentos, de ressignificações, em que a língua não aparece como totalmente submissa, nem tampouco o sujeito como dono de seu dizer, porque há sempre a intervenção da história. Como afirma Pêcheux (1981, p. 5-8) “*Presas entre o real da língua e real da história, a análise do discurso não pode ceder nem a um nem a outro, sem correr o risco de cair na pior das complacências narcísicas. Língua e história encontram se presas mutuamente*”.

Nessa seção serão analisadas as seqüências discursivas, obtidas a partir de nosso questionário, concernentes à memória judaica. Cabe ressaltar que em nossa pesquisa, composta a partir de entrevistas com sefaraditas e ashkenazitas, participaram vários locutores, todos oriundos da coletividade judaica de Porto Alegre. Transcrevemos a seguir alguns recortes<sup>93</sup> que serviram de base para nossas investigações.

<sup>93</sup> A sigla “E” representa os enunciadores que tomaram parte na pesquisa; as siglas SDS e SDA representam os recortes de seqüências discursivas de sefaraditas e ashkenazitas selecionados de nosso corpus discursivo.

## 1. Que questões são fundamentais para a manutenção da identidade judaica na diáspora?

### Seqüências Discursivas de Sefaraditas

E1 (Sd1). As questões fundamentais na manutenção do judaísmo na diáspora seguem os mesmos princípios de transmissão encerrados na Torah , conhecimento moral, regrado pelos 613 mandamentos. A história judaica, que presenciou a escravidão de seu povo no Egito e na Babilônia, o choque cultural com os gregos, a nefasta presença militar romana e a destruição do Templo, na verdade, já contava a História da diáspora que se estende até os dias de hoje, mesmo com o advento do Estado de Israel, em 1948. O judaísmo na diáspora sobrevive porque a transmissão do conhecimento seguiu seu curso, mesmo sob o tormento da Inquisição, dos pogroms, das perseguições na Europa, do Holocausto, da literatura e prática anti-semitas. O judaísmo sobrevive num milagre histórico, que se chama transmissão do conhecimento encerrado na Torah, no Tanach, nos Salmos e no Talmud.

A **Sd1** coloca em questão, sobretudo a manutenção da identidade judaica em face dos acontecimentos históricos que rememoram a escravidão, o exílio, a conversão, e o holocausto conforme segue: “A historia judaica que presenciou a escravidão de seu povo no Egito e na Babilônia (...) O judaísmo na diáspora sobrevive porque a transmissão de conhecimento segue seu curso, mesmo sobre o tormento da Inquisição, dos pogroms, das perseguições na Europa do holocausto”.

Conforme se pode observar, acima, o enunciador da sd1, na mesma medida em que dá destaque à manutenção da identidade judaica por estar alicerçada na Bíblia e no Talmud, não estabelece distinção entre processos históricos que remontam ao exílio (escravidão, perseguições religiosas, proibição de culto) e acontecimentos, a partir dos quais o êxodo e a permanência na diáspora não estão afetados por perseguições ou por proibições da prática religiosa. Assim, para este enunciador, independente da especificidade dos acontecimentos históricos que resultaram em êxodos, importa reunir todos esses eventos, com o objetivo de assinalar que diante de todos eles a manutenção da identidade judaica se dá em face da preservação dos saberes talmúdicos, da Torah e da Bíblia.

As designações Salmos, Torah e Talmud remetem a pré-construídos, tanto na tradição escrita como na tradição oral. E segundo Henry (1992) tais pré-construídos é que fornecem a matéria prima do “sempre já aí” histórico-social, e que se traduz para esse sujeito sefaradí, por meio dos 613 mandamentos. Para ele, portanto, impõe-se, necessariamente, um sentido religioso à cultura e

à história, que deve ser transmitido de geração para geração. Dentro dessa perspectiva de memória, enquanto um espaço de constituição / rearranjo de sentidos, os saberes contidos no Talmud, nos Salmos, e na Torah funcionam de modo dialético, segundo Achard (1999:16), entre a “repetição e a regularização de seus sentidos, de tal forma que a regularização se apóia necessariamente sobre o reconhecimento do que é repetido”. Daí pensarmos que os sentidos que preenchem a enunciação, que realçam a condição de preservar saberes religiosos, não decorrem do locutor, mas se produzem na memória dos sefaraditas como um jogo simbólico que sustenta a sua relação identitária como o judaísmo.

**E2 (Sd2) A manutenção da identidade judaica se apóia no conjunto de regras de comportamento em sociedade, que devem ser transmitidas de geração em geração, pelo conhecimento de sua história e de sua cultura, contida nos livros sagrados cuja leitura e assimilação deve ser feita no lar e nas escolas e em todos os ambientes de que o judeu faça parte, nunca esquecendo a sua religiosidade que é o cimento que consolida um padrão de atuação no dia-a-dia.**

Já na **Sd2** a manutenção da identidade judaica também se apóia em um processo de transmissão, mas aqui são focalizadas a história e a cultura, como um conjunto de regras que regulam comportamentos na sociedade. E de forma paralela, os saberes religiosos atuam para consolidar os padrões de atuação do povo judeu.

Conforme pode -se observar através da Sd acima, enquanto a **Sd1** retoma, de forma global, os acontecimentos históricos que rememoram a escravidão, o êxodo e o exílio a fim de caracterizar os eventos que atuaram para determinar a extinção e a dispersão do povo judeu, a Sd2 configura a manutenção judaica através de regras de conduta alicerçada em saberes religiosos, sem, no entanto referir os eventos históricos que contribuíram tanto para a manutenção como para a perda, a ruptura com a identidade judaica e a assimilação de outros saberes / práticas religiosas.

### **Seqüências Discursivas dos Ashkenazitas**

**E3 (Sd3) Questões fundamentais para a manutenção da identidade judaica na diáspora seriam: conhecimento da história do povo judeu com especial destaque às perseguições de Bar Cochva, Inquisição e holocausto. História do sionismo, Independência de Israel e sua história. Sentir-se parte deste povo, identidade com Israel, fazer parte de grupos judaicos, sejam eles sionistas, políticos ou religiosos. Tentar alcançar a dimensão e a profundidade do que é ser e pertencer a este povo.**

Na **Sd3** pode-se observar que a questão da preservação da identidade judaica na diáspora está intimamente relacionada ao conhecimento de fatos e acontecimentos *históricos* com destaque às perseguições da época Romana, à inquisição Espanhola e ao holocausto Alemão. Acrescida às perseguições destaca-se, nessa seqüência, a importância de transmitir a história do sionismo e a Independência de Israel. “Identidade com Israel”, e a participação em grupos judaicos na diáspora.

Conforme pode-se observar, para este enunciador o conhecimento dos fatos históricos é o fator determinante na preservação da identidade judaica na diáspora. O enunciador distingue entre fatos históricos decorrentes de perseguições, tais como ocorrido na época Romana, na Inquisição e no Holocausto, e fatos históricos que resultaram na Independência de Israel decorrente do movimento sionista realizador.

Conforme relatamos anteriormente, a memória em AD é tratada como interdiscurso. Segundo Courtine (1981) é a partir do Enunciado [E] que é possível referir-se à memória discursiva, ou seja, à memória concerne à “*existência histórica do enunciado no seio de práticas discursivas reguladas por aparatos ideológicos*”. Courtine acrescenta que é no espaço interdiscursivo que se constitui a “*exterioridade do enunciável para o sujeito enunciador na formação dos enunciados “preconstruídos”, de que sua enunciação apropria-se*” (Courtine, 1999, p. 18). Cabe lembrar que o movimento sionista realizador, que deu origem ao atual Estado de Israel, nasceu e se desenvolveu na Europa face o anti-semitismo moderno europeu e o holocausto. O movimento sionista realizador e as primeira ondas migratórias para Israel partiram do universo ashkenazita, daí pensarmos que os “pré- construídos” sionismo e independência de Israel, juntamente com as perseguições, circulam no ‘domínio de memória’ do sujeito ashkenazita enquanto lugar de interdiscurso.

Outro fator importante para este enunciador, na preservação da identidade judaica na diáspora, é a inscrição do sujeito em instituições judaicas a fim de que a prática judaica seja veiculada pelo ativismo político, pelo religioso ou por conceitos ético-filosóficos.

**E4 (Sd4) Questões fundamentais para alicerçar a identidade judaica na diáspora seriam o respeito, a preservação e a atualização dos valores morais e culturais estabelecidos por antepassados. A identificação de Israel como Estado, a nação dos judeus desde os tempos históricos e na atualidade. O conhecimento das origens do povo judeu, sua saga histórica, sua participação e legado em todas as formas da cultura humana. A**

**continuidade do pensamento e da prática religiosa como também o respeito ao direito à pluralidade ideológica sem ultra ortodoxias ou fanatismos.**

Já na **Sd4**, a manutenção da identidade judaica na diáspora é focalizada em valores morais e culturais apoiados em suas raízes históricas enquanto respeito, preservação e “atualização dos valores morais e culturais estabelecidos por antepassados”. O conceito Estado de Israel como nação é da mesma forma destacado: Israel é “a nação dos judeus desde os tempos históricos e na atualidade”. O pensamento e a prática religiosa judaica são elementos fundamentais na preservação da identidade judaica na diáspora, no entanto, não menos, “que o respeito ao direito à pluralidade ideológica sem ultraortodoxias ou fanatismos”.

A preservação de valores morais e culturais para este enunciador, diferentemente das apresentadas na Sd2, emanam das raízes históricas do povo judeu juntamente com princípios nacionalistas. Importante aqui para a nossa análise é o pensamento e a prática religiosa significados como respeito e pluralidade ideológica sem ultraortodoxias ou fanatismo. Este enunciador coloca em questão o dogmatismo religioso, ou seja, destaca a importância da pluralidade, da heterogeneidade e da singularidade do pensamento e das práticas religiosas judaicas como fatores fundamentais à preservação da identidade judaica. Para ele, o fanatismo religioso, a ultraortodoxia enquanto elementos de exclusão e de discriminação interna geram a intolerância e a discórdia dentro do próprio grupo. Ao respeitar a pluralidade ideológica, permite a aceitação do ‘outro’, abre espaço para interpretação e, portanto, para as diferentes posições de identificação como posições distintas de filiação ideológica dos sujeitos ao judaísmo.

Entendemos que para este enunciador torna-se importante não somente a transmissão dos valores e de conhecimento, mas estes devem ser pautados enquanto uma pluralidade ideológica.

Para Orlandi, a memória – o interdiscurso, como definido na AD, “é o saber discursivo que faz com que, ao falarmos, nossas palavras façam sentido. Ela se constitui pelo já-dito que possibilita todo dizer” (Orlandi, 1999, p. 64). Vimos também que assim como a língua está sujeita a falhas, a memória também é constituída por esquecimentos, ou seja, do “já dito” e “significado” pode irromper o novo, o irrealizado. Nessa perspectiva, a memória pode ser considerada como um espaço de contra – discursos, polêmicas ou réplicas. Assim, entendemos que, para este enunciador, a retomada ocorre pelo viés do interdiscurso: “*série de formulações marcando, cada uma, enunciações distintas e dispersas, articulando-se entre elas em formas lingüísticas determinadas (citando-se, repetindo-se, parafraseando-se, opondo-se entre si, transformando-se...)*” (cf. Courtine, 1999, p.18). Aqui, trata-se de uma *oposição* a posição-sujeito

como mencionadas na Sd1 e **Sd2** trata-se da contradição entre posições diferentes de sujeito. O enunciador da **Sd4**, ao mesmo tempo que destaca a preservação dos valores morais e culturais estabelecidos por antepassados, pauta a sua continuidade e a prática religiosa à pluralidade ideológica sem fanatismos.

## **2. Em que medida as apropriações da literatura e da língua hebraica seriam elementos fundamentais na construção e manutenção da identidade judaica?**

### **Seqüências Discursivas dos Sefaraditas**

**E1 (Sd5) Quanto à língua, é a forma de comunicação entre as pessoas. No caso do hebraico falado em Israel, é a língua que o povo judeu fala, oficialmente, no retorno progressivo do exílio, sendo talvez uma das maiores conquistas na construção da identidade judaica, porque afirma e reafirma sua aproximação com a Lashon HaKodesh (língua sagrada), de onde parte, permitindo, dessa forma, uma geração literária nova e dinâmica, preservando a santidade original do hebraico nos textos sagrados, em particular dos Salmos de Davi, que se consagram como a expressão máxima da literatura universal. Assim, o estudo da língua, da literatura e cultura hebraica constituem-se em vetores da transmissão do conhecimento que preservam e constroem a identidade judaica.**

Nessa seqüência discursiva prepondera, para este enunciador, o papel da língua como instrumento de comunicação. A língua hebraica representa “uma das maiores conquistas na construção da identidade judaica, porque *afirma e reafirma* sua aproximação com o *Lashon Hakodesh*”. O enunciador destaca os Salmos de David como expressão máxima da literatura universal e atribui à língua um estatuto sagrado, considerando o estudo da língua, da literatura e a cultura hebraica “vetores de transmissão e conhecimento na preservação da identidade judaica”

Para este enunciador, a preservação da língua hebraica desde a antigüidade até os dias de hoje é uma das maiores conquistas na construção da identidade judaica. Em seu entender, a preservação da língua hebraica, suas rupturas, descontinuidades, ressignificações e revitalização no atual Estado de Israel como língua oficial estão intimamente relacionadas ao estatuto sagrado atribuído à língua hebraica - “*Lashon Hakodesh*”. O pré-construído “*Lashon Hakodesh*” (língua sagrada) é oriundo de uma tradição em que o hebraico é a língua sagrada, com a qual Deus criou o mundo, e cujo alfabeto mantém um poder criador para aqueles que sabem combinar suas letra. Tradicionalmente, essa determinação é assim entendida pela corrente da mística judaica conhecida como Cabala, que tem como seus fundadores sefaraditas que saíram da Espanha após a

expulsão em 1492, tais como José Caro (1488-1575), codificador da lei ritual, o *Shulchan Aruch*, que se tornou o mais autorizado texto *haláchico* - tradição legalista do judaísmo para os sefaraditas.

Porém, cabe aqui lembrar que a língua hebraica foi preservada pelo povo judeu como fator de identidade por mais de cinco mil anos. Já séculos antes da era comum, a maioria das pessoas da Palestina e da diáspora falavam o vernáculo, que era usualmente um dos dialetos aramaicos. Durante o período mishnaico até praticamente a época da Haskalá (200 D.C. – 1880 D.C.) a língua hebraica foi somente usada para fins literários e litúrgicos. Foi somente após 1880 D.C., com a imigração de Eliezer Ben Yeuda<sup>94</sup> para Israel, que a língua hebraica foi restaurada como língua falada e conhecida como “língua revitalizada”. A língua hebraica em sua estrutura moderna pode ser definida como uma fusão de línguas, formada por componente clássicos do hebraico bíblico, mishnaico, medieval e do Aramaico babilônico, juntamente com substratos da língua Ídiche (cf. Kutscher, 1982).

A memória discursiva faz circular saberes que presidem a enunciação do discurso como um efeito de memória ressignificada na instância de sua emergência. Para este enunciador, independente da diáspora judaica, o renascimento da língua hebraica é atribuído à santidade da língua hebraica enquanto emanada de Deus.

Daí entendermos que o sujeito, afetado pelo esquecimento, “*ao apropriar-se dos saberes, o faz a partir da ilusão de que tais saberes se originam nele mesmo, quando, de fato, eles representam os “já ditos” que foram produzidos em outros discursos, em outros lugares*” (Pêcheux e Fuchs, apud Indursky, 2003, p. 102). Essas repetições, tomadas de sua dimensão vertical, de-sintagmatizadas, deslinearizadas, são inscritas no discurso do sujeito. Este, ao se apropriar das repetições, dá-lhes uma dimensão horizontal, sintagmatizada, de tal forma que, em sua repetibilidade, imprime sua singularidade na formulação.

**E5 (Sd6) A língua tem uma forte relação com a história do judaísmo; e a literatura se baseia frequentemente nas tradições e costumes do povo judeu. Israel, moderno, se constitui num exemplo vivo da importância da língua hebraica na identidade judaica.**

---

<sup>94</sup> Eliezer Ben Yeuda (1858 D.C. – 1922 D.C.) é considerado o pioneiro da fala hebraica. Contribuiu de forma significativa para o renascimento da fala hebraica na época moderna. Além de criar um grande número de novos vocábulos, logo adotados em Israel, elaborou o seu grande Dicionário, composto de dezesseis volumes, no qual introduziu o vocabulário hebraico de todos os períodos históricos, acrescidos dos termos inovados pelos iluministas e por ele mesmo.

A **Sd6** aponta para a relação que o enunciador estabelece entre a língua e a história do judaísmo, bem como entre a literatura e a tradição judaica. Para este enunciador, a literatura reflete as práticas judaicas enquanto costumes e tradições, e a língua hebraica é a expressão máxima da identidade judaica, representada pela língua adotada no atual Estado de Israel – “Israel, moderno, se constitui num exemplo vivo da importância da língua hebraica na identidade judaica”.

Diferentemente do apresentado pelo E1 na Sd5, nessa seqüência a língua configura-se como elemento de unidade do povo judeu pautado em suas raízes históricas. Para este enunciador, a língua hebraica, enquanto formadora da unidade do povo judeu, remete à memória coletiva histórica do judaísmo. O efeito de sentido considerado a partir do enunciado “língua hebraica” para este enunciador pode ser entendido em relação à sua posição ideológica, que se aproxima daqueles que queriam a língua hebraica como a língua oficial por ela conter as raízes históricas ético – religiosas do povo judeu.

É importante ressaltar que quando o povo hebreu vivia no oriente – época Bíblica e Talmúdica – a maioria dos livros que constituem o arcabouço da literatura clássica judaica foram redigidos em língua hebraica. Porém, sujeito a domínios estrangeiros e após a grande diáspora, o povo judeu deixou de utilizar a língua hebraica enquanto língua de comunicação oral, embora essa mantivesse sua força e vitalidade pelo florescimento da vasta produção literária que foi produzida durante a diáspora. Durante 1700 anos a língua hebraica foi somente utilizada durante as cerimônias litúrgicas e religiosas, permanecendo como língua de orações e estudos da Bíblia.

Já a literatura, para este enunciador, é apontada como um elemento que se baseia nas “tradições e costumes do povo judeu”, ou seja, é apontada como um fator sujeito a transformações e ressignificações.

Esta seqüência discursiva nos aproxima da relação que se estabelece, na AD, entre a unidade e dispersão na língua. Para este enunciador, a língua é entendida como elemento de unidade na preservação da identidade judaica, e a literatura como elemento de dispersão sujeito a transformações. Conforme Orlandi, “é preciso que haja unidade na língua para que as diferenças se organizem significativamente” (Orlandi, 2001, p. 204). Dito de outra forma, para haver ruptura, deve haver homogeneidade.

### **Seqüências Discursivas dos Ashkenazitas**

**E7 (Sd7) A relação do judeu , em especial com a língua hebraica, entendo ser fundamental para poder entender e aprofundar os valores religiosos, bem como estar próximo do Estado de Israel**

A **Sd7** coloca em questão a preservação da língua hebraica como elemento de entendimento dos valores religiosos e como fator de aproximação do judeu com o Estado de Israel.

Conforme podemos observar, para este enunciador, a apropriação da língua hebraica possibilita a compreensão dos valores religiosos contidos na literatura clássica judaica: a Bíblia, a Mishná e o Talmud. Além disso, a língua hebraica deve ser preservada como elemento de identidade judaica ao representar um elemento de aproximação com o Estado de Israel. Conforme mencionamos anteriormente, a língua hebraica foi adotada como língua oficial do atual Estado de Israel após a sua independência em 1948.

Em seu entendimento, para o povo judeu a língua hebraica, representa, sobretudo, um elemento necessário de domínio de saber religioso, ou seja, para se entender e aprofundar os valores religiosos contidos na Torah, Mishna e Talmud são necessários o conhecimento e a apropriação da língua hebraica. Conseqüentemente a apropriação da língua hebraica torna-se um fator fundamental na construção e manutenção da identidade judaica.

Entendemos que essas repetições sobre a “língua hebraica” ocorrem pelo viés do processo discursivo entendido por Pêcheux (1997 b) como um sistema de substituição, paráfrases, sinónimas, etc. A produção de sentido é para esse autor indissociável da relação de paráfrase, sem que haja, no entanto, uma identidade de sentido. Vale dizer que a paráfrase é constitutiva dos efeitos de sentido (cf. Pêcheux, 1997 b, p. 160-164), mas seu sentido não existe em si mesmo; ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico, no qual as palavras e expressões são produzidas e sustentadas por aqueles que a empregam. Assim, acreditamos que para este enunciador a língua hebraica se inscreve em uma posição ideológica identificada com o sujeito que conjuga a língua hebraica como um instrumento necessário para entender os valores religiosos contidos na literatura composta na Antigüidade e se aproximar do atual Estado de Israel, que adotou a língua hebraica moderna como sua língua oficial.

**E4 (Sd8) Não considero como elementos fundamentais as apropriações mencionadas na construção - solidificação da identidade judaica à literatura e a língua hebraica. Pode-se admitir que no passado a literatura e a língua hebraica tiveram papel preponderante na construção - consolidação da identidade do**

judaísmo enquanto forma de expressão do pensamento e da arte judaica como etapas de sua evolução. Entretanto, não é possível desconhecer, negar ou relegar a um plano inferior/secundário a contribuição do Ídiche e do Ladino na construção/consolidação da identidade e cultura judaica, pois é a própria cultura que define uma identidade.

O reconhecimento da importância da contribuição dessas línguas (empregadas pelos judeus ashkenazitas e sefaraditas) não somente na construção/consolidação da identidade judaica, mas também na literatura universal é perfeitamente demonstrado pelas premiações, citações e referências que delas fizeram autores e estudiosos de fama internacional.

Cumpra observar, por fim, que da época do Iluminismo (Mendelssohn) à contemporaneidade os rituais religiosos originalmente realizados na língua hebraica vem, com frequência cada vez mais acentuada, se realizando com os textos transliterados e traduzidos para as línguas dos países onde os judeus se estabeleceram. Algumas cerimoniais também são realizados da mesma maneira. O hebraico ainda se mantém como língua viva por ser a língua nacional/oficial do estado de Israel, o que lhe garante o uso e a perenidade. Penso, todavia, que as duas outras, o Ídiche e o Ladino tendem a diminuir sua influência e uso entre as comunidades pela assimilação cultural e outros motivos de ordem sociológica.

A **Sd8** coloca em questão a manutenção da identidade judaica alicerçada somente na língua e na literatura hebraica. Conforme enfatizadas na seqüência discursiva, a literatura e língua hebraica são consideradas pelo enunciador somente como uma etapa de *evolução cultural* e, portanto, não podem ser colocadas como prioritárias na preservação da identidade. O Ídiche e Ladino não podem ser desconhecidos ou relegados a um plano inferior, portanto, devem ser aí considerados como línguas consolidadoras da identidade judaica. O Iluminismo (Mendelssohn) é mencionado a propósito das transformações que vêm sendo adotadas nas sinagogas reformistas quanto à transliteração e tradução das orações da língua hebraica para o português, no caso do Brasil.

Observa-se que, em relação à memória histórica, a apropriação da literatura e da língua hebraica como elementos de preservação da identidade judaica no processo de assujeitamento deste enunciador ashkenazita nos envia a duas ordens, conforme entendidas por Courtine e Marandin (1981 b): repetição de elementos *em extensão* e reformulações que são da ordem de uma *repetição vertical*.

Nessa seqüência discursiva a língua e a literatura hebraica não são vistas como fundadoras de uma identidade em sua íntima relação com a Torah e o Talmud. Em suma, no que concerne à literatura e língua hebraica, poderíamos dizer que nessa seqüência faz-se presente um efeito de memória para o sujeito ashkenazita em que o Ídiche e Ladino devem ser cultivados e preservados não menos que a língua hebraica. Essa repetição dos elementos nominais “língua e literatura

hebraica” é entendida por Courtine e Marandin (1981 b) como uma repetição de *elementos em extensão*, da ordem de uma *memória cheia saturada*. Já a repetição vertical da série de formulações que atestam o processo identitário em questão passa a ser ressignificada e se dá a partir de um não reconhecido, deslocado e deslocando-se no enunciado. Essa repetição, segundo os autores, é, ao mesmo tempo, presente e ausente na série de formulações. No nosso caso, *ausente* porque o enunciador não reconhece a língua hebraica como elemento fundamental na solidificação da identidade judaica, e *presente* em seu efeito, como uma repetição na ordem de uma memória lacunar. A repetição vertical, a partir da formulação língua e cultura hebraica, é reformulada, é ressignificada na memória histórica do ashkenazita. O efeito de memória produzido é da ordem da redefinição da transformação, inaugurando uma nova rede de formulações. Esta posição-sujeito é entendida por Pêcheux (2002) como um fato que vem “perturbar a memória”, colocando-a na origem de novos dizeres e de novos sentidos.

### 3. Qual a importância da memória para o povo judeu?

#### Seqüências Discursiva dos Sefaraditas

E2 (Sd9) A Memória representa o passado, através do qual o povo judeu se formou. Neste passado estão todas as aventuras e aflições que marcaram a sua existência, bem como os ensinamentos que foram transmitidos ao longo dos tempos. Muitos erros e acertos foram cometidos, cabendo às novas gerações evitar o que não seria bom, vivenciar novamente e praticar o que gerou bons frutos, cabendo ser imitado e melhorado. O povo judeu sofreu ao longo dos tempos muitas privações e perseguições, resistindo à sua eliminação física no último século, sendo acusado de todos os infortúnios que ameaçaram a humanidade. Conhecer esse passado é importante para que o que foi produzido de bom não seja esquecido, mas sim imitado e melhorado, e o que o de maldade ocorreu, não venha a ser repetido.

Na **Sd9** o enunciador destaca a preservação da memória e do passado como elementos fundamentais de preservação da identidade judaica. Ele enfatiza as “aventuras e aflições” juntamente com os “ensinamentos”. Destaca as perseguições, as aflições, as privações e tragédias como constituidoras da própria identidade do povo. Face as tragédias, perseguições, acusações e tentativas de eliminação do povo judeu, o enunciador trata do papel didático da memória para regular as ações contemporâneas – evitar novas inquisições, holocaustos e perseguições. A memória aqui aponta para o domínio da antecipação, para intervir no processo de transformação do povo judeu. Para esse enunciador, torna-se, portanto, imperativo lembrar desse passado, não

apagá-lo da memória social. Sobre essa memória social tão marcada na seqüência acima (perseguições, privações e aflições), pensamos, juntamente com Davallon (1999), a memória numa dupla dimensão, como fato social e fato de significação. Segundo esse autor, lembrar um acontecimento ou um saber não é forçosamente mobilizar e jogar uma memória social, pois é preciso que o passado e a memória, para serem reconstruído, busquem no acontecimento sua vivacidade a partir de noções comuns aos diferentes membros da comunidade social. Esse fundo comum seria a memória coletiva. Esta, por sua vez, só retém do passado o que é capaz de viver na consciência do grupo. Entendemos que esse fundo comum mantém até os dias de hoje os efeitos de memória sobre as perseguições, flagelos e aflições vividas pelo povo judeu, de tal forma que os efeitos de memória ressoam até os dias de hoje tanto nos discursos dos sefaraditas como dos ashkenazitas.

### **Seqüências Discursivas dos Ashkenazitas**

**E3 (Sd10) Quanto à memória, é fundamental conhecer, sentir-se parte e não esquecer. Se não sabemos de onde viemos e o que nos aconteceu nesta trajetória, corremos o risco de não sabermos para onde ir.**

Na **Sd10** o enunciador coloca o conhecimento e a condição de “sentir-se parte e não esquecer” enquanto fatores fundamentais da memória do povo judeu. O conhecimento das origens históricas do povo judeu e sua trajetória são elementos importantes para a consolidação da identidade judaica – “se não sabemos da onde viemos, o que nos aconteceu nessa trajetória, corremos o risco de não sabermos para onde ir”. O “conhecimento” e o “não esquecer” são elementos determinantes para a continuidade, para se traçar um caminho a ser seguido.

O não esquecer, silenciado, convoca limites enquanto interdições de toda ordem, inclusive de extermínio físico, que podem conduzir à perda da identidade. Para este enunciador o fio condutor para o presente é o conhecimento desse passado.

Assim, entendemos que, para este enunciador, o desconhecimento da trajetória do povo judeu, de sua história, juntamente com o “não lembrar” podem vir a se constituir como fatores de descontinuidade, de rupturas que podem vir a significar um afastamento e perda da identidade.

**E7 (Sd11) Quem conhece um pouco de história, sabe o quanto o povo judeu sofreu nestes 2.000 anos de exílio, sendo responsabilizado por todos os problemas havidos nas nações onde vivia. As maiores injustiças foram perpetradas contra os judeus em nome de prepotências e mentiras. Sendo assim, somente rememorando**

sempre e transmitindo de geração em geração tudo que o povo judeu passou e sofreu é que se poderá prevenir novas barbáries e perseguições, agressões e assassinatos. A memória é, certamente, a maior aliada do povo judeu.

O enunciador ashkenazita da **Sd12**, conforme podemos observar, também enfatiza o papel da história e, nessa perspectiva, aproxima-se em sua formulação à Sd10, analisada anteriormente, a partir de um sefaradita. Nessa seqüência, o enunciador também destaca o sofrimento dos anos de exílio, quando as “maiores injustiças foram perpetradas contra os judeus em nome de prepotências e mentiras”. Desse modo, em seu entender, somente pela rememoração e transmissão de geração a geração poder-se-á prevenir “novas barbáries, perseguições, agressões e assassinatos”. “A memória se torna a maior aliada do povo judeu”, segundo sua ótica.

Conforme assinalamos anteriormente, as designações “perseguições”, “barbáries”, “agressões” e “sofrimentos”, por se reproduzirem nos discursos, devem ser lembradas e não esquecidas. Elas rememoram o passado do povo judeu, sendo marcantes para os dois grupos, ashkenazitas e sefaraditas, enquanto memória saturada e lacunar, regulada por lembranças (cf. Courtine e Maradin, 1981 b). Essas designações circulam no discurso dos sefaraditas e ashkenazitas como efeitos de memória, produzindo sentidos múltiplos até os dias de hoje, e é a sua repetição que convoca o domínio de antecipação no discurso de **E7**: “somente rememorando sempre e transmitindo de geração em geração... é que se poderá prevenir novas barbáries e perseguições, agressões e assassinatos”.

### **3.7.2 Seção 2: A identidade judaica: um olhar sobre posições de sujeito: homogeneidade e heterogeneidade**

As seqüências discursivas que aqui serão analisadas correspondem às respostas obtidas através do nosso questionário à pergunta conforme segue:

#### **1. Que princípios são fundamentais para alicerçar a identidade judaica?**

Nessa seção sobre a identidade judaica buscamos seqüências discursivas passíveis de observação e de análise tendo em vista suas interseções com acontecimentos históricos que se discursivizam na linguagem. Essas seqüências visam a abordar as diferentes formas de subjetivação, ou seja, modos de identificação, de posições-sujeito ashkenazitas e sefaraditas à forma-sujeito dominante na condição judaica no confronto, aliança ou transformação que as

institui em sua relação com a cultura, costumes, religião, língua e memória. Em síntese, interessamos explorar a heterogeneidade da FD judaica.

Para tanto, faz-se necessário retomar alguns conceitos antes de partirmos para nossas análises. Conforme já mencionamos em AD não é vigente a noção psicológica de sujeito empiricamente coincidente consigo mesmo. Ele é sujeito à língua e à história conforme Orlandi (2002)

*Ele é sujeito à língua e à história, pois para se constituir, para (se) produzir sentidos ele é afetado por elas. Ele é assim determinado, pois se não sofrer os efeitos do simbólico, ou seja, se ele não se submeter à língua e à história, ele não se constitui, ele não fala, ele não produz sentidos. (ORLANDI, 2002, p. 49)*

Essa relação é essencial na produção de sentidos. E é por esse viés que estaremos retomando as questões históricas a que se viu o povo judeu submetido em sua trajetória tão plena de rupturas, contradições, avanços e recuos, transformações e continuidade. Submetido em sua dispersão a domínios estrangeiros, o povo judeu preservou sua identidade, no entanto, não alheio a hábitos, costumes, línguas e culturas diferentes.

O sujeito da AD articula entre si inconsciente e ideologia, ou seja, como diz Pêcheux: “os processos de ‘imposição/dissimulação’ que constituem o sujeito, ‘situando-o’ (significando para ele *o que ele é*) e, ao mesmo tempo, dissimulando para ele essa ‘situação’ (esse assujeitamento) pela ilusão de autonomia constitutiva do sujeito” (Pêcheux, 1997 b, p.133). Vale dizer que a ideologia interpela os sujeitos em sujeitos sem que eles se dêem conta de tal interpelação. Dito de outra forma, não há sujeito sem ideologia, embora ela não seja um processo de ordem totalmente consciente. Trata-se, pois, daquilo que Pêcheux, à semelhança de Althusser, designou de forma-sujeito (Pêcheux, 1997 b, p. 183, nota 31). “*A forma sujeito, de fato, é a forma de existência histórica de qualquer indivíduo, agente das práticas sociais*”. Essas duas estruturas estão materialmente ligadas, inconsciente e assujeitamento, sem estar confundidas no processo do significante na interpelação e na identificação (Ibidem, p. 133).

Quanto às diferentes modalidades de tomada de posição introduzidas por Pêcheux na teoria da AD (cf. Pêcheux, 1997, p. 213-231), a interpelação supõe um desdobramento constitutivo de sujeito do discurso, representando um dos termos o “*sujeito universal*”, sujeito da ciência, e o outro o “*sujeito da enunciação*”, o que toma posição com total conhecimento de causa, total responsabilidade, liberdade, etc. A relação do sujeito universal com o sujeito da enunciação se dá pela *forma-sujeito*, podendo representar diferentes modalidades de subjetivação,

entre as quais destacamos duas, na medida em que estão diretamente relacionadas com nosso estudo.

A *primeira modalidade* consiste em um recobrimento entre o “sujeito da enunciação” e o “sujeito universal”, de modo que a tomada de posição efetua seu assujeitamento sob a forma de “*livremente consentido*”, o que marca a reduplicação da identificação. A *segunda modalidade* consiste numa *tomada de posição* em que o *sujeito da enunciação* se contrapõe ao *sujeito universal*. Esta tomada de posição se realiza em oposição à primeira por uma separação (distanciamento, questionamento...) em relação dos saberes que a forma-sujeito comporta (Ibidem, p. 215). Em resumo, o sujeito se *contra-identifica* com a formação discursiva que lhe é imposta pelo interdiscurso. Para Pêcheux, esta prática é decorrente dos “efeitos paradoxais” introduzidos pelo desdobramento constitutivo da forma-sujeito.

Importante aqui considerar, a propósito da noção de ideologia, o texto de Pêcheux de 1977 “Remontémons de Foucault a Spinoza”. Nesse texto Pêcheux afirma: “uma ideologia é não idêntica a si mesma, só existe sob a modalidade da divisão, e não se realiza a não ser na contradição que com ela organiza a unidade de luta dos contrários” (Pêcheux, 1980, p. 192). E mais adiante acrescenta “a esse propósito trata-se de pensar a ideologia sob o prisma da contradição de dois mundos em um só” (Ibidem, p. 195). Diante disso, a formação discursiva na teoria da AD passa a abrigar em seu domínio de saber a diferença e divergência sob o primado da contradição, subtraindo-se dela a homogeneidade e unicidade.

Courtine, retomando essa noção (1982), sustenta que uma FD é uma “unidade dividida” em relação a si mesma, conforme o que segue: “*uma FD não é só um discurso para todos, não é também a cada um seu discurso, mas deve ser pensada como dois ou mais discursos em um só*” (Courtine, 1982, p. 245). Segundo ele, é no interdiscurso (enquanto articulação contraditória da FD com as formações ideológicas) que se constituem os domínios de saberes próprios das formações discursivas. Daí concluir o autor que o *domínio de saber* funciona como um princípio de *aceitabilidade* discursiva em relação a um conjunto de formulações determinando “aquilo que pode e deve ser dito”, ao mesmo tempo em que um princípio de exclusão determina “aquilo que não pode ser e não deve ser dito” (Courtine, 1981, p. 49).

Essas reconsiderações no seio da teoria da AD levaram a considerar a *forma-sujeito* em seus desdobramentos (Pêcheux, 1997, p. 160), permitindo a instauração da diferença e da desigualdade de saberes no interior da FD. E se a FD é heterogênea, a forma-sujeito que a

organiza também é dotada de heterogeneidade, em relação a si mesma, abrigando em seu interior a diferença e a ambigüidade. Isto nos permite pensar as diferentes posições-sujeito que a interpelação ideológica faculta ao sujeito. Como confirma Courtine:

*“Chamar-se-á domínio da forma-sujeito o domínio de descrição da produção do sujeito como efeito no discurso. Isso conduz a descrever o conjunto de diferentes posições sujeito numa FD como modalidades particulares de identificação do sujeito da enunciação com o sujeito do saber, com os efeitos discursivos específicos que aí estão relacionados” (COURTINE, 1982, p. 252).*

Essa forma-sujeito, assim dividida, nos remete a uma noção de sujeito fragmentado entre as diferentes posições-sujeito que sua interpelação ideológica lhe permite. Ao mesmo tempo essa dispersão de posições-sujeito instaura também domínios de saberes heterogêneos e divididos em relação a si mesmo. Vejamos, pois, como essas posições-sujeito são representadas no nosso corpus pelos sujeitos sefaradita e ashkenazita.

### **Seqüências Discursivas dos Sefaraditas**

**E1 (Sd12) O primeiro mandamento da Torah se refere a crescei-vos e multiplicai-vos, não é amar a D’us. Avraham pede a D’us: Dá-me filhos, pois sem eles é como se eu estivesse morto. O judaísmo é a religião da continuidade, pois de geração a geração o conhecimento tem sido transmitido.**

**Moshé recebeu a Torah e ensinou a seu povo como transmiti-la aos filhos de seus filhos, preparando seu povo para a liberdade e ensinando-o a ser uma nação de educadores. O segredo da identidade judaica é a transmissão desse conhecimento moral encerrado na Torah, além de ser fonte de inspiração para questões filosóficas e científicas acerca de objetos da Física, da Psicologia e do comportamento humano em geral, regrado pelos 613 mandamentos.**

**E2 (Sd13) A identidade judaica se manifesta pelo conhecimento e aplicação dos princípios de moralidade e fraternidade consubstanciados na sua tradição, fundamentada no decálogo e demais leis que lhe foram transmitidos de geração em geração, ao longo do tempo, oriundo da crença na revelação divina à Moisés.**

Nas **Sds 12 e 13** podemos observar uma posição-sujeito identificada com os saberes da FD judaica, onde a tradição e a Bíblia (a Torah) representam os princípios organizadores da identidade judaica enquanto aplicação, conhecimento e transmissão de princípios morais. Conforme pode-se observar na **Sd12**, o primeiro mandamento da Torah, antes mesmo que amar a Deus, se refere a crescei-vos e multiplicai-vos. Para o enunciador E1, a multiplicação ocupa um papel hegemônico – “Moshé recebeu a Torah e ensinou seu povo como transmiti-la aos filhos de seus filhos”. A transmissão do conhecimento de geração a geração efetua-se primeiramente pela

multiplicação: “O judaísmo é a religião da continuidade, pois de geração a geração o conhecimento tem sido transmitido”.

Na **Sd13** encontramos que: “a identidade se manifesta pelo conhecimento e aplicação de princípios morais, consubstanciados na sua tradição”. O conhecimento moral e ético e sua aplicação, fundamentos da religião judaica, estão encerrados na Torah; configuram-se enquanto aplicação de princípios do decálogo, oriundo da revelação divina dada a Moisés, regrada pelos 613 mandamentos.

Conforme podemos observar, os enunciadores da **Sd12** e da **Sd13** destacam a religião e sua continuidade como bases fundamentais para alicerçar a identidade judaica. A transmissão do conhecimento encerrado na Torah refere-se ao conhecimento moral e ao comportamento humano, em geral regrado pelos 613 mandamentos. O conhecimento moral é oriundo da revelação divina transmitida a Moisés. A religião para esses enunciadores em sua relação histórico – discursiva com a condição judaica resgata em seu dizer o “já dito” no interdiscurso. É o que se chama em AD o *assujeitamento do sujeito ideológico* que consiste *que cada um seja conduzido, sem se dar conta, e tendo a impressão de estar exercendo sua livre vontade, a ocupar o seu lugar.* (Pêcheux e Fuchs, 1975, p. 165-166). Importante aqui destacar que para estes enunciadores mesmo os preceitos éticos e morais não têm singularidade fora da Torah.

Conforme mencionamos anteriormente, a relação do sujeito com a ideologia implica um *desdobramento constitutivo* do sujeito do discurso, de forma que um dos termos representa “o locutor” ou “sujeito da enunciação”, o sujeito que toma posição-sujeito com conhecimento de causa, total liberdade. O outro termo representa “o *sujeito universal*”, que é o sujeito de saber da FD. (Pêcheux, 1997 b, p. 217). A relação do sujeito da enunciação com o sujeito universal da FD se dá pela forma-sujeito. Os efeitos dos pré-construídos Torah, mandamentos e tradição, que dominam os sentidos do dizer dos sujeitos sefaraditas em questão, representam uma superposição entre o *sujeito do discurso* e o *sujeito universal*. Tal superposição revela uma identificação plena do sujeito do discurso com a *forma-sujeito*, a qual marca sua reduplicação da identificação e, por conseguinte, o retorno ao mesmo, de modo que a ‘tomada de posição’ se realiza sob a forma de ‘livremente consentido’. Esta superposição caracteriza o *bom sujeito* que reflete espontaneamente o “Sujeito” (cf. Pêcheux, 1997, p. 215). Importante aqui para nossa análise destacar que as seqüências discursivas 12 e 13, enunciadas por dois locutores sefaraditas, alicerçam a identidade judaica enquanto transmissão de conhecimento moral e princípios morais encerrados na Torah,

fundamentada no decálogo e nos 613 mandamentos oriundos da crença na revelação divina a Moisés. Ou seja, a interpelação em sujeito sefaradita relaciona-se com seu imaginário de Torah e sua constituição inconsciente nesse processo simbólico. Para Courtine, esta é uma modalidade particular da identificação do sujeito da enunciação ao sujeito de saber, com os efeitos discursivos que lhe estão ligados.

**E8 (Sd14) O principal é o sentimento de pertinência, se saber judeu e ter Israel na mente e no coração. Quando uma pessoa nasce numa família judaica , ou quando se reconhece como judeu , como acontece com os anussim, esta certeza para mim é fundamental. Conhecimentos se adquirem, cultura judaica, convivência na comunidade – são fatores importantes. Mas só existem quando sentidos no âmago, quando reconhecidos como parte integral da pessoa.**

Nessa seqüência discursiva, a posição-sujeito com a qual se identifica o sujeito enunciador passa por um processo de captura, pautado no sentimento de pertencimento ao povo judeu enquanto “se saber judeu e ter Israel na mente e no coração”. Para esse enunciador, o conhecimento, a cultura e convivência na comunidade podem ser adquiridos e “são fatores importantes” para se alicerçar a identidade judaica. Destaca, no entanto, como fundamental o sentir-se judeu tal qual “quando se nasce numa família judaica ou como acontece com os *anussim*”<sup>95</sup>. Este capítulo da história judaica dos cristãos-novos, ou marranos, como eram denominados de forma pejorativa pela Igreja católica durante a Inquisição, produziu determinações e interdições sobre as formas de subjetivação do sujeito. Em várias ocasiões, o sujeito teve que silenciar ou denegar sua identidade para fins de sobrevivência e, diante da alternativa de “morte ou batismo”, muitos perderam sua identidade. Nesse processo, produziram-se rupturas irrecuperáveis. Na ausência da interdição, porém, o sujeito pode reassumir essa identidade, resgatando-a de modo peculiar. Nesse caso, o sentimento de pertencimento passa por laços de afetividade conforme mencionado pelo enunciador: “o sentimento de pertencimento só é entendido quando sentido no âmago, quando reconhecido como parte integral da pessoa”. Daí entendermos que a referência que o enunciador faz – “se saber judeu e ter Israel na mente e no coração” – remete à memória histórica dos sefaraditas: ao período da Inquisição e aos *anussim*. Esses processos de captura dos indivíduos em seu processo de assunção de uma identidade não são evidentes nem diretamente apreensíveis, uma vez que são afetados pelo inconsciente e pela

---

<sup>95</sup> *Anussim* - palavra hebraica plural de Anus, que significa forçado. *Anussim* refere-se aos judeus forçados a se converter ao cristianismo na época da Inquisição.

ordem simbólica-histórica social no processo de subjetivação; as relações que o sujeito mantém com a forma-sujeito. Aqui nos reportamos ao processo de captura como mencionada por Zandwais (2003). Essa autora enfatiza o fato de que *“as modalidades que relacionam os diferentes processos pelos quais passam as relações de identificação dos indivíduos com o sujeito universal não são evidentes, nem diretamente apreensíveis, enquanto forma de apropriação/reprodução/transformação de efeitos pré-construídos que dominam o sentido do dizer. Representam, assim, diferentes modalidade de “captura” do sujeito em seu processo de assunção de uma identidade”* (Zandwais, 2003, p. 4). Conforme pode-se observar nessa seqüência, o dizer do sujeito sefaradita em seu processo de subjetivação é interseccionado pelo domínio histórico da Inquisição.

### **Seqüências Discursivas dos Ashkenazitas**

**E9 (Sd15) A identidade está alicerçada em princípios sólidos advindos desde o período de sua formação como povo hebreu. Assim, ao aceitar as Tábuas da Lei, dadas por D’us a Moisés, desde aquela época os princípios basilares do judaísmo estão delimitados pela Torah, através de uma ética e moral inabalável, reta, precisa. Assim, os princípios se baseiam nos 10 mandamentos.**

Essa seqüência discursiva, embora reflita uma posição-sujeito de ashkenazita, remete também ao domínio de saber religioso como vimos nas seqüências 12 e 13. A posição-sujeito é também, aqui, identificada com o saber religioso: Tábuas da Lei contidas na Torah e dadas por Deus a Moisés. A ética e os princípios morais dela emanados são representados como inalteráveis, retos, precisos. Vale lembrar, juntamente com Courtine, que as repetições do enunciado [E] consistem em um elemento de saber próprio de uma FD, de tal forma que o papel do Enunciado consiste em governar a *repetibilidade* no interior de uma *rede de formulações*. Esse autor entende por rede de formulações *“o conjunto estratificado (não sintagmatizado) de formulações que consiste das repetições (reformulações) possíveis de [E]”* (Courtine, 1981, p. 49-50). Essas reformulações podem também ser similares como no exemplo que apresentamos.

**E10 (Sd16) Os princípios fundamentais para alicerçar a identidade judaica são aqueles ensinados na religião e a sua prática: a livre discussão, a dissensão, a democracia.**

Diferentemente das posições-sujeito a que nos referimos anteriormente, identificadas com a religião, enquanto um princípio regulador do saber, nessa seqüência discursiva a posição-sujeito

se apresenta de forma diferente. Poderíamos entendê-la como uma reflexão que coloca em contraponto os saberes religiosos e sua prática. Os saberes religiosos não são aqui assertados como saberes inquestionáveis. A prática religiosa é perpassada por discussão, dissensão, democracia. É sob essa ótica que as posições-sujeitos ashkenazitas se afastam das sefaraditas, na medida em que questionam os saberes religiosos na sua transposição para o campo prático.

Vale lembrar, conforme mencionado anteriormente, que a rede de formulações é entendida por Courtine como um conjunto estratificado. Nessa seqüência discursiva o enunciado, que atesta elementos próprios de saber da FD, é apresentado reformulado, “estratificado”, o que gera que esta reformulação seja reenviada à ordem vertical, a partir da qual são linearizados os saberes.

Essa relação contraditória é capaz de reformular o enunciado não apenas no intradiscorso, mas no interdiscorso, onde os objetos se formam como pré-construídos. Os pré-construídos “religião e a sua prática” para o sujeito ashkenazita remetem a saberes que se interseccionam com sua história na diáspora. Uma história que não pode ser apresentada como uma reprodução sem críticas dos saberes do sujeito universal, que caracteriza, de forma concreta, os modos de divisão do sujeito, de questionamento da própria forma-sujeito.

**E3 (Sd17) Os princípios básicos para se fundamentar, alicerçar a identidade judaica seriam: Conhecimento da história do povo judeu, com destaque especial os períodos das perseguições, as motivos das mesmas, ressaltando as perseguições de Bar Cochba, Inquisição e holocausto. História do sionismo, a independência de Israel e sua história.**

**Uma visão atual do povo judeu no mundo destacando as diferenças nas várias correntes religiosas. No Tanach, Êxodo e os mandamentos, reis, profetas e juizes.**

**Produção literária, filosófica, artística e religiosa dos judeus sefaraditas e dos judeus ashkenazitas.**

**As várias nuances do monoteísmo judaico, valores éticos, morais e de justiça. A especial valorização do ser humano, do semelhante e a responsabilidade desta relação.**

Na **Sd17** a identificação do indivíduo com a ideologia é representada por saberes organizadores da identidade judaica pautados no conhecimento da história do povo judeu, aí destacadas as perseguições romanas, a Inquisição e o holocausto, e a história do sionismo. São também representados saberes pautados na cultura, produção artística, literária, filosófica e religiosa, valores éticos, morais e de justiça. A religião se configura pelas diferenças correntes religiosas do judaísmo atual.

A história, para esse enunciador, é o ponto de partida para regular a identidade judaica em seu processo de subjetivação. Além do ângulo histórico, porém, o enunciador configura a concepção de identidade sob outros ângulos: o religioso e o cultural, tratando desses saberes como legados comuns, mesmo entre ashkenazitas e sefaraditas, que cumprem o papel de articular os processos identitários. Entendemos que o sujeito ashkenazita em questão vem a caracterizar um sujeito fragmentado entre as diferentes posições-sujeito que a sua interpelação lhe permite. Essa posição-sujeito que apontamos é marcada, conforme entendida pela AD, pela incompletude e pela diversidade. Enfatizamos que este sujeito tem clareza sobre as diferenças, as contradições que afetam as diferentes formas de identificação com o judaísmo – “As várias nuances do monoteísmo judaico, valores éticos, morais e de justiça. A especial valorização do ser humano, do semelhante e a responsabilidade desta relação”.

### **3.7.3 Seção 3: Diferenças entre Sefaraditas e Ashkenazitas**

Os recortes a seguir decorrem da resposta obtida a partir do nosso questionário conforme segue: **Que práticas judaicas diferenciam os Ashkenazitas dos Sefaraditas? E que práticas são comuns?**

Nossa ênfase aqui estará voltada para questões da heterogeneidade da FD judaica relacionada, com os diferentes processos históricos de filiação dos sefaraditas e ashkenazitas. Buscamos em nossas seqüências discursivas apreender as diferenças entre ashkenazitas e sefaraditas que, discursivizadas a partir das respostas obtidas pelo nosso questionário, constituem e caracterizam a própria forma de interpelação dos entrevistados em torno de posições-sujeito que assumem no interior da FD judaica.

Para estabelecer comparações entre os dois grupos separamos nossas seqüências discursivas por temas relacionados a costumes, práticas religiosas, língua.

#### **Costumes**

##### **Seqüências Discursivas de Sefaraditas**

**E12 (Sd18) Em relação ao afeto, os sefaraditas são muito mais carinhosos do que os ashkenazitas. É beijo para cá, abraço para lá, todo mundo se chama de “meu querido” e “minha querida” e a própria sexualidade é encarada como algo normal. No relacionamento com os não judeus os sefaraditas são mais abertos e**

**tolerantes**. **Ai que um não judeu freqüentasse a casa dos meus primos ashkenazitas na Porto Alegre dos anos 50. Já na minha própria casa e de meus primos sefaraditas não se fazia nenhuma distinção entre ter e receber amigos cristãos. Ainda na Porto Alegre dos anos 50 era possível perceber um certo preconceito dos judeus do Bom Fim (ashkenazitas) em relação aos da Cidade Baixa (sefaraditas) . A recíproca não era verdadeira.**

Na **Sd18**, o enunciador apresenta, de forma bastante explícita, as diferenças no que concerne as formas de relacionamento dos sefaraditas. Em relação à afetividade, “os sefaraditas são mais carinhosos em suas relações afetivas”. Em relação à sociedade cristã, “os sefaraditas são mais abertos e tolerantes”. Os ashkenazitas, nos anos 50, apresentavam “um certo preconceito em relação aos sefaraditas”.

A esse propósito, pensamos que nenhuma palavra é neutra pela concepção dialógica de Bakhtin (1986), nem parte de um centro único, mas é atravessada, carregada, habitada pelo dizer do outro. Esses atributos, quanto às diferenças de comportamento afetivo em relação aos ashkenazitas, apontam para domínios de saberes, práticas e costumes próprios dos sefaraditas. Cabe ressaltar, em primeiro lugar, que a comunidade sefaradita, em Porto Alegre, é, em sua maioria, composta por judeus comerciantes provenientes principalmente da Turquia, e numericamente bem menor que os ashkenazitas que aqui se estabeleceram. Esses eram provenientes de diferentes regiões e estratos sociais da Europa Central e Oriental. Os sefaraditas, em seu percurso histórico, após a saída da Espanha, foram acolhidos pelos Califas no Império Otomano. A receptividade dos sultões aos refugiados sefaraditas criou laços de identidade que se solidificaram ao longo dos séculos, numa convivência de mútuo e duradouro respeito. Durante 400 anos de Império, os judeus ocuparam cargos administrativos nas finanças diplomacia e nos negócios bancários, uma trajetória diferente dos judeus ashkenazitas, que viveram o holocausto, perderam seus bens materiais, seus familiares e, em muitos casos, toda a sua família. O extermínio físico do povo judeu provocado pelo holocausto é um acontecimento histórico bem mais atual na história da humanidade do que a Inquisição, ocorrida no século XV. A Segunda Guerra Mundial terminou há apenas 60 anos, e, com ela, a libertação dos sobreviventes dos campos de concentração (extermínio). Sendo assim, os efeitos dessas barbáries se reproduziram de formas distintas entre sefaraditas e ashkenazitas. Muitos dos judeus ashkenazitas que passaram pela barbárie nazista carregam em sua memória, até os dias de hoje, as atrocidades vividas nos campos de concentração: fome, miséria, separação entre mães, filhos e avós, humilhação de toda ordem. Encontramos entre os judeus de Porto Alegre sobreviventes que têm tatuado em seus braços o número que lhes foi atribuído nos campos de concentração.

## Práticas Religiosas

**E12 (Sd19) Nas sinagogas dos sefaraditas a *bimá* está voltada para o *Aron Hakodesh* e parte das cadeiras posicionadas lateralmente, de frente para essa *bimá*. Homens e mulheres devem sentar em lugares separados na sinagoga. Talit e kipá são exclusivos para os homens.**

Na **Sd19**, o enunciador aponta para as diferenças entre os dois grupos concernentes às práticas e costumes religiosos adotadas na sinagoga. Destaca o posicionamento da *bimá* – púlpito - numa sinagoga sefaradita voltado para o *Aron Hakodesh* – arca sagrada. Refere-se ao uso exclusivo da Kipá – solidéu e do Talit – manto religioso por homens, durante o culto religioso, e enfatiza a separação que deve ser preservada entre os homens e mulheres na sinagoga, conforme mencionado acima: “Numa sinagoga sefaradita, a *bimá* está voltada para o *Aron Hakodesh*. Homens e mulheres devem sentar em lugares separados na sinagoga. *Talit* e *kipa* são exclusivos para os homens”. Cabe aqui ressaltar que todos esses costumes são derivados da tradição judaica conservadora e foram preservados na comunidade sefaradita de Porto Alegre até os dias de hoje. Já as sinagogas ashkenazitas de Porto Alegre, em sua grande maioria, adotaram práticas e costumes religiosos derivados do movimento reformista e da *Haskalá* judaica, que permanecem inaceitáveis para o judaísmo tradicional conservador, tais como o uso da *Kipá* e do *Talit*, bem como a leitura da Torah por mulheres.

**E12 (Sd20) Talvez a musicalidade das orações seja um dos contrastes mais gritantes entre os ritos sefaradita e ashkenazita. Apesar de haver pequenas nuances entre as melodias litúrgicas marroquinas, sírio-libanesas, egípcias e turcas, há um elo oriental comum a todas elas, que encanta os judeus de origem mediterrânea. Eu diria que, em uma sinagoga sefaradi, o *hazan* é tão ou mais importante do que o próprio rabino.**

Na **Sd20** o enunciador atribui à musicalidade uma das diferenças gritantes entre os ritos sefaraditas e ashkenazitas. Segundo ele, “o elo oriental comum às melodias litúrgicas nas sinagogas sefaraditas encanta os judeus de origem mediterrânea”. Dessa forma, em uma sinagoga sefaradita, o *hazan* – cantor, é tão ou mais importante do que o próprio rabino. Cabe lembrar que em suas condições de formação, os judeus sefaraditas, após serem expulsos da Península Ibérica, espalharam-se pelos países do Mediterrâneo e do Império Otomano, absorvendo costumes e práticas orientais das comunidades locais, tais como as melodias, a culinária e vestimentas. Essa dispersão dos sefaraditas pelo Império Otomano, dominada pelo islamismo, influenciou também o canto sinagoga e introduziu muitas nuances das melodias árabes, mantendo uma uniformidade oriental maior, se comparada ao universo ashkenazita em

sua diversidade. A musicalidade própria do universo oriental, interpretada pelo *hazan* sefaradita, faz circular, para este enunciador, as melodias litúrgicas de nuances orientais próprios ao seu universo e, portanto, atribui um papel de destaque ao *hazan*. Entendemos que a musicalidade oriental representa um “saber próprio” do universo sefaradita e, portanto, o *hazan* passa a ocupar um papel de destaque frente ao rabino, conhecedor das prescrições leis e preceitos religiosos. Esses efeitos de sentido que ecoam na seqüência discursiva são expressões concretas dos papéis que os rituais assumem nas práticas discursivas litúrgicas e que dominam a identidade do sujeito sefaradita.

### **Seqüências Discursivas dos Ashkenazitas**

**E14 (Sd21) As diferenças entre os ashkenazitas e sefaraditas está na construção da sinagoga. Como, por exemplo, na localização da “bimá” e também na condução do serviço religioso.**

**E15 (Sd22) As melodias na sinagoga e as orações (*nussach*) são diferentes. Os rabinos chefes seguem linhas Halachikas (jurisprudência judaica) diferentes.**

A diferença mencionada pelo enunciador ashkenazita na Sd22 já foi aludida anteriormente e por nós analisada na Sd19 sobre a localização da “*bimá*”. Já na Sd22 o enunciador ashkenazita acrescenta mais um fator de diferença além da musicalidade: o *nussach*. O *nussach* se refere ao serviço de preces tal como encontradas no *sidur*, livro diário de orações. No *sidur* encontram-se bênçãos para ocasiões especiais, serviços, cerimônias e fórmulas, para uso durante o ano inteiro. Alguns *sidurim* (livro de orações) contêm apenas as três orações diárias, enquanto outros incluem extensos comentários sobre essas preces, assim como serviços para todas as ocasiões, da circuncisão ao funeral, salmos e leituras devocionais da Cabala. Os três principais tipos de *nussach*, segundo Asheri (1995) – tal como encontradas no *sidur* – são: o ashkenaz, usado principalmente pelos judeus alemães, lituanos e russos brancos: o *sfard*, que é uma forma modificada do rito espanhol, empregada por quase todos os *chassidim*; e o sefaradi, utilizado por judeus falantes de Ladino e Árabe. Atualmente, muitas sinagogas ashkenazitas adotam o *nussach* sefaradita em suas cerimônias e seguem a vocalização sefaradita da língua hebraica. Essas diferenças de *nussach* permanecem em algumas sinagogas em Porto Alegre, conforme a origem de seus associados, como é o caso da sinagoga do Beit Chabad, de *chassidim*, a sinagoga da Sibra, formada em sua maioria por judeus alemães e do Centro Hebraico, formada por sefaraditas.

## Língua

### Seqüências Discursivas de Sefaraditas

E12 (Sd22) Nos bons tempos do Centro Hebraico rezava-se em hebraico e ladino. Com a semelhança entre o português e o ladino, parte das rezas era compreendida pelo grande público. Uma outra característica sefaradi, pelo menos até a geração passada, é que todo o kahal sabia rezar, a ponto de muitas sinagogas prescindirem de rabinos.

E15 (Sd23) Fui criada numa casa Sefaradita, ouvindo Ladino, cantando Hatikva em Ladino, rezando e cantando do nosso modo. Os Ashkenazitas tinham suas músicas, seu hebraico com acento diferente, suas rezas, seus costumes diferentes.

Como se pode observar nas **Sd22** e **Sd23** a língua ocupa um papel relevante entre as diferenças na prática religiosa. As rezas, em sua maioria, eram realizadas em Ladino e Hebraico pelos sefaraditas. Eram compreendidas pela maioria da comunidade - *Kahal*- presente durante o serviço religioso, conforme mencionado na **Sd22**: “todo o *Kahal*<sup>96</sup> sabia rezar”. Além disso, conforme mencionado na **Sd23**, até o hino nacional do Estado de Israel – Hatikva – era cantado em Ladino. E “os ashkenazitas tinham suas músicas, seu hebraico, com acento diferente”.

Sendo o Ladino a língua de comunicação dos judeus sefaraditas turcos e espanhóis veio a se constituir como um elemento de preservação da identidade judaica sefaradita, também em Porto Alegre. O Ladino, perpassando por todas as esferas da vida dos sefaraditas, veio a ser também utilizado nas cerimônias religiosas e durante o culto religioso, juntamente com o hebraico. O Ladino se imprimiu como um elemento identitário próprio dos judeus sefaraditas, separando-os, ao mesmo tempo, dos judeus ashkenazitas que não dominavam este dialeto.

### Seqüências Discursivas de Ashkenazitas

E16 (Sd24)

Dentre as demais diferenças citadas, a língua tradicional dos ashkenazitas, o Ídiche, se diferencia das línguas faladas pelos sefaraditas, o Árabe e Ladino. O gosto literário e cultural, em geral, bem como os rabinos chefes dos ashkenazitas, também são diferentes.

---

<sup>96</sup> Kahal – palavra hebraica – refere - se ao publico ou a comunidade.

**E17 (Sd25) Os ashkenazitas tem uma bagagem cultural européia e os sefaraditas tem uma bagagem cultural oriental. Tem centenas de práticas e hábitos que os distinguem e, entre eles, podemos incluir rituais de rezas, alimentos e tradições.**

Na seqüência discursiva **Sd24**, o enunciador Ashkenazita faz uma menção clara às diferenças entre as línguas Ídiche, Ladino e Árabe, assim como ao gosto literário e cultural, em geral, e os rabinos chefes. Já na **Sd25**, o enunciador destaca as diferenças entre os dois universos, da cultura européia em oposição a cultura oriental, apontando para as diferenças de “rituais de rezas, alimentos e tradições”.

Pensamos que essas diferenças culturais sinalizam para uma rede de formulações, conforme entendida por Courtine (1981), pela categoria do Enunciado [E] apoiada em conceitos foucaultianos (Foucault, 2004, p. 99) de descontinuidades. Assim, designações tais como língua, rezas, costumes, tradições e alimentos, são constantemente retomados e atestam os níveis em que se produz a heterogeneidade da FD judaica. Os enunciados situam-se além dos limites do signo e além mesmo do limite da língua. É a própria condição da linguagem, afetada pelo movimento histórico das práticas sociais, que envia o enunciado à ordem da verticalidade. O que configura que as diferenças culturais afetam as posições-sujeito, assumidas tanto pelos ashkenazitas, como pelos sefaraditas, sem que fique claro para os mesmos que as posições que eles assumem e que as práticas litúrgicas por eles realizadas, são nada menos que as determinações histórico-ideológicas que os falam.

## **Práticas Comuns**

### **Seqüências Discursivas de Sefaraditas**

**E18 (Sd26) Culturalmente são diferentes e o que os une é a Torah.**

**E19 (Sd27) A diferenciação cultural entre sefaraditas e ashkenazitas curvou-se, entretanto, à Torah e aos seus ensinamentos, que é a referência básica do judaísmo. Além disso, agregam-se o Tanach, os Salmos e o Talmud, que acabam por completar a referência no sentido amplo, e que dão conteúdo à identidade judaica, independente de suas formas correntes ou variantes.**

Na seqüência discursiva 26, observa-se que o enunciador sefaradita distingue entre cultura e Torah, ao se referir às práticas comuns entre os dois grupos. Já na **Sd27**, o enunciador refere-se à prática comum, enquanto ensinamentos contidos na Torah. E acrescenta o “Tanach, os Salmos e o Talmud” como referência ao conteúdo da identidade judaica “independente de suas formas

correntes”. Em seu entendimento, os ensinamentos contidos na Torah são a referência básica do judaísmo como unidade para os dois grupos.

### **Seqüências Discursivas de Ashkenazitas**

**E20 (Sd28)** Quanto às práticas comuns, tem-se a língua hebraica como língua comum (embora com pronúncias diferentes) e os livros sagrados.

**E21 (Sd29)** A base da religião, da identidade, da ética e da moral são as mesmas. Ambos seguem as determinações do Velho Testamento, contido no Livro Sagrado denominado Torah.

Quanto à seqüência discursiva 28, o enunciador encontra na língua hebraica a unidade entre os dois grupos, “embora com pronúncias diferentes”, e acrescenta a essa unidade os livros sagrados. Já na **Sd29**, a unidade para os dois grupos, conforme este enunciador, é significada enquanto “ética e moral contidas no Velho Testamento do Livro Sagrado denominado Torah”. Conforme se pode observar, essas retomadas, tanto por parte dos sefaraditas como dos ashkenazitas, de designações como “Livros Sagrados”, “Velho Testamento” e “Torah”, enviam a um “já dito” fundado em saberes religiosos, que remete para o dizer de outros sujeitos em outros espaços e em tempos diversos, mas se ancora sempre no saber religioso. Ou seja, o “já dito” remete para o interdiscurso, para a memória do dizer. Cabe aqui ressaltar, conforme mencionamos anteriormente, que, para o povo judeu, a convergência em todas as formas de judaísmo foram sempre suas raízes históricas comuns e seus valores éticos religiosos. No entanto, não alheios a ressignificações e críticas a dogmatismos e fanatismos religiosos.

Entendemos essa historização como repetição e, ao mesmo tempo, deslocamento, pois dá lugar à interpretação, ao equivoco, ao “outro” sentido. É, pois, a repetição histórica que inscreve o dizer no repetível enquanto memória constitutiva. São palavras tais como: Torah, Tanach ou Talmud, enquanto interdiscurso, enquanto rede de filiações, que fazem a língua significar para o sujeito, que, dessa forma, se significa (cf. Orlandi, 2001, p. 208).

Essas relações de confronto e de aliança que se estabelecem na FD judaica permeando o dizer dos ashkenazitas e sefaraditas, atestam que estamos trabalhando com uma Formação Discursiva constitutivamente heterogênea. Nessa perspectiva, poderíamos dizer, juntamente com Courtine e Marandin, que “os discursos se repetem, ou melhor, há repetições que fazem discurso” (Courtine e Marandin, 1881 b, p. 28).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa sobre as filiações identitárias na condição judaica, enquanto olhar voltado para dois grupos inseridos na comunidade judaica de Porto Alegre, os sefaraditas e ashkenazitas, consistiu em estabelecer relações entre a linguagem, memória e história em sua relação contraditória aos saberes universais da formação discursiva judaica.

O recorte da trajetória singular do povo judeu, tão cheio de rupturas, contradições, transformações, recuos e continuidades configurou-se em um espaço discursivo heterogêneo em que se determinaram as condições concretas de existência das contradições, através das quais se produziu a história. Essa determinação nos possibilitou um enquadramento sobre a condição judaica em sua heterogeneidade.

Nesse mesmo recorte histórico focalizamos questões relativas à permanente história de imigração do povo judeu, o qual esteve sempre sujeito a domínios histórico-religiosos e culturais estrangeiros e, portanto, em permanente desafio para preservar sua identidade: assimilação ou resistência.

A preservação da identidade para este povo imbricada a sua condição sócio-histórica não se restringiu a um território geográfico. Os judeus, dispersos por vários continentes, assimilaram características lingüísticas e culturais de muitos povos em cujo seio habitaram. Embora tenham cultivado em seu imaginário o retorno a Sion (terra prometida) como aspiração máxima, desde a destruição do primeiro templo, o povo judeu preservou sua unidade na diáspora, aproximando-se cada vez mais de suas raízes históricas, apoiadas em princípios ético-religiosos.

Nessa perspectiva, o exílio, que remete ao período da escravidão, e à diáspora, que caracterizou uma dispersão necessária em alguns momentos históricos, mas essencialmente determinada por uma dispersão forçada em face de interdições, perseguições anti-semitas, religiosas, fascistas e nazistas, foram acontecimentos marcantes para o povo judeu em sua singularidade histórica. Conforme observamos em nossas análises sobre a memória e identidade, tanto a Inquisição, elemento que determinou a constituição do sefaradita, como o Holocausto, fato histórico marcante para os ashkenazitas, permanecem como elementos que circulam na memória dos dois grupos produzindo efeitos até os dias de hoje.

Não é dado ao homem a escolha de sua condição humana. Conforme Spinoza (1994), esta é determinada pelas ordens religiosas e sociais aos quais pertence. Nesse sentido, nem mesmo o credo ou a religião do indivíduo é resultado de escolhas pessoais ou vontades próprias, sendo pré-determinados e impostos ao homem na sua forma de agir e existir. Aqui ressaltamos que muitos judeus, para preservar suas raízes ético-morais religiosas, fizeram escolhas, ainda que sob ameaças de morte, de extermínio e do exílio. Dentre as escolhas, houve judeus que preferiram a morte, como é o caso da resistência dos macabeus à chamada “helenização”, batalha travada pelos pios “chassidim” contra o governo greco-sírio, ou ainda daqueles judeus conhecidos como marranos, convertidos à força pela Igreja Cristã, mas que, durante séculos, mantiveram uma dupla identidade.

Juntamente com as tradições ético-religiosas e os costumes, a língua constitui-se como um dos fatores da heterogeneidade na condição judaica. No período bíblico e talmúdico, enquanto a maior parte do povo judeu vivia no Oriente, a língua hebraico-aramaico foi utilizada na composição da maior parte da literatura clássica judaica (período em que foi composta a Bíblia Hebraica). As relações hegemônicas impostas ao estatuto da língua hebraica no período bíblico excluíram do cânon judaico os livros escritos em grego (apócrifos). O aramaico era visto como uma língua de menor prestígio. As traduções bíblicas e textos religiosos somente foram traduzidos do hebraico para o aramaico no ano de 250 D.C.

Para Mey (2002), a língua, quando considerada em seu aspecto abstrato, em vez de ser considerada em suas múltiplas manifestações, em seus diversos dialetos, nos faz cair nessa falsa noção de ‘língua comum’, apagando as diferenças e promovendo a exclusão e o preconceito. A língua, para Mey, diz respeito ao modo como cada povo se defende do “outro” e de suas más influências. A dialética da língua está baseada nos fatos indubitáveis das realidades políticas e econômicas que condicionam o nosso viver (Mey, 2002, p. 78). O povo judeu, em sua trajetória histórica esteve sujeito à escravidão no Egito, ao cativo na Babilônia e à submissão a domínios estrangeiros, Persas, Gregos e Romanos, culminando com a conhecida grande diáspora provocada após a destruição do Segundo Templo. Para preservar sua identidade, sempre ameaçada, os judeus aproximaram-se das raízes históricas, ético-religiosas de sua língua, de tal forma que nem a escravidão, nem o êxodo ou a falta de vínculos diretos com um espaço geográfico os dispersou como povo, já que os saberes fundamentais para esse povo nunca se

restringiram a alicerces puramente territoriais. A língua tornou-se um elemento fundamental na preservação de sua identidade cultural, ético-religiosa.

Já no final da Idade Média e na Modernidade, após a grande dispersão do povo judeu pelo Ocidente, o processo de vida espiritual e material, antes ancorado na língua hebraico-aramaico, nas tradições e nos costumes da religião, passou a ser permeado pelas línguas Ídiche e Ladino. Estas línguas passaram a ser utilizadas como línguas de comunicação intergrupala, perpassando todos os setores da vida judaica. Foram utilizadas para fins de perpetuação da identidade judaica, constituindo-se como fatores importantes na heterogeneidade da condição judaica.

Tanto o Ladino como o Ídiche passaram a representar um componente estrutural no universo cultural do povo judeu. Para Auroux (1998) as línguas devem ser consideradas em suas potencialidades indefinidas, não existindo um conceito de “língua inferior”. Como mencionamos anteriormente, após a expulsão dos judeus da Espanha, toda uma literatura foi produzida em Ladino. Esta literatura, escrita em caracteres hebraicos, consiste de traduções da Bíblia, poesia religiosa secular, lendas e um comentário enciclopédico da Bíblia. Em Ídiche, universo do ashkenazitas, centenas de milhares de livros foram publicados pelos cinco continentes, incluindo obras filosóficas e literárias, entre eles as obras de Bashevis Singer, escritor em língua Ídiche que ganhou em 1978 o Prêmio Nobel de Literatura.

Nossas análises sobre as diferentes filiações identitárias na condição judaica, atestadas pelos judeus sefaraditas e ashkenazitas, configuraram-se em um espaço contraditório em suas modalidades de subjetivação enquanto formas de apropriação/reprodução/transformação de efeitos pré-construídos que dominaram os sentidos do dizer de cada grupo.

Constatamos que entre os sefaraditas prevalece uma posição-sujeito mais identificada com os saberes que emanam da religião e tradição judaica. Os judeus sefaraditas durante 400 anos, espalhados pelo Império Otomano, puderam conservar suas tradições e cultura ético-religiosa devido à tolerância de seus governantes. Os califas e sultões aproveitaram-se dos conhecimentos dos judeus e mantiveram com eles uma relação de respeito e tolerância mútua.

Já entre os Ashkenazitas, encontramos várias modalidades de interpelação. Sua relação com a ideologia perpassa diferentes dispersões, interdições e, principalmente, é influenciada pela Haskalá (Ilustração judaica). O Iluminismo e suas idéias de liberdade, igualdade e fraternidade, lançadas na Europa no século XVIII, juntamente com o princípio da racionalidade, em

desenvolvimento desde a época do Renascimento, deslocaram-se para a Europa Central e Oriental e influenciaram de forma marcante o movimento de ilustração judaica conhecido como Haskalá.

A Haskalá, época de grandes transformações, causou uma revolução cultural não apenas para os judeus alemães, mas para todo o universo ashkenazita. Fortaleceu a busca pelo direito à liberdade do homem e abriu espaço para o judeu lançar-se na sociedade maior. Esse sujeito é, então, interpelado por idéias revolucionárias de transformação social que prevaleceram na Europa no século XX. Se por um lado a Haskalá aproximou os judeus dos não-judeus, seguida de uma onda de conversões, por outro lado, desencadeou o orgulho nacional cego de razão, desenvolvendo o irracional, gerando preconceitos raciais, que alcançaram seu apogeu durante a Segunda Guerra Mundial, com o holocausto. O sionismo político foi essencialmente um projeto de judeus europeus, ou seja, o movimento social ashkenazita de origem européia foi fundamentalmente uma reação à onda de anti-semitismo moderno que se espalhou por toda a Europa.

Essas determinações históricas marcaram de forma essencial o universo ashkenazita, conforme pudemos observar em nossas análises sobre a identidade. Encontramos em nossas seqüências discursivas ressignificações de valores ético-religiosos enquanto discussão, dissensão e democracia, além de seqüências discursivas em que a identidade configurou-se sob vários ângulos, não somente religioso, mas cultural e histórico.

Para o sujeito ashkenazita, a memória discursiva fez circular em seu domínio fatos históricos ligados a um passado histórico comum, uma problemática comum própria ao universo ashkenazita, tal como o Iluminismo, as idéias racistas e fascistas que foram adotadas na Europa com a ascensão do nazismo e os movimentos de transformação social que engendraram o sionismo político. Já para o sujeito sefaradita, a memória, enquanto fator de preservação na diáspora, está intimamente relacionada às considerações morais e regras de comportamento ético-religiosas encerradas na Tora. A língua e a literatura hebraica foram significadas enquanto vetores de transmissão da identidade judaica por estarem relacionadas ao período clássico da produção literária judaica – período bíblico e talmúdico.

Para os sujeitos ashkenazitas nem sempre a língua e a cultura hebraica foram consideradas como elementos de preservação fundamentais da identidade judaica. Essa prática veio a ser ressignificada pelo Ídiche e pelas traduções e transliterações que foram introduzidas com o

movimento de ilustração judaica que se iniciou na Alemanha. Quanto à memória, mesmo tendo os sefaraditas e ashkenazitas vivido em universos distantes e sido submetidos a domínios culturais diferentes, as perseguições, interdições, extermínios, assassinatos e aflições manifestaram-se como efeitos de sentido presentes para os dois grupos até os dias de hoje, tais como mencionados pelos dois grupos – “lembrar e não esquecer”.

Em nosso corpus discursivo as unidades lingüísticas Torah, identidade judaica e língua hebraica enquanto repetições, “os já ditos” que foram produzidos em outros discursos, em outros lugares, formando uma rede de discursos da ordem do interdiscurso, foram ressignificadas fundamentalmente pelos ashkenazitas. Assim, a prática religiosa passou a ser ressignificada enquanto respeito ao direito à pluralidade ideológica sem ultraortodoxias ou fanatismos. A língua hebraica é ressignificada pelo Ídiche e Ladino. A identidade judaica configura-se em produção literária filosófica, artística e religiosa dos judeus sefaraditas e ashkenazitas.

Quanto às diferenças entre os grupos, as apreendemos em relação ao interdiscurso, que corresponde ao “isso fala”, o sentido já - lá em sua relação com o outro. O interdiscurso do sujeito sefaradita, bem como do ashkenazita, representou o domínio do “saber” da memória própria de cada grupo na formação discursiva judaica. As formulações sobre a Tora e o Talmud, as práticas relativas aos rituais judaicos tais como o posicionamento da bimá na sinagoga, o uso da kipá e do talit, a língua Ídiche, o Ladino, as melodias, enfim, o complexo cultural de cada grupo remeteu o dizer do sujeito ao “outro” constitutivo. *“É porque há o outro nas sociedades e na história... que pode haver ligação, identificação ou transferência abrindo a possibilidade de interpretar. E é porque há essa ligação que as filiações históricas podem se organizar em memórias, e as relações sociais em redes de significantes”* (Pêcheux, 2002, p. 54).

Nessa perspectiva entendemos as diferenças entre os grupos enquanto uma dispersão, uma refração do sujeito e do sentido, a partir de uma determinada posição-sujeito derivada de diferentes inscrições ideológicas. É, portanto, pelo funcionamento parafrástico das unidades lingüísticas, Torah, identidade judaica, língua e memória, formulada pelos sujeitos sefaraditas e ashkenazitas entre o um e o outro, entre o mesmo e o diferente, que apreendemos as suas relações, ou seja, as distâncias relativas que aí se produziram, sendo a polissemia a “fonte de sentido” uma vez que é a própria condição da linguagem (Orlandi 1996, p. 137).

Assim chegamos ao caráter heterogêneo da linguagem intrinsecamente exposto à interpretação, ao equívoco da língua a partir de diferentes posições-sujeito assumidas no interior da FD que faz intervir o discurso – outro.

Chegando às considerações finais enquanto um trabalho de construção (des)construção provisório, decorrente de nosso gesto de análise é importante ainda acrescentar que não esgotamos todas as questões levantadas sobre as filiações identitárias e suas formas de subjetivação na condição judaica, posto que esse campo de questões se estende a outras coletividades judaicas no Brasil e na diáspora. No entanto, entendemos que essa pesquisa nos permitiu estabelecer relações entre a identidade, memória e linguagem em sua relação contraditória no interior da FD judaica. Segundo Pêcheux (2002 b), *“todo processo de significação é constituído por uma ‘mexida’, deslize em redes de filiações históricas, sendo ao mesmo tempo repetição e desdobramento”*. A identidade é um movimento na história, ou seja, ela não é idêntica a si mesma e por esta mesma razão não pode ser considerada jamais como um dado fixo e categórico; ela se transforma. Identidade não se aprende, refere-se, isso sim, a posições que se constituem em processos de memória afetados pelo inconsciente e pela ideologia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM: Tradução das introduções e notas de **La Sainte Bible**, publicada sob direção da “École Biblique de Jérusalem”. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1985.

ACHARD, Pierre. Memória e produção discursiva do sentido. In: ACHARD, P. et al. **Papel da Memória**. Tradução e introdução de J. H. Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Presença, Lisboa, 1974. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Tradução de: *Ideologie et Appareils Ideologiques d'État*.

\_\_\_\_\_ **Sobre a Reprodução**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_ **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Tradução de Walter José Evangelista e Maria V. de Castro. In: *Aparelhos Ideológicos de estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1985. Tradução de Posicion.

\_\_\_\_\_ Ideologia e aparelhos ideológicos de estado. In: **Um mapa da Ideologia**. 3. ed. Presença, 1980.

AMÂNCIO, Moacir. **O Talmud**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

ARENDDT Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo; introdução de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense – universitária, 1983. Tradução de: *The Human condition*.

ASHERI, Michael. **O judaísmo vivo**: as tradições e as leis dos judeus praticantes. Tradução de José Otávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995. Tradução de: *Living Jewish*.

AUROUX, Sylvain. **A Filosofia da Linguagem**. Colaboração de Jacques Deschamps, Djamel Kouloughli, tradução de Jose Horta Nunes, Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1998.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). Tradução de Celane M.. Cruz e João. W. Geraldí. **Cadernos de Estudos Lingüísticos**, Campinas, n. 19, jul/dez, 1990. Tradução de Hétérogénéités énonciatives, 1984.

\_\_\_\_\_ As não-coincidências do dizer e sua representação metaenunciativa. In: **Palavras Incertas**, Unicamp, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 2002.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de Lingüística Geral**. Campinas: Pontes, 1991.

BORIN, Marta Rosa. **Memória e História: os sefaradim em Porto Alegre**. Dissertação. Curso de Pós-Graduação em História. Porto Alegre: PUCRS, 1993.

BORGER, Hans. **Uma história do povo judeu**. São Paulo: Sefer, vol. 1, 1999.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Holocausto** Crime contra a humanidade. São Paulo: Editora Ática, 2004.

COSTA, Álvaro Mayrink. **Criminologia**. São Paulo: Forense, vol. 1, 1992.

COURTINE, Jean-Jacques. Quelques problèmes théoriques et methodologiques en Analyse du Discours: à propos du discours communiste adressé aux chrétiens. **Langages**, Paris, n. 62, p. 9-127, Juin, 1981- a.

\_\_\_\_\_ Définition d'orientations théoriques et construction de procédures em Analyse du discours. **Philosophiques**, v. 9, n° 2, p.239-264, oct, 1982.

\_\_\_\_\_ "Mémoire, histoire e langage". **Langages**, 114. Paris: Larousse, juin, 1994.

\_\_\_\_\_ O Chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. In. INDURSKY, Freda.; LEANDRO FERREIRA. Maria Cristina (Org.) **Os múltiplos territórios da Análise do Discurso**. Porto Alegre: Sagra-Luzatto, 1999.

COURTINE, Jean-Jacques et MARANDIN, Jean Marie. Quel object pour l'analyse du discours? In: **Matérialités discursives**. Colloque de 24, 25 e 26 avril, 1980 Nanterre: Presses Universitaire de Lille 1981-b.

DAVALLON, J. A imagem, uma arte da memória? In: ACHARD, P et al. **Papel da Memória**. Campinas: Pontes, 1999. Tradução e introdução de J. H. Nunes.

DUBNOW, Simon. **História Judaica**. Versão portuguesa de Ruth e Henrique Iussim. Buenos Aires: Editora: S. Sigal, 1953.

EBAN, Abba. **A história do povo de Israel**. Tradução de Alexandre Lissowsky. Rio de Janeiro: Bloch Editores, 1975. Tradução de: The Story of the Jews, 1968.

FREGE, Gottlob. Sobre o sentido e a referência \_\_\_\_\_ **Lógica e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 61-103.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Tradução de L'aecheologie du savoir, 1969.

\_\_\_\_\_ **A Ordem do Discurso**. Tradução de: Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo, Edições Loyola, 2004. Título original L'ordre du discours. Paris, 1971.

- GIORDANI, Mário Curtis. **História da Antigüidade Oriental**. Petrópolis: Vozes, 1963.
- GUINSBURG, J. Uma língua – Passaporte: O Ídiche. **Revista Espaço Acadêmico**, São Paulo, n. 37, junho de 2004.
- GUTFREIND, Ieda. Imigramos na esperança de uma vida melhor. In: WAINBERG, J (Org) **100 anos de Amor: a imigração no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Artemed Editora S. A, 2004.
- HAGADA DE PESSACH, 1992.
- HARRIS, T. K. **Death of a language: the History of Judeo–Spanish**. Newark: University of Delaware Press, 1994.
- HASSAN, I.M. El espanhol sefaradi ( judeoespanhol, ladino. In. M. SECO & G. SALVADOR ( sds), **La lengua española, hoy**. Madrid: Fundacion Juan March. 1995 p. 117- 140.
- HENRY, P. Os Fundamentos Teóricos da “Análise automática do discurso” de Michel Pêcheux (1969). In. GADET, F.; HAK, T. (orgs.) **Por uma análise automática do discurso; uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas, Editora da Unicamp, 1997 a .
- \_\_\_\_\_. **A ferramenta Imperfeita**, Língua, Sujeito e Discurso. Tradução de: Maria Fausta P. de Castro. Campinas: Unicamp, 1992. Título original: Le mauvais outil: langue, sujet et discours.
- \_\_\_\_\_. Construções relativas e articulações discursivas. In: **Cadernos de estudos lingüísticos**. Campinas (19): p. 43-64, Jul/dez.1990.
- \_\_\_\_\_. A história não existe? In: ORLANDI, Eni. (Org.) **Gestos de Leitura**. Da História no Discurso. Campinas: Unicamp, 1997.
- HITLER, Adolf. **A minha luta**. Tradução de Jaime de Carvalho. Porto: Edições Afrodite, 1976. Título original Mein Kampf.
- IANNI, Octavio (Org.). **Karl Marx. Sociologia**. São Paulo: Ática, 1992.
- INDURSKY, F. **A fala dos quartéis e as outras vozes**. Campinas: Unicamp, 1997.
- \_\_\_\_\_. A Fragmentação do Sujeito em Análise do Discurso In: INDURSKY, Freda e CAMPOS, Maria do Carmo (Org). In: **Ensaio, Discurso, Memória, Identidade**. 15 ed. Porto Alegre; Editora Sagra Luzzato, 2000-a.
- \_\_\_\_\_. A análise do discurso e sua inserção no campo das ciências da linguagem. **Cadernos do IL** - UFRGS, n.20 dez/98(b), p. 7-21.
- \_\_\_\_\_. Lula lá: estrutura e acontecimento. **Organon**. Porto Alegre, vol. 17, nº 35, 2003.
- IUSSIM, Henrique. **Uma visão panorâmica da História do Judaísmo Clássico**. Rio de Janeiro: Biblos, 1965.

JOHNSON, Paul. **História dos Judeus**. Tradução de Carlos Alberto Pavanelli. Rio de Janeiro: Imago, 1989. Tradução de: A history of the jews.

KRAMER, Samuel, Noah. **Mesopotâmia: o berço da civilização**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

KUTSCHER, E. Y. **A history of the hebrew language**. Jerusalem: Magnes Press.

LEARSI, Rufus. **Historia del Pueblo Judío**. Buenos Aires: Editorial Israel, 1959. Título do original: Israel: A History of the Jewish People.

LISSNER, Ivar. **Assim viviam nossos antepassados**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1968, v 11,p19.

MALDIDIER, Denise. **A Inquietação do Discurso: (Re)ler Michel Pêcheux hoje**. Campinas: Pontes, 2003. Tradução de Eni Orlandi.

\_\_\_\_\_. Elementos para uma história da análise do discurso na França. Tradução de Bethania S. C. Mariani. In ORLANDI, Eni. (Org). [et al.] **Gestos de Leitura: da história no discurso**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

MAIMÔNIDES (Moshe Ben Maimon) **O Guia dos Perplexos**. Tradução de Uri Lam. São Paulo: Editora Landy, 2003. Tradução de: Moré Há-Nevuchim.

MARCUS, S. **The judeu – Spanish Language**. Jerusalem: Kiriat Sefer 1965.

MARX. K. Sobre la cuestión judia. In. **La sagrada família**. México, Editorial Grijalbo, 1959, p. 16- 144.

MEY, Jacob L. Etnia, Identidade e Língua. In. SIGNORINI, Inês (Org). **Lingua(gem) e Identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado**. Campinas, SP: Fapesp, 2001, p. 69-88.

MORAES, Fernanado. **Olga**. São Paulo: Editora Alfa – Omega, 1987.

NACHMAN, Falbel. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ORLANDI, Eni. Vão surgindo sentidos. In: ENI ORLANDI (Org). **Discurso Fundador**. Campinas, SP: Pontes, 2001.

\_\_\_\_\_. A Análise de Discurso: algumas observações. **D.E.L.T.A**, São Paulo, v.2, nº.1, 1986.

\_\_\_\_\_. **Análise de Discurso, Princípios &Procedimentos**, Pontes, 2002-a.

\_\_\_\_\_. **As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos**. 5.ed. Campinas: Unicamp, 2002-b.

- \_\_\_\_\_ **Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico.** Campinas: Pontes, 2004.
- \_\_\_\_\_ **Discurso e leitura.** São Paulo, Cortez; Editora Unicamp, 1988.
- \_\_\_\_\_ Identidade Lingüística Escolar. In: SIGNORINI (Org). **Língua(gem) e Identidade.** Campinas: Mercado de Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_ O lugar das sistematicidades lingüísticas na Análise de Discurso. **D.E.L.T.A,** São Paulo, v. 10, n.2., p. 295- 307, 1994.
- \_\_\_\_\_ **A linguagem e seu funcionamento:** as formas do discurso, 4. ed.Campinas: Pontes, 1996.
- \_\_\_\_\_ Maio de 1968, os silêncios da memória. In: ACHARD, P et al. **Papel da Memória.** Tradução e introdução de J.H. Nunes. Campinas, Pontes, 1999 a.
- \_\_\_\_\_. **Terra à vista:** discurso d confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez; Unicamp, 1990, p. 39-44.
- \_\_\_\_\_ Identidade lingüística escolar. In. SIGNORINI, Inês (Org). **Língua(gem) e Identidade:** elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas, SP: Fapesp, 2001, p. 203- 212.
- PÊCHEUX, M. **O discurso:** estrutura ou acontecimento. Campinas, Pontes, 2002.
- \_\_\_\_\_ “Papel da memória”. In: ACHARD, P et al. **Papel da Memória.** Tradução e introdução de J.H. Nunes. Campinas: Pontes, 1999-a.
- \_\_\_\_\_. “Delimitações, Inversões, Deslocamentos”. **Cadernos de Estudos Lingüísticos.** Campinas: IEL, 1991.
- \_\_\_\_\_ **Semântica e discurso;** uma critica à afirmação do óbvio. Campinas, Editora da Unicamp, 1997-b.
- \_\_\_\_\_ Sur le contextes épistémologiques de l’analyse du discours. **Mots,** 9, 1984.
- \_\_\_\_\_ O mecanismo do (des) conhecimento ideológico. In: Altusser: **Um mapa da Ideologia.** 3ª ed. Presença, 1980.
- \_\_\_\_\_ Ler o arquivo hoje. Orlandi, Eni (Org), [et al]. **Gestos de leitura;** tradução: Betania S.C. Mariani [et al]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997-c.
- \_\_\_\_\_ L’étrange miroir de l’analyse de discours. In COURTINE, J.J. **Quelques problèmes theoriques et methodologiques en analyse du Discours; à propos du discours communiste adressé aux chcrétiens.** Langages, (62): 9-127, juin 1981.

\_\_\_\_\_ Remontémonos de Foucault a Spinoza. In: Toledo. M. M. **El discurso político**. México. Editorial Nueva Imagem, 1980.

\_\_\_\_\_ Análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, F.; HAK, T (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso**. Campinas, Editora da Unicamp, 1997-a.

PÊCHEUX, M; FUCHS, C. A propósito da automática do discurso: atualizações e perspectivas (1975) In: GADET, F; HAK, T. (orgs.). **Por uma análise automática do discurso**. Campinas, 1997-a.

PILETTI, Nelson e Claudino. **História e Vida**. Da Pré-História à Idade Média. São Paulo: Volume 3, Ática.,1999.

PENNY, R. **Dialect Contact and social Networks in Judeo- Spanish**. Romance Philology 46/2. 1992, p. 125-140.

PINSKY, Jaime. **As primeiras civilizações**. São Paulo: Atual, 1994, p. 90-92.

RÉGINE, Azria. **O Judaísmo**. Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. Bauru, SP: Edusc, 2000. Tradução de Le Judaisme.

REVAH, I. S. Hispanisme et judaisme des langues parles et escrit par les Sefardim. In I. M. HASSAN (ed). **Actas del primer Simposio de Estudios Sefardies**. Madrid: Instituto Arias Montano. 1970 p. 233 – 241.

REVUZ, Christine. A língua estrangeira entre o desejo de um outro lugar e o risco do exílio. Tradução de Silvana Serrani. In: SIGNORINI (org). **Língua(gem) e Identidade**. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

ROTH, Cecil. **Pequena história do povo judeu**. Tradução de Emanuele Corinaldi. São Paulo: Fundação Fritz Pinkus, 1962. Tradução de: Short History of Jewish People.

SABAR, Y. 1975. **The Impact of Israeli Hebrew on the Neo – Aramaic Dialect of the Kurdiss Jews of Zakhó**: A case of Language Shift. Hebrew Union College Annual 46, p. 489-508.

SERRANI INFANTE, Silvana M. Identidades e segundas línguas: as identificações no discurso. In: SIGNORINI, I. (org). **Língua(gem) e Identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

\_\_\_\_\_ Discurso e aquisição de segundas línguas: proposta AREDA de abordagem. In: INDURSKY, F; FERREIRA, M. C. (Org). **Os múltiplos territórios da Análise do Discurso**. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999.

TORAH. **A Lei de Moisés**. Tradução, explicações e comentários de Meir Matzliach Melamed. São Paulo: Ed. Sever, 2001.

SCLIAR Moacyr. Os judeus em Porto Alegre. In: **100 Anos de Amor: a imigração judaica no Rio Grande do Sul** coordenado por Jaques Wainberg - Porto Alegre: Edelbra Industria Gráfica e Editora Ltda, 2004.

UNTERMAN, Alan. **Dicionário Judaico de lendas e tradições**. Tradução de Paulo Geiger, Rio de Janeiro: Zahar, 1992. Tradução de: Dictionary of Jewish Lore & Legend.

VICENTINO, Cláudio. **História Geral**. São Paulo: Scipione, 2002.

ZANDWAIS, Ana. A forma sujeito do discurso e suas modalidades de subjetivização: um contraponto entre saberes e prática. In: **Seminário de estudos em Análise de Discurso**. UFRGS, Porto Alegre, 2003.

WEINREICH, M. **History of the Yddish Language**. Translated by S Noble, Chicago; University of Chicago Press, 1980.