

# A INVENÇÃO DO LUGAR JUDAICO:

UMA VIVÊNCIA DAS AMBIÊNCIAS NAS NARRATIVAS DE  
L.B. SINGER, MOACYR SCLiar E AMOS OZ

**ILANA SANCOVSCHI**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA  
FACULDADE DE ARQUITETURA E URBANISMO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO



UFRJ

# **A INVENÇÃO DO LUGAR JUDAICO:**

## **UMA VIVÊNCIA DAS AMBIÊNCIAS NAS NARRATIVAS DE**

### **I. B. SINGER, MOACYR SCLiar E AMOS OZ.**

**ILANA SANCOVSCHI**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura, da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Título de Mestre em Ciências em Arquitetura, linha de pesquisa Cultura, Paisagem e Ambiente Construído.

**Orientadora: Prof. Dr. Cristiane Rose de Siqueira Duarte**

Rio de Janeiro – RJ

Março, 2017

## **A Invenção do Lugar Judaico:**

**Uma vivência das ambiências nas narrativas de I.B. Singer, Moacyr Scliar e Amos Oz.**

Ilana Sancovschi

Orientadora: Prof. Dr. Cristiane Rose Duarte

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura, da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para obtenção do Título de Mestre em Arquitetura.

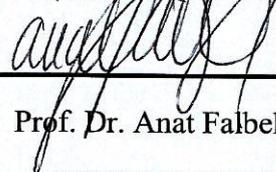
Aprovada Por:



---

Prof. Dr. Cristiane Rose Duarte (Orientadora)

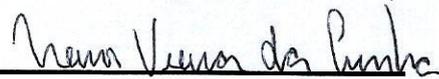
(PROARQ-UFRJ)



---

Prof. Dr. Anat Falbel

(PROURB-UFRJ)



---

Prof. Dr. Neiva Vieira da Cunha

(UERJ)



---

Prof. Dr. Ethel Pinheiro Santana

(PROARQ-UFRJ)

S199i Sancovschi, Ilana  
A invenção do Lugar Judaico: uma vivência das  
ambiências nas narrativas de I.B.Singer, Moacyr  
Scliar e Amos Oz. / Ilana Sancovschi. -- Rio de  
Janeiro, 2017.  
144 f.

Orientador: Cristiane Rose de Siqueira Duarte.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do  
Rio de Janeiro, Faculdade de Arquitetura e  
Urbanismo, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura,  
2017.

1. arquitetura. 2. ambiência . 3. judaísmo. I.  
Duarte, Cristiane Rose de Siqueira, orient. II.  
Título.

A minhas queridas avós, Sônia e Jamila, que me apresentaram um lugar construído com afeto, cheiros,  
gostos, histórias e músicas.

A meu querido avô, Ovsie (z'1), que vindo de outras terras, trouxe consigo um Lugar Judaico, e a cada  
ano de nossa convivência perpetuou esse lugar que segue vivo em nós.

## **AGRADECIMENTOS:**

Agradeço aos que me apoiaram e me possibilitaram chegar a este momento.

A todos aqueles que despertaram em mim as dúvidas tão necessárias quando as certezas pareciam tão próximas.

À minha orientadora, Cristiane, que me guiou, iluminando esse percurso.

Aos membros da banca examinadora, Anat Falbel, Neiva Vieira da Cunha e Ethel Pinheiro Santana, que contribuíram com mais conhecimento e reflexão às questões deste trabalho.

Ao corpo docente do PROARQ, que proporcionou não só aulas interessantes como também momentos de reflexão essenciais à produção acadêmica.

Às Professoras das disciplinas de Antropologia, cursadas no Museu Nacional e no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais desta universidade, que me proporcionaram contato com novos saberes.

Às secretárias, Maria da Guia, Rita e Vanda, sempre muito eficientes e prontas a ajudar.

A todos os colegas de mestrado, em especial à Erika e à Débora, que me acompanharam nessa trajetória e tornaram os desafios mais agradáveis.

Agradeço também ao grupo de pesquisa Arquitetura Subjetividade e Cultura, que me proporcionou contato com leituras indispensáveis a esse trabalho.

À arquiteta Beth Franco, que me recebeu confiante como arquiteta em seu escritório, permitindo que me ausentasse em alguns pontos importantes do desenvolvimento deste trabalho. Assim como proporcionou o encontro com Priscila, Ramona e Claudia, colegas de escritório que me deram força quando necessário.

A meu pai, Moacir, exemplo de sabedoria, paciência e perseverança. Hoje, Professor Emérito desta universidade, me mostrou que objetivos são para serem alcançados.

À minha mãe, Faride, exemplo de força e coragem, sempre ao meu lado, é maior incentivadora do meu trabalho.

Às minhas queridas irmãs Beatriz e Rachel, sempre próximas de mim, mesmo quando distantes.

À querida Luiza, que me alegra com seus sorrisos, mas também com suas caretas.

Ao Michel, companheiro de todas as horas, por compartilhar pensamentos, por acompanhar meus devaneios, por acreditar nas minhas ilusões.

Às ilusões, que me fizeram chegar até aqui, em busca de um lugar.

“Que espiem, os de fora, por esta porta aberta. Que vejam uma família reunida em torno da mesa, celebrando. Que constatem: eles nada têm a esconder. Eles não praticam rituais secretos, eles não são uma seita misteriosa. São gente como a gente. Os cristãos, os judeus, os muçulmanos, os budistas, somos todos iguais. Nossas festas têm nomes diferentes, ocorrem em datas diferentes, mas no fundo, une-nos a alegria da celebração.”

Moacyr Scliar, [1988]

## **A Invenção do Lugar Judaico:**

**Uma vivência das ambiências nas narrativas de I.B. Singer, Moacyr Scliar e Amos Oz.**

Ilana Sancovschi

Orientadora: Prof. Dr. Cristiane Rose de Siqueira Duarte

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciências em Arquitetura.

### **Resumo:**

Ao indagar sobre a existência de um “lugar judaico”, este trabalho propõe uma reflexão a respeito das relações culturais nos espaços habitados. Baseada no conceito de ambiência sensível, a pesquisa busca encontrar uma identificação cultural na complexidade de espaços narrados por três autores da literatura judaica moderna e contemporânea: Isaac Bashevis Singer, Moacyr Scliar e Amos Oz. Como uma forma de aproximação das sensações e sensibilidades inscritas nos espaços da literatura, foi desenvolvida uma metodologia de análise que nomeamos de “Percurso Imaginado”. Tal metodologia induz a vivência das ambiências por meio de uma leitura que visa a aproximação corpo-texto, possibilitando, desta forma, a identificação de elementos de significação cultural recorrentes nos espaços de vida judaica representados. Assim, pela voz desses autores vê-se emergir a ideia de um “Lugar Judaico”.

**Palavras-Chave:** Ambiência. Espaço-lugar. Judaísmo.

Rio de Janeiro

Março, 2017

## **The Invention of a Jewish Place:**

**An experience of the ambiances in the narratives of I.B.Singer, Moacyr Scliar and Amos Oz.**

Ilana Sancovschi

Orientadora: Prof. Dr. Cristiane Rose de Siqueira Duarte

Abstract of Master dissertation presented to the Post-graduation Studies Program in Architecture, at the Faculty of Architecture and Urbanism in the Federal University of Rio de Janeiro, as partial requirement for the acknowledgment of the Master degree in Architectural Sciences.

### **Abstract:**

When inquiring about the existence of a "Jewish place", this work proposes a reflection on the cultural relations in the inhabited spaces. Working with the ambiance concept, the research seeks to find a cultural identification in the complexity of spaces narrated by three authors of modern and contemporary Jewish literature: Isaac Bashevis Singer, Moacyr Scliar and Amos Oz. As a way of approaching the sensations and sensitivities inscribed in the spaces of literature, a methodology of analysis that we named "Imagined Walks" was developed. Such a methodology induces an experience of the ambiances by means of reading that aims an approach body-text, thus allowing the identification of elements of cultural significance repeated in the represented Jewish life spaces, thus giving rise to an idea of "Jewish Place".

**Keywords:** Ambiance. Space and place. Judaism.

Rio de Janeiro

Março, 2017

## SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO.....	11
Inquietações:.....	11
Relacionando ideias, encaminhando questões: .....	12
CAPÍTULO 1. FUNDAMENTOS.....	17
<u>1.1. Espacialidade: Espaço, Lugar e Território:</u> .....	17
<u>1.2. Identidade: Identidade Judaica.</u> .....	24
<u>1.3. Pertencimento: O Habitar e o Lugar de identificação.</u> .....	30
<u>1.4. Ambiências</u> .....	34
CAPÍTULO 2. PASSOS METODOLÓGICOS.....	38
<u>2.1. O uso da narrativa para uma leitura do espaço.</u> .....	38
<u>2.1.1. Cultura e Narrativa</u> .....	40
<u>2.1.2. Espaço e Narrativa.</u> .....	43
<u>2.2. A Literatura Judaica e seus Espaços.</u> .....	45
<u>2.3. Três escritores, três trajetórias.</u> .....	47
Isaac Bashevis Singer (1904-1991).....	48
Moacyr Scliar (1937-2011).....	49
Amos Oz (1939-). .....	50
<u>2.4. Obras analisadas.</u> .....	52
<u>2.4.1. A obra de Singer.</u> .....	53
<u>2.4.2. As obras de Scliar.</u> .....	54
<u>2.4.3. As obras de Oz.</u> .....	55
<u>2.5. Metodologia de Análise dos Espaços</u> .....	57
<u>2.5.1. A experiência sensível da leitura: Aproximação corpo-texto.</u> .....	57
<u>2.5.2. O “Percurso Imaginado”: uma etnotopografia através da literatura</u> .....	59
CAPÍTULO 3. A EXPERIÊNCIA DO ESPAÇO.....	62
<u>3.1. Um Olhar estrangeiro sobre os espaços.</u> .....	62
<u>3.1.1. O Shtetl</u> .....	62
<u>3.1.2. O Bom Fim.</u> .....	63
<u>3.1.3. O “Lar Nacional”</u> .....	65
<u>3.2. Os “Percurso Imaginados”: vivenciando as ambiências narradas.</u> .....	67
<u>3.2.1. Vivenciando o Shtetl.</u> .....	68
<u>3.2.2. Vivenciando o Bom Fim</u> .....	90

<u>3.2.3 Vivenciando Lugares no Lar Nacional</u> .....	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS : .....	132
<u>A Invenção do “Lugar Judaico”</u> .....	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS: .....	138
REFERÊNCIAS EM MEIO ELETRÔNICO .....	144

## INTRODUÇÃO

### Inquietações:

“Por que fazer perguntas é um passatempo predileto judaico? O hebraico não conhecia pontos de interrogação, mas o Livro dos Livros está cheio de perguntas. Não as contemos todas, mas a julgar pela predominância de “o que”, “quem” e “por que”, ele pode muito bem ser o mais inquisitivo dos textos sagrados. Uma boa parte delas, seguramente, é retórica, proclamando a glória de Deus. O próprio Deus é um grande interrogador. As respostas a algumas de suas perguntas podem parecer autoevidentes, mas não são. Leitores modernos ainda podem ponderar sobre elas como profundas e inquietantes charadas.” (OZ; SALZBERGER 2015, p.45).

Iniciamos este trabalho nos apropriando desse passatempo judaico, as perguntas.

Os tortuosos caminhos que nos levaram a esta pesquisa tiveram origem em uma inquietação a respeito das relações culturais nos espaços habitados, suas reflexões e interferências na produção arquitetônica. Como uma forma de recortar este amplo campo de pesquisa, optamos pelo desafio da investigação de espaços habitados pela cultura judaica, estes que, de certa forma, estão em nós<sup>1</sup>, naturalizados e em grande parte da sociedade estigmatizados, o que torna este tema relevante a quaisquer pesquisadores.

Ao iniciar a pesquisa, nos confrontamos com uma importante questão que reverberava em todos os círculos onde a apresentávamos: Existe realmente um Lugar Judaico? Investidas de ideias globalizantes<sup>2</sup> e de uma noção de mundo globalizado, surgiam frequentemente questionamentos acerca dessa especificidade, o que nos desafiou a refletir sobre a existência efetiva de um “lugar judaico”. Impulsionados por essas provocações e questionamentos, fomos levados a relativizar a pesquisa, não com o intuito de resolver o problema, mas de aprofundar esses questionamentos. Assim, ao buscar por imagens de “lugar judaico” – seja na literatura em geral, seja em sites de busca na internet –, encontramos imagens que nos remetiam a três aspectos distintos: religião; perseguição e nacionalismo.

---

<sup>1</sup> Importante ressaltar que tenho uma formação judaica, inclusive de contexto ortodoxo, o que pode representar em determinados momentos um desafio a mais, já que o tema da ambiência judaica que analiso, leva em consideração judeus de identidade secularizada, cuja identidade não é perpassada de forma absoluta pela religião.

<sup>2</sup> Hall (2006, p.75) afirma que “Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem flutuar livremente.”, o que nos traz a sensação de viver em um mundo onde o processo de homogeneização cultural é progressivo, no entanto, este autor defende que existem contradições que vão de encontro com essa ideia, valorizando as identidades culturais e as noções de localidade.

No entanto, o entendimento de Judaísmo que intencionávamos trabalhar na pesquisa, baseado na ideia do “ser judeu no mundo”<sup>3</sup>, não se referenciava exclusivamente por estes aspectos, podendo inclusive não passar por nenhum deles. À vista disso, entendemos estar diante de um questionamento relevante. Esse judaísmo, secular, que não se relaciona (unicamente) com a religião, nem com o nacionalismo judaico, até mesmo esse judaísmo fragmentado, imprimiria ele significações aos espaços?

Assim, seguimos adiante com nossa pesquisa, ampliando o debate acerca de relações culturais do judaísmo, dentro dos espaços construídos.

### **Relacionando ideias, encaminhando questões:**

Uma ideia popularizada pela obra do teólogo e filósofo judeu Abraham Joshua Heschel (2014), afirma que o Judaísmo está baseado em uma noção temporal e não espacial. “O judaísmo nos ensina a nos prendermos à santidade no tempo, [...] O ritual judaico pode ser caracterizado como a arte das formas significantes no tempo, como a arquitetura do tempo.” (HESCHEL, 2014, p.18).

Dessa forma, inicialmente, pode parecer uma contradição defendermos a ideia de um Lugar Judaico. No entanto, é importante destacarmos um trecho extraído dessa obra de Heschel (2014), onde ele afirma:

Nossa intenção aqui não é desaprovar o mundo do espaço. Desmerecer o espaço e a benção das coisas do espaço é desprezar os trabalhos da criação, os trabalhos que Deus contemplou e viu ‘que eram bons’. O mundo não pode ser visto exclusivamente *sub specie temporis*. Tempo e espaço estão inter-relacionados. Passar por cima de qualquer deles é ser parcialmente cego. O que nós contestamos é a capitulação incondicional do homem ao espaço, sua escravização às coisas. Não devemos esquecer que não é uma coisa que empresta significação a um momento; é o momento que empresta significação às coisas. (HESCHEL, 2014, p.16).

Assim, esta pesquisa reflexiona justamente a respeito dessa significação que os eventos e momentos da cultura judaica emprestam às coisas e aos espaços. Nesse sentido, falamos aqui da “invenção” de um “Lugar Judaico”, lugar esse que se estabelece em uma significação, mas que não possui amarras com o espaço físico, não é fixo, não é imutável. O historiador e teórico da arquitetura Bruno Zevi (2002) em um texto que versa sobre a

---

<sup>3</sup> Referimo-nos aqui, ao conceito de “Judesein” do alemão, ou “jewishness” em inglês, ou ainda “judeidade” no português. Abordaremos mais a fundo esta ideia no primeiro capítulo deste trabalho.

concepção espaço-tempo da arte (e da arquitetura) no judaísmo, já se aproximou deste debate, apresentando a ideia de um espaço temporalizado. Nesse texto, Zevi compara:

Para a mentalidade grega importa o ser como conceito, mesmo que fixo e imóvel. Para a mentalidade israelita, um tal ser não é uma “não entidade”, pois um ser sem movimento não existe. Do mesmo modo, a casa ou o templo: para os gregos significa objeto-casa ou objeto-templo, o edifício; para os judeus significa objeto fruído, o morar ou o lugar de reuniões (ZEVI, 2002, p.21).

Seguindo a lógica do pensamento judaico, que rejeita a “a estaticidade das coisas e das ideias, e acreditam na transformação e na redenção” (ZEVI, 2002, p.10), o “Lugar Judaico” poderia ser encontrado em qualquer lugar, ou em diversos lugares.

Em paralelo ao termo *tradição inventada*<sup>4</sup>, cunhado por Hobsbawn, falamos então de um *lugar inventado*. Um “Lugar Judaico” que estabelece uma continuidade com um lugar passado. Segundo Hobsbawn (2008), as tradições inventadas:

parecem classificar-se em três categorias superpostas: a) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; b) aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade, e c) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento. Embora as tradições dos tipos (b) e (c) tenham sido certamente inventadas (como as que simbolizam a submissão à autoridade na Índia Britânica), pode-se partir do pressuposto de que o tipo (a) é a que prevaleceu, sendo as outras funções tomadas como implícitas ou derivadas de um sentido de identificação com uma “comunidade” e/ou as instituições que a representam, expressam ou simbolizam, tais como a “nação”. (HOBSBAWN, 2008, p.17).

Assim, o “Lugar Judaico” do qual falamos aqui, afirmaria ou simbolizaria a coesão social, e também cultural, do povo judeu, permitindo a judeus de todo o mundo circular em lugares distintos sentindo-se acolhidos por esse “Lugar Judaico” reproduzido ao longo do tempo. Acreditamos ser possível vê-lo emergir de uma significação consecutiva de espaços físicos, revelada nas ambiências que, transcendendo a dimensão física, se transformaria em um território simbólico do qual o indivíduo judeu se sente parte, podendo, desta forma, ser encontrado em diferentes localidades.

---

<sup>4</sup> “Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.” (HOBSBAWN, 2008, p.9).

Baseado, então, na ideia de um “Lugar Judaico” inventado, o objetivo central desta pesquisa foi identificar, em registros escritos<sup>5</sup>, características dessa significação dos espaços que se repetem ao longo do tempo, firmando assim, não uma tradição, mas um lugar inventado, o “Lugar Judaico”.

Para tanto, a pesquisa se valeu da análise de obras literárias consolidadas dentro da literatura judaica moderna e contemporânea, nos possibilitando assim transitar por tempos e localidades distintas verificando as características de significação, ou apropriação espacial inscritas em cada espaço narrado.

Como objetivos secundários, esta pesquisa teve como intenção também:

- Ampliar o debate acerca do espaço e lugar judaicos;
- Verificar o reflexo de relações culturais com e no espaço por meio de ambiências;
- Comprovar a importância das ambiências na reafirmação identitária de um grupo específico;
- Desenvolver uma metodologia de análise das subjetividades dos espaços através da literatura.

Com esses propósitos, estruturamos a pesquisa em um tripé conceitual, que se estabelece pelas categorias: Espacialidade, Identidade e Pertencimento, mantendo-se consistente pelas relações constituídas entre elas. Um quarto conceito fortalece esta estrutura, sendo ele o conceito de Ambiência. Esta base conceitual, permitiu-nos extrapolar o horizonte restrito da arquitetura, fazendo-nos transitar por disciplinas como a sociologia, a antropologia, a geografia, dentre outras. Disciplinas estas que se mostraram importantes ao entendimento dos espaços e suas relações; assim como no desenvolvimento de uma metodologia de análises que tivesse a literatura como parâmetro de entendimento do espaço. Assim, apesar de inserido no campo de pesquisa da Arquitetura e Urbanismo, o trabalho que apresentamos aqui está construído no enlaçamento de conceitos e disciplinas diversas, assim como no enlaçamento dos espaços com a cultura judaica.

---

<sup>5</sup> Hobsbawn (2008) afirma que o elemento de invenção corresponde “àquilo que foi selecionado, escrito, descrito, popularizado e institucionalizado por quem estava encarregado de fazê-lo.” Neste sentido, pode-se dizer que a literatura é uma das formas de popularização e institucionalização de elementos de invenção.

Este trabalho se divide em três grandes capítulos de desenvolvimento e um capítulo de fechamento, que se organizam da forma que se segue.

O primeiro capítulo deste trabalho visa aprofundar conceitos, delimitando uma fundamentação teórica que acompanhou o desenvolvimento da pesquisa. Aqui são destacadas as três categorias que estruturaram a investigação, e um quarto conceito que, atravessando os demais, foi essencial não somente para o desenvolvimento de uma metodologia de análise, como para o entendimento dos espaços em sua complexidade constituída. As três categorias de apoio são: *espacialidade*, que se desdobra nos conceitos de Espaço, Lugar e Território, abordando ainda a problemática da desterritorialização e da diáspora; *identidade*, que trata da Identidade Judaica e; *pertencimento*, que abrange os conceitos do Habitar e do Lugar de Pertencimento/Identificação. Ainda nesse capítulo, falamos do conceito das Ambiências, este que costura o trabalho do início ao fim, abordando os espaços através de dimensões sensíveis que nos permitem compreender determinadas significações dadas aos espaços.

O segundo capítulo nos encaminha para a definição de uma metodologia de análise das subjetividades presentes nos espaços através da literatura. Desta forma, o capítulo se inicia relacionando o conceito de narrativa aos conceitos que nos apoiaram no entendimento dos espaços e da cultura judaica. Apresentamos também a literatura da qual fizemos uso na pesquisa, assim como a definição dos autores e obras que nos levaram a uma incursão nos espaços habitados da cultura judaica. Por estarmos pesquisando acerca das relações da cultura judaica no espaço, localizamos na literatura judaica moderna e contemporânea uma fonte de pesquisa que nos permitiu a compreensão dos espaços judaicos mediada pelo ponto de vista de escritores influenciados por uma condição judaica específica e também pelos lugares judaicos por eles habitados. E com a intenção de poder transitar em lugares e tempos distintos, optamos por trabalhar com autores que falassem de lugares diferentes e representativos, o que nos direcionou a escolha para as obras de Isaac Bashevis Singer, Moacyr Scliar e Amos Oz.

Ao final desse capítulo, tratamos exclusivamente da metodologia de análise aplicada na pesquisa. Esta é pautada por uma leitura – a leitura sensível – que considera uma aproximação corpo-texto, no intuito de compreender as sensações e sensibilidades inscritas nas narrativas. Complementando a ideia da leitura sensível, trouxemos para os espaços imaginados uma metodologia de análise espacial que nomeamos de “Percurso Imaginado”, estes que nos levam a percorrer lugares habitados dentro das narrativas literárias.

O terceiro capítulo apresenta as experiências do espaço. Nele somos transportados para lugares existentes em um passado histórico ou até mesmo em um presente vivido, mas que aqui, são relatados por meio de narrativas da literatura judaica moderna e contemporânea. Assim dividimos o capítulo em duas partes, a primeira, que lança um olhar distanciado, buscando absorver aspectos gerais desses espaços. E a segunda parte que ambiciona um olhar aproximado, é composta pelos relatos da experiência vivenciada nos espaços narrados, estabelecida pelo método dos “percursos imaginados”, relacionando a cultura judaica a cada vivência estabelecida.

Por fim, chegamos ao capítulo de fechamento do trabalho, onde falamos da invenção do “Lugar Judaico”. Mediante os relatos descritos dos “percursos imaginados”, que traçam análises e associações das ambiências vivenciadas com a cultura judaica presente nos espaços, destacamos características da significação dos espaços que são recorrentes nas obras dos três escritores analisados, assim como em três localidades e tempos distintos da vida judaica, fazendo-nos ver emergir, dessa recidência, a invenção do Lugar.

## CAPÍTULO 1. FUNDAMENTOS

### **1.1. Espacialidade: Espaço, Lugar e Território:**

“‘Espaço’ e ‘Lugar’ são termos familiares que indicam experiências comuns.” (TUAN, 1983, p.3). Ao iniciar seu livro com esta frase, o geógrafo humanista<sup>6</sup> Yi-Fu Tuan nos aproxima de dois conceitos que parecem interiorizados em nosso pensamento, no entanto, ele nos incita a questionamentos básicos. Quais as relações entre espaço e lugar? Que relações nós temos com essas duas entidades espaciais? Em última instância, Tuan nos coloca a questionar nossa(s) própria(s) identidade(s) e como ela(s) interfere(m) nos espaços. Tendo em vista tais questões, seguimos adiante desmembrando, aqui, o primeiro grupo de conceitos que apoiam esta pesquisa.

Espaço, Lugar e Território são conceitos já bastante estudados. Conceitos estes que ora se confundem, ora se entrelaçam, podem adquirir sentidos diversos a partir de pontos de vista ou disciplinas variadas. Não pretendemos explorar todos os aspectos de cada conceito, nem traçar um histórico deles. Deste modo, abordamos alguns dos aspectos já explorados por alguns teóricos que são importantes para compreensão do trabalho.

Sob uma perspectiva experiencial, Tuan analisa os conceitos de espaço e lugar através das relações sensíveis vivenciadas entre indivíduo e espaço. Para Tuan (1983), os significados de espaço e lugar se unem com frequência, pois, segundo o autor, o que entendemos como um espaço indefinido acaba por se converter em Lugar, ao passo em que o reconhecemos e o significamos.

Ainda, através das análises do sociólogo Manuel Castells, vemos que o “espaço é o suporte material de práticas sociais de tempo compartilhado” (CASTELLS, 1999, p.500). Para o autor, é impossível definir o espaço sem referência às práticas sociais. “‘espaço’ é um produto material em relação a outros produtos materiais – inclusive as pessoas – as quais se envolvem em relações sociais [historicamente] determinadas que dão ao espaço uma forma, uma função e um sentido social” (CASTELLS, 1999, p.500). Entendemos aqui que, para a teoria social, espaço e práticas sociais são indissociáveis.

---

<sup>6</sup> A geografia humanista é uma corrente da geografia influenciada pela fenomenologia, que surgiu na década de 1960 e estuda a experiência de grupos e pessoas na relação com o espaço.

Através da geografia urbana de Milton Santos, encontramos a ideia do espaço relacional<sup>7</sup>. Esse, segundo o autor, é formado não somente pelas “coisas” ali presentes, nem somente por suas relações, mas pelo conjunto de coisas e relações internos a ele.

O espaço não é nem uma coisa, nem um sistema de coisas, senão uma realidade relacional: coisas e relações juntas. [...] O espaço deve ser considerado com um conjunto indissociável de que participam de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e, de outro, a vida que os preenche e os anima, seja a sociedade em movimento. (SANTOS, 1988.p.10).

Santos (1988) afirma ainda que a forma dos objetos geográficos e o conteúdo da sociedade estão inter-relacionados, fazendo com que o espaço se defina por um conjunto de formas que representam as frações da sociedade em movimento e conseqüentemente as realizações sociais.

Assim, enquanto Castells (1999) reduz o espaço a um suporte para práticas sociais, Santos vai além. Este afirma que as relações sociais vividas constituem o espaço. Sob a ótica de Santos (1988), podemos afirmar que o espaço é definido pela soma da perspectiva experiencial de Tuan (1983) com a teoria social de Castells; Santos inclui em seu conceito de espaço tanto as relações individuo-espaço como as relações entre indivíduos. Este espaço, relacional e sensível, é o espaço que nos acompanha ao longo deste trabalho.

Justamente a partir da apropriação da definição de Milton Santos, Fabio Duarte (2002), arquiteto e urbanista, coloca que “O espaço é construído na relação entre três partes: os objetos, as ações e os seres humanos – que agem diretamente sobre os objetos ou significam (atribuem signos e significados) ações e objetos.” (DUARTE, 2002, p.48). Logo, Duarte aponta para a construção do Lugar na mesma direção tomada por Tuan, embora os autores tenham visões pautadas em bases diferentes, em ambos os casos, o Lugar se caracteriza pela porção de espaço ao qual se atribui uma significação.

A perspectiva da experiência de Tuan determina a compreensão do espaço (e do lugar) na sua relação com o corpo. Neste sentido, suas análises estão mais voltadas para experiências sensíveis do corpo no espaço, o que nos leva a pensar que a construção de um lugar, ou a

---

<sup>7</sup> Na arquitetura, uma noção de espaço relacional foi trabalhada anteriormente por Aldo Van Eyck (1918-1999). O membro do grupo Team10 propõe, na década de 1950, uma relativização do espaço através do conceito *in between realm*. Ver: EYCK,1962.

significação do espaço, pode ser feita de modo intuitivo<sup>8</sup>. Duarte, por outro lado, tem uma compreensão mais pautada em bases culturais<sup>9</sup>, caracterizando a construção do lugar de um modo intencional, pensado. Em nosso trabalho, situamos a construção do lugar, entre a experiência sensível e a significação cultural.

Através da percepção corporal, e de analogias a sensações experienciadas, Tuan compara espaço e lugar, atribuindo a eles valores distintos e por vezes contrários, mas que se fazem essenciais na experiência existencial humana.

O Espaço é um símbolo comum de liberdade no mundo ocidental. O espaço permanece aberto; sugere futuro e convida a ação. Do lado negativo, espaço e liberdade são uma ameaça. [...] Ser aberto e livre é estar exposto e vulnerável. O espaço aberto não tem caminhos trilhados nem sinalização. Não tem padrões estabelecidos que revelem algo, é como uma folha em branco na qual se pode imprimir qualquer significado. O espaço fechado e humanizado é lugar. Comparado com o espaço, o lugar é um centro calmo de valores estabelecidos. Os seres humanos necessitam de espaço e de lugar. As vidas humanas são um movimento dialético entre refugio e aventura, dependência e liberdade. (TUAN, 1983, p.61).

Nessa passagem, Tuan atribui ao Lugar um sentido, de certa forma, positivo, associado a segurança e refugio. Porém, segundo afirma Castells, “Lugares não são necessariamente comunidades, embora possam contribuir para sua formação. Todavia, a vida dos habitantes é marcada por suas características, portanto são, na verdade, lugares bons ou ruins dependendo do julgamento de valor do que seja uma boa vida.” (CASTELLS, 1999, p.515).

A partir desta lógica, os espaços analisados por nós nesta pesquisa, não necessariamente são espaços comunitários, ou espaços próprios e restritos à vida judaica. Analisamos aqui espaços de vida e compartilhamento entre judeus e também não judeus. Nesse sentido, fez parte de nossas análises, ainda, a interferência não judaica nas vidas ali presentes, incluindo assim as diferenças, hostilidades e disputas contidas nesses espaços. Contudo, o interesse maior de nossa observação está nos aspectos culturais do judaísmo que

---

<sup>8</sup> Nos referimos aqui à intuição sensível definida por Kant “Sensível é a Intuição de todo ser pensante finito, ao qual o objeto é dado: ela é, portanto, passividade, afeição” (apud ABBAGNANO, 1998) A intuição “pode ser atribuída ao homem e considerada a experiência como conhecimento de um objeto presente, sendo, nesse sentido, percepção.” (ABBAGNANO, 1998, p.582)

<sup>9</sup> Tomamos aqui cultura como na abordagem de Leslie White, que define como base da cultura o símbolo. Para White, a capacidade de “simbologizar” é atribuída somente ao homem. Esta é a capacidade de “originar, definir e atribuir significados de forma livre e arbitrária, a coisas e acontecimentos no mundo externo, bem como de compreender esses significados. Eles não podem ser percebidos e avaliados com os sentidos [...] O significado por sua vez pode ser compreendido por outros seres humanos. Se não fosse assim, não faria sentido para eles. Simbologizar, portanto, envolve a possibilidade de criar, atribuir e compreender significados.”(WHITE, 2009). Entendemos portanto a cultura como algo criado pelo homem.

resistem, repetem-se, e dão significado aos espaços, influenciando assim a construção de um “Lugar Judaico”. Essa resistência<sup>10</sup>, nos leva a buscar o entendimento do conceito de território que também nos acompanha na pesquisa.

Segundo Haesbaert (2004, p.37), Território e Territorialidade são conceitos centrais da Geografia, mas que podem ser compreendidos a partir de perspectivas bastante diversas que afluem de outras áreas do conhecimento, dentre elas: as Ciências Políticas, a Economia, a Antropologia, a Sociologia e a Psicologia.

Entendendo a Arquitetura a partir de sua dimensão transdisciplinar, nos apropriamos de alguns aspectos de cada uma das disciplinas apontadas por Haesbaert (2004) para tratar o conceito de território. Uma vez que abordamos em nossa prática cotidiana a questão espacial, tomamos da Geografia a materialidade do território, no sentido de entender como as relações indivíduo-espaço interferem na constituição material desse território; da Ciência Política, entendemos a relação de poder, no sentido da apropriação da dimensão material; da Antropologia, a dimensão simbólica nos direciona para o entendimento dos aspectos culturais presentes nesse espaço e que acaba por delimitar um território simbólico (este que pode extrapolar fronteiras físicas); e enfim da Psicologia o debate da construção de subjetividade e identidade pessoal/coletiva lança nossas análises mais uma vez na direção da relação dialética indivíduo-espaço, que tem por fim a construção de um território pessoal ou coletivo, simbólico ou material.

Na mesma direção, Duarte (2002) aponta que “o território, assim como o lugar, é uma porção do espaço significada” (Ibid., p.76) onde a atribuição de signos referencia a cultura de uma pessoa ou de um grupo. Porém, de forma diferente ao lugar, a significação no território se dá de forma a marcar elementos com valores culturais, de modo a guiar o comportamento de objetos e indivíduos inseridos nessa porção de espaço. “Assim, quaisquer outros elementos que se coloquem sob sua região de influência deverão respeitar sua significação e organização.” (Ibid., p.77).

Portanto, entendemos que a relação indivíduo-espaço se estabelece através da significação e valoração da materialidade no espaço. Nesse sentido, essa relação nada mais é do que o estabelecimento de uma apropriação simbólica do espaço que, constituindo-se em

---

<sup>10</sup> Entende-se aqui por resistência o ato de manter latente uma identidade cultural que se faz necessária para uma diferenciação do outro, ou da sua identificação com uma “comunidade” maior. Ver: HALL, 2006. Adiante aprofundaremos a ideia de identidade cultural e identidade judaica.

um lugar de pertencimento, acaba por caracterizar um território (simbólico) específico da cultura que o “simbologizou”<sup>11</sup>. Importante notar que esta é uma via de mão dupla onde, por um lado, o indivíduo atribui valores ao espaço e, por outro, se deixa constituir, através das subjetividades, como indivíduo pertencente a tal território na relação com o espaço. Duarte (2002) destaca ainda a característica de organização e influência do território. Sob este ponto de vista, em nosso trabalho, levamos tal característica em conta, no sentido de que o território acaba por constituir uma “comunidade imaginada”<sup>12</sup>, sob sua influência e ordenação, criando-se uma noção de pertencimento coletivo que supera limites físicos. As análises dos espaços que apresentamos nesta pesquisa apontam justamente para esse território, que por constituir a comunidade judaica, chamamos de “Lugar Judaico”.

Ainda sobre as noções de pertencimento e território, Milton Santos (2007) nos apresenta a problemática da desterritorialização, a qual também se faz importante neste trabalho<sup>13</sup>. Santos (2007) fala que a cultura estabelece relações profundas entre o indivíduo e seu meio. Assim, segundo o autor, as migrações agridem duramente os indivíduos, que são obrigados a se adaptar a novos lugares. “Desterritorialização é frequentemente uma outra palavra para significar alienação, estranhamento, que são também desculturização” (Ibid., p.81). No entanto, Santos acrescenta, que esta desculturização possui também um outro lado.

A desculturização é perda, mas também é doação. O novo meio ambiente opera como uma espécie de detonador. Sua relação com o novo morador se manifesta dialeticamente como territorialidade nova e cultura nova, que interferem reciprocamente, mudando-se paralelamente territorialidade e cultura, e mudando o homem. Quando essa síntese é percebida, o processo de alienação vai cedendo ao processo de integração e de entendimento, e o indivíduo recupera a parte do seu ser que parecia perdida (SANTOS, 2007, p.81 e 83).

Santos (2007) aponta para uma reversão de valores atribuídos à problemática da desterritorialização. O processo, que se inicia com um caráter negativo, equiparado à alienação, estranhamento e desculturização, segue abrindo espaço para uma integração e entendimento em um movimento constante de mudanças, inerentes ao indivíduo contemporâneo e, como veremos mais a frente, intrínsecos também a identidade judaica da

---

<sup>11</sup> Ver: WHITE, 2009.

<sup>12</sup> Nos referimos aqui ao conceito utilizado por Anderson (2008), que apresenta a comunidade imaginada como aquela em que seus membros não possuem um relacionamento face a face. Embora o termo seja utilizado para caracterizar nações referenciadas em um território físico, entendemos que a “comunidade judaica”, mesmo espalhada por diversos territórios físicos, constitui-se em referência a um território simbólico.

<sup>13</sup> Importante pois os judeus, sabidamente, sofreram e ainda sofrem seguidos processos de desterritorialização e reterritorialização.

qual falamos aqui. Dessa forma, o autor atribui ao indivíduo “desterritorializado” a capacidade de reversão de um quadro negativo instituído. Entendemos assim que, com bastante frequência, o processo de desterritorialização é seguido por um processo de reterritorialização.

Fabio Duarte (2002), ao falar da crise das matrizes espaciais, aborda a desterritorialização não como um fim, mas como um processo. Para o autor, a desterritorialização sintetiza uma reorganização espacial. Como já desenvolvido acima, entendemos o espaço como um arranjo de objetos e da vida que o preenche; desta forma, ambos se influenciam e se constroem mutuamente. Podemos dizer, portanto, reforçando a ideia de Duarte, que essa reorganização espacial atingirá a relação indivíduo-espaço, afetando um e outro, redefinindo identidades e territórios.

Esses processos, tratados por Hasbaert (2001) como processos de “des-reterritorialização”, podem levar à constituição de uma diáspora.

As migrações contemporâneas se manifestam na forma de diáspora quando: primeiro tem origem em fenômenos drásticos de expulsão ou crises muito agudas, sejam elas de ordem política, cultural ou mesmo, mas nunca exclusivamente econômica; segundo promovem laços muito intensos de relacionamento entre migrantes, tanto com a área de origem como entre as áreas de migração em diferentes pontos do globo; o que mantém esta coesão é principalmente, uma forte identidade étnica ou nacional; e terceiro, manifestam uma densa rede de relações econômicas e culturais que repercute em uma rica vida associativa interna à rede da diáspora, cuja duração se entende por várias gerações. (HASBAERT, 2001, p.1773).

Vale destacar que as diásporas não se encerram em si mesmas. Conforme menciona Santos (2007), os processos de reterritorialização, neste caso, ao invés de gerarem uma alienação, ou uma desculturização, acabam cedendo a uma integração. Acontece aí uma troca. Através das análises de Hall sobre a diáspora caribenha<sup>14</sup>, entendemos que, para esse autor, a diáspora se estabelece em uma complexidade maior do que uma “fronteira de exclusão”, da noção de alteridade e da rígida oposição dentro/fora.

As configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* – uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo do espectro sem começo nem fim. (HALL, 2003, p.33).

---

<sup>14</sup> O sociólogo Stuart Hall é reconhecido por trabalhar com questões de raça e gênero dentro dos estudos culturais. Ele próprio fazendo parte da diáspora caribenha, teceu análises sobre o assunto, que servem de referência para o estudo de outras diásporas.

Assim, entendemos que a construção da identidade cultural na diáspora resulta de um sincretismo, integração ou hibridização. No entanto, esta identidade cultural permanece sempre contaminada por um sentimento de ausência. “A fantasia de um significado final continua assombrada pela ‘falta’ ou ‘excesso’, mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença a si mesma” (HALL, 2003, p.33). Sob o nosso ponto de vista, acreditamos que essa ausência se configura como ponto chave para a resistência cultural nos mais diversos lugares, afinal essa ausência que faz referência a uma suposta origem, faz parte de um núcleo que liga “ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de ‘tradição’, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua ‘autenticidade’”. (HALL, 2003, p.29).

As características das diásporas debatidas acima nos ajudaram a elaborar, nas análises dos espaços apresentadas neste trabalho, de que forma os judeus constroem para si um território simbólico que ultrapassa fronteiras regionais, ou até nacionais. Defendemos que o território simbólico que se reflete nesta pesquisa como a noção do “Lugar Judaico” acontece por meio da vivência e apropriação de espaços como veremos mais adiante.

A ideia da criação de novos espaços, ou espaços virtuais foi defendida por Santana (2010) em sua tese a respeito das “cidades-entre”. Para ela, os processos de desterritorialização que marcam o séc. XXI promovem esses espaços por uma necessidade do indivíduo articular uma alternativa para sua relação com os meios físicos. O entendimento de que os judeus vêm sofrendo com esses processos de desterritorialização desde tempos remotos, nos faz acreditar que o Lugar Judaico, que defendemos, constitui-se nesse “entre”. Nesse sentido, o Lugar Judaico se constrói, de forma similar ao que defende Santana, no “desejo por uma representação e vivência simbólicas”(SANTANA, 2010, p.128).

Nesta perspectiva, o espaço passa a ser (como dissemos anteriormente) um *médium* entre os diversos contextos temporais e não mais um palco; ele possui as entidades físicas necessárias para a consolidação da vida humana, mas não é uma finalidade. É um entre. Ele necessita do tempo (reflexivo) para fornecer aos seus usuários o ato (a peça) que proporcionará a formação de identidades (SANTANA, 2010.p.131).

Em síntese, vimos que definir espaço, lugar e território só é possível a partir do entendimento das relações humanas neles contidas. Por este motivo, a pesquisa utilizou a

representação<sup>15</sup> de relações indivíduo-espço e relações interpessoais, contaminadas pela cultura judaica, para a partir daí identificar o (re)conhecimento, ou a invenção, de um “Lugar Judaico”, que acreditamos estar conectado em rede através do Estado Judeu e das diásporas judaicas dispersas no mundo. Consideramos que, para o entendimento dessas relações, é necessário aprofundar a noção de identidade, trabalhando assim a constituição dos sujeitos em relação a sua exterioridade. Assim, seguimos para o segundo grupo de conceitos trabalhados na pesquisa.

## **1.2. Identidade: Identidade Judaica.**

Trabalhando com a noção de *identidade*, os próximos parágrafos tratam das questões relativas ao próprio indivíduo constituído como sujeito, ou o grupo do qual faz parte, além de buscar compreender que influências do espaço social (em todas as suas dimensões) incidem sobre ele.

Em uma discussão a respeito da identidade cultural e a globalização, Stuart Hall traz para o debate duas noções polarizadas, já tratadas pelo sociólogo Kevin Robin (2005), são elas: as noções de *tradição* e *tradução*. Segundo Hall, quando gravitam em torno da *tradição*, as identidades tentam “recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas” (HALL, 2006, p.87), enquanto que, quando gravitam em torno da *tradução*, estas identidades “aceitam que estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou ‘puras’” (Ibid, p.87).

Acreditamos, pois, que essas duas noções são de extrema importância para o entendimento da direção que tomamos neste trabalho. Importante notar que esta pesquisa não se refere a uma identidade pura, nem essencial. O que a pesquisa propõe é uma análise vinculada a uma identidade atravessada e mediada. Para entendermos o que designamos como “cultura judaica” ou quem é o judeu que abordamos na pesquisa, é necessário entender o contexto em que estão inscritos. Os próximos parágrafos situam, portanto, os conceitos de Identidade e Identidade Judaica em um contexto mais amplo.

Castells (2002) afirma que a *identidade* é um processo de construção de significados com base em uma atribuição cultural. Segundo o autor, a identidade se consolida a partir do

---

<sup>15</sup> Nos referimos aqui a representações das relações presentes na vida judaica, pois tomaremos como metodologia de pesquisa análise de narrativas dessas relações. Por representações, entendemos “criações sociais ou individuais de esquemas pertinentes ao real” (GUÉRIN, 1989, p4)

domínio desses atributos sobre outras fontes de significado. Porém, é importante notar que um determinado indivíduo, ou ainda, um ator coletivo, pode se equipar de várias identidades, sendo que estas se estruturam em torno de uma “identidade primária autossustentável ao longo do tempo e do espaço” (Ibid., p.23). O autor afirma ainda que as identidades são manipuladas, desenhadas e produzidas pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades. Isso ocorre de acordo com tendências sociais e projetos culturais. A partir daí, é defendida a ideia do poder das identidades nas dinâmicas sociais. Embora este não seja o ponto da pesquisa aqui apresentada, é interessante notar que a construção da(s) identidade(s) de um indivíduo, ou grupo social, ocorre sempre marcada por relações de poder.

Ainda em relação a esta característica do conceito de identidade, Hall defende que ao se posicionar de forma estratégica,

esta concepção de identidade *não* assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, “o mesmo”, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. (HALL, 2012, p.108).

Tendo isso em vista, podemos dizer da identidade primária à qual Castells atribui valor estruturante às demais identidades do indivíduo, nem mesmo esta assinala estabilidade. Acreditamos que a identidade primária está em constante modificação ou movimento, sendo acionada de acordo com os interesses do indivíduo no que Hall (2006) chama de *jogo das identidades*. Hall coloca, ainda, que as identidades são, na modernidade tardia, “cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são nunca singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos.” (HALL, 2012, p.108).

É importante ressaltar que a noção de identidade tal qual descrita acima está inscrita em um determinado contexto. Através de uma síntese descrita por Hall (2006, p.10-12), é possível acompanhar a modificação da noção de identidade ao longo do tempo. Hall aponta três concepções de identidade, são elas a do sujeito do iluminismo, a do sujeito sociológico e a do sujeito pós-moderno. Basicamente, a identidade no *sujeito do iluminismo* se baseava em uma concepção rígida e centrada, equilibrada por um núcleo interior estabelecido em seu nascimento e que o acompanhava ao longo de toda a sua existência permanecendo essencialmente idêntico até o fim de sua vida. A identidade do *sujeito sociológico* estava refletida na complexidade do mundo moderno, agora o indivíduo já tinha uma consciência de

que seu núcleo interior não tinha autonomia, nem era autossuficiente, e assim esta identidade passa a se constituir na relação com um mundo social a sua volta, esta se tornou a concepção sociológica clássica da identidade, onde ela é constituída na interação entre o *eu* e a *sociedade*. Por fim, o *sujeito pós-moderno* quebra com todas as barreiras, desconstruindo a ideia de estabilidade e de um núcleo central, este sujeito se torna um sujeito fragmentado, composto por várias identidades que algumas vezes se mostram contraditórias e mal resolvidas. Hall argumenta, portanto, que a identidade no sujeito pós-moderno torna-se uma “celebração móvel” (Ibid, 2006) afetada, desta forma, por todas as intersubjetividades inscritas no próprio sujeito e no mundo que ele habita.

Para entendermos o porquê da fragmentação e da inconstância presentes na identidade do sujeito pós-moderno, é importante verificar a trajetória de mudanças tomada pela sociedade e pelo mundo habitado, uma vez que as mudanças atravessam a constituição dos sujeitos e influenciam diretamente em suas identidades. Para tanto, acompanhamos o estudo de Giddens (2002) sobre a modernidade e suas relações com a vida individual. O autor propõe algumas dimensões sobre as quais está assentada a modernidade, sendo elas: o industrialismo, ou mundo industrializado, que modifica os processos de produção, submetendo-o a maquinários e à força material; o capitalismo, que incorpora os mercados competitivos de produtos e a mercantilização da força de trabalho ao sistema de produção; as instituições de vigilância, que controlam as atividades sociais através do uso da informação; e ainda a industrialização da guerra, que instaura, a partir da capacidade de destruição ostensiva do armamento, uma era de guerra total.

As dimensões citadas acima já são capazes de nos figurar boa parte do quadro social que se instaura com o advento da modernidade. Somado a isso, Giddens (2002) aponta ainda para o surgimento de novas formas de organização social, sendo a mais importante os estados-nações. Estes subvertem por completo as ordens tradicionais vigentes até então, desenvolvendo-se somente como parte de um sistema, que hoje possui um caráter global, neste sentido a ideia de localidade sai de cena.

Os pontos estruturantes da vida moderna marcam claramente um rompimento com as culturas (e identidades culturais) e modos de vida pré-modernos. “Uma das características mais óbvias que separa a era moderna de qualquer período anterior é seu extremo dinamismo” (GIDDENS, 2002, p.22). As mudanças sociais ocorrem em um ritmo disparado em relação aos sistemas tradicionais anteriores e suas formas de interferência nas práticas sociais e modos

de vida são profundas. Finalmente, para entendermos o que configura a identidade do sujeito tal qual mencionada acima, seguiremos o pensamento de Giddens, que traça três influenciadores do dinamismo característico da fase moderna que irá, como já comentado, interferir seriamente na vida social e na constituição do sujeito pós-moderno<sup>16</sup> (usando o termo de Hall). São eles: a “separação de tempo e espaço”; o “desencaixe das instituições sociais” e a “reflexividade” (Ibid., 2002).

A *separação do tempo e do espaço* constitui-se a partir de uma experiência social regida por uma noção de tempo universal, que não existia antes na pré-modernidade, desprivilegiando a ideia de lugar e, neste contexto, esvaziando o sentido do espaço. O *desencaixe das instituições sociais* se dá por meio do “descolamento das relações sociais dos contextos locais e sua rearticulação através de partes indeterminadas do espaço-tempo” (GIDDENS, 2002, p.24), aqui também se esvaziam as noções de espaço e de tempo. A *reflexividade*, “refere-se à suscetibilidade da maioria dos aspectos da atividade social, e das relações materiais com a natureza, à revisão intensa à luz de novo conhecimento ou informação”. (Ibid., p.26). Vale lembrar que estas informações e conhecimentos são inerentes às instituições modernas.

A partir dessas constatações, fica claro que o sujeito, ator principal da atividade social, está imerso em um contexto totalmente novo, o que repercute na sua constituição como sujeito, na sua identidade. “A reflexividade da modernidade se estende ao núcleo do eu” (GIDDENS, 2002, p.37), isso significa que novos conhecimentos levam o sujeito a se questionar sobre sua constituição, transformando-se em um *projeto reflexivo*. As mudanças e transições inerentes à vida moderna do indivíduo demandam dele uma *reorganização psíquica*, levando-nos a entender a identidade como um processo dessa reorganização. Assim, torna-se mais evidente os motivos da fragmentação e inconstância da identidade do sujeito na modernidade tardia, ou do sujeito “pós-moderno”.

Uma vez apresentado o conceito de identidade e os processos que o levaram a uma configuração tal de atravessamentos e fragmentação, abordaremos agora o conceito da identidade judaica trabalhado nesta pesquisa. Como já afirmado anteriormente, esta pesquisa propõe uma análise dos espaços judaicos construídos a partir, não de um judaísmo ou uma identidade judaica puros ou essenciais, mas de uma cultura e identidade mediadas. Assim,

---

<sup>16</sup> Os termos Modernidade Tardia (GIDDENS, 2002) e Pós-Modernidade (HALL, 2006) muitas vezes se confundem, uma vez que não existe, hoje, um consenso entre os sociólogos para definição do período que se inicia no final do século XX e é marcado por profundas diferenças em relação à modernidade.

podemos dizer que a identidade judaica contemporânea, tal como entendemos aqui, atravessa processos paralelos (e similares) aos que vimos sobre o conceito de identidade.

Nas reflexões sobre a identidade judaica elaboradas por Sorj (2004), o autor coloca que o judaísmo moderno se pluralizou, uma vez que na “sociedade moderna, cada indivíduo realiza sua versão do que seja para ele judaísmo” (Ibid., p.5). Ou ainda que “na vida moderna, o judaísmo ocupa somente uma parte do espaço existencial de cada judeu, que se sente membro de outras coletividades de destino” (Ibid., p.5). Assim, o judaísmo, segundo Sorj, perde sua autoridade coletiva que é transferida para uma consciência individual da definição do que é judaísmo.

A ideia de uma consciência individual do que determina o judaísmo para cada sujeito, relaciona-se com os conceitos de “Judesein” (ser judeu) no alemão, ou “Jewishness” em inglês, ou ainda “Judeidade” em português. Para entender mais a fundo estes termos, deve-se voltar ao pensamento de Hiedegger (2005).

Mas o que é o sentido do ser? Sempre procuramos responder esta pergunta dando uma definição direta e cabal do ser; sempre nos esforçamos por apreender-lhe o sentido dentro de uma determinação imediata e exaustiva de seu uso e de sua significação. [...] É que o ser não somente não pode ser definido, como também nunca se deixa determinar em seu sentido por outra coisa nem como outra coisa. O ser só pode ser determinado a partir de seu sentido como ele mesmo. Também não pode ser comparado com algo que tivesse condições de determiná-lo positivamente em seu sentido. O ser é algo derradeiro e último que subsiste por seu sentido, é algo autônomo e independente que se dá em seu sentido. (HIEDEGGER, 2005.p,13)

Nessa perspectiva, o *ser judeu* é definido pelo próprio eu. O *ser judeu* não se refere exclusivamente a uma religiosidade ou uma nacionalidade, ou ainda não se refere a nenhuma delas. Cada um, a partir de sua subjetividade<sup>17</sup>, elabora para si uma definição do que o descreve como judeu.

Seguindo as análises a respeito da identidade judaica elaboradas por Sorj (2008), destaca-se, ainda, uma característica presente na dinâmica das sociedades modernas que não foi mencionada anteriormente. Esta sociedade, que agora se organizava através das fronteiras dos estados-nações, rapidamente mostrou-se contrária à ideia de liberdade e igualdade, acionando através de suas forças políticas o apoio social a sentimentos xenófobos e de

---

<sup>17</sup> Cabe destacar aqui que, apesar de Hiedegger (2005) afirmar que o ser não se deixa determinar por outra coisa, nem como outra coisa, entendemos que as subjetividades que envolvem este sujeito permitem que outras coisas influenciem na constituição desse sujeito. Assim, os espaços não determinam esse sujeito, no entanto influenciam na sua constituição.

terrorismo de Estado. “Para os judeus, a fragilidade dos valores humanistas e a incerteza da vida moderna refletida na confrontação com o antissemitismo, real ou potencial, geraram inicialmente uma vontade ainda maior de imitação, de ser ‘igual’ para ser aceito.” (Ibid., p.6-7). Em consequência disso, o Holocausto marca fortemente a identidade judaica, tal qual ela se estabelece na modernidade tardia. “O Holocausto acabou com as esperanças de integração total, que se mostraram não só ilusórias como humilhantes” (Ibid., p.7). Institui-se aí a identidade judaica fragmentada, potencialmente dividida entre a integração com a sociedade maior e a tradição. Neste contexto, a identidade cultural judaica passa a ser acionada em momentos estratégicos, tal como Hall (2006) e Castells (2002) defendem.

Para a grande maioria dos judeus modernos a identidade judaica apresenta as seguintes características: a) ela é uma identidade a *tempo parcial*, ou seja, a nível consciente a identidade judaica aparece só circunstancialmente, b) ela é *modular*, isto é, a tradição judaica transforma-se num Lego onde cada um reconstrói seu modelo personalizado, c) ela é mutante, acompanhando as permanentes transformações da sociedade, e, d) ela é dependente do *ciclo de vida*, das relações intergeracionais e de passagens na vida pessoal (SORJ, 2004, p.7).

Assim vemos que essa identidade judaica se assume como uma identidade manipulada, flexível e pouco coesa. Acrescentamos, ainda, que pelo o fato dos judeus terem passado por um processo duradouro de perseguições e reterritorializações, essa configuração de identidade judaica na modernidade foi o que permitiu a manutenção de sua existência.

Para complementar o entendimento da abordagem referente à identidade judaica que trazemos nesta pesquisa, nada ilustra com mais clareza a identidade judaica, que a passagem extraída do texto “Quem é Judeu?” (1970) escrito pelo jornalista judeu polonês Deutscher.

Se não é a raça, que é então que faz um judeu?  
Religião? Eu sou ateu. Nacionalismo Judaico? Sou internacionalista. Dessa forma, em nenhum dos dois sentidos sou judeu. Sou judeu, entretanto, pela força de minha incondicional solidariedade aos perseguidos e exterminados. Sou judeu por que sinto a tragédia judaica como minha própria tragédia; porque sinto o pulsar da história judaica; porque daria tudo que pudesse para assegurar aos judeus auto-respeito e segurança reais e não fictícios. (Ibid, 1970, p.49)

Para Deutscher, o “pertencimento”, acima de tudo o faz judeu.

Baseamo-nos então nessa identidade judaica indefinida e fragmentada que, no entanto, projeta nos sujeitos um sentimento de pertencimento a um grupo. Defendemos, assim, que mesmo sendo uma identidade flexível e fragmentada, esta imprime nos espaços suas

características culturais a sua maneira, definindo assim o que tratamos aqui pela noção de “Lugar Judaico”, que encontraremos ao final das análises estabelecidas nesta pesquisa.

Tendo relacionado as noções de identidade e espacialidade, nos resta agora aprofundarmos a noção de pertencimento.

### **1.3.Pertencimento: O Habitar e o Lugar de identificação.**

Para entender a ideia do “Lugar Judaico” proposto por nós é relevante falarmos das ideias de pertencimento ao lugar, ou de um lugar de identificação, assim como da ideia de comunidade (ou de pertencimento a uma cultura). Antes de falarmos sobre identidade espacial<sup>18</sup>, propomos um debate a respeito do conceito do Habitar, com o intuito de explorar as formas de se apreender a complexidade dos espaços habitados e como estes se transformam em lugares de identificação.

Segundo Mathis Stock (2007), pesquisador sobre as questões do habitar e a mobilidade espacial na contemporaneidade, a questão do *ser no espaço* é recorrentemente tratada como questão central por disciplinas que abordam dimensões espaciais da existência ou da vida cotidiana, como a filosofia, a sociologia, a antropologia e também a geografia. No entanto, para este autor, a noção do habitar não está necessariamente ligada a essa problemática. As noções de espaço vivido, território ou espaço de vida expressam também as relações com o espaço. Para entendermos essa ideia do habitar a partir das relações presentes nele, voltaremos antes à questão do *ser no espaço*.

A fenomenologia ontológica de Heidegger (1954) define o habitar como o traço fundamental do indivíduo, o habitar constitui o indivíduo. Em seu texto “*Construir, Habitar, Pensar*”, Heidegger (1954) se dedica à interpretação da linguagem de modo a buscar o *vigor essencial* do habitar. Assim, a partir da derivação de palavras no antigo alemão, o autor defende que o habitar é definido por “A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra é o Buan, o habitar. Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra.” (Ibid, 1954), e ainda esse *ser sobre a terra* compreende: permanecer, demorar-se; habitar no sentido de manter hábitos cotidianos; construir, no sentido de relacionar-se com a terra, cultivar, proteger. Nesse sentido, para Heidegger, o indivíduo *é no espaço*, um espaço fixo, permanente e rígido, suas atividades estão contidas nesse habitar, mas elas não o

---

<sup>18</sup> Utilizamos aqui o termo identidade espacial, abrangendo as noções de identidade do e com o espaço, explicado mais a frente.

constituem. Heidegger se refere então a uma essência do habitar, na relação do indivíduo com a terra.

Em uma linha também fenomenológica, Bachelard (2008) fala de um habitar a partir de memórias vividas e imaginadas das casas onde encontramos abrigo (PULS, 2006, p.554). Para Bachelard, “A casa é nosso canto no mundo. Ela é, como se diz amiúde, o nosso primeiro universo.” (BACHELARD, 2008, p.24). Assim, é possível perceber aqui também um entendimento do Habitar a partir de uma visão essencialista, a vida humana teria como ponto de partida essa ligação com o universo. Como uma forma de reforçar sua ideia, o autor ainda critica “filósofos que ‘mundificam’ abstratamente, que encontram um universo pelo jogo dialético do eu e do não-eu” (Ibid., p.24). Para Bachelard, a essência da existência revela os valores do espaço habitado, o *não-eu que protege o eu*. Nesse sentido, o indivíduo não tem influência sobre o espaço.

As referências teóricas, apresentadas até aqui, defendem uma relação indivíduo-espço que valoriza o enraizamento, a proximidade e a imobilidade. No entanto, nosso trabalho se refere a uma cultura diaspórica, que se construiu e se constrói numa relação indivíduo-espço que relativiza tais noções. Já falamos anteriormente do caráter híbrido e sincrético dos espaços e das identidades culturais na diáspora, isso ocorre muito pelo histórico de mudanças sofrido por estas culturas. Segundo Clifford (1994), a diáspora judaica não pode ser referenciada a uma única terra<sup>19</sup>, assim as noções de enraizamento e imobilidade são colocadas em xeque. Clifford concorda ainda com Jonathan Boyarin (1993, apud. CLIFFORD, 1994, p.305), que aponta que a experiência judaica é implicada por uma experiência de múltiplas *rediasporizações* que não despertam uma memória de sucessão histórica, mas que ecoam para frente e para trás. Nesse contexto, vemos que a diáspora judaica cria múltiplos enraizamentos e se caracteriza por uma forte mobilidade. Assim, conforme Prayer Elmo Raj (2014) apresenta, o conceito de “*casa*” na diáspora é complexo e multifacetado, ele se caracteriza por uma pluralidade de “*casas*” e uma pluralidade de pertencimentos.

Por um lado, casa é o lugar mítico de desejo na diáspora. Neste sentido é o lugar de não retorno, mesmo que seja possível visitá-lo é visto como o lugar de origem. Por outro lado, “*casa*” é também a experiência vivida na localidade. Seus sons e cheiros, seu calor e poeira, as noites de verão, o excitação da primeira neve, os tremores das noites de inverno, a sombra

---

<sup>19</sup> Por exemplo, Clifford(1994) aponta que “Entre os sefaraditas depois de 1942, a saudade de “*casa*” podia estar ligada a uma cidade na Espanha ao mesmo tempo em que à Terra Santa”

cinza dos céus no meio do dia, [...] tudo isso, mediado pelo cotidiano das relações sociais. (BRAH, 1996 apud RAJ, 2014, p.88-89, tradução nossa).

Portanto podemos dizer que o indivíduo na diáspora em geral, e o judeu especificamente, estabelece um habitar que sim, se conecta com a terra, com uma origem, mas que também se estabelece no reenraizamento (enraizamento pela segunda vez) em outra localidade, com as relações sociais praticadas nela. O processo de identificação, e de criação de um novo lugar de pertencimento, é um processo sim dialético e sim “mundificado” – para usar a referência de Bachelard (2008) –, dessa forma espaço e indivíduo modificam e são modificados, protegem e são protegidos.

Neste cenário dialético, a noção da identidade espacial vai oscilar entre a ideia da identidade de um espaço, e do espaço como referência localizada da identidade do indivíduo (STOCK, 2006). A diferenciação dessas duas dimensões da identidade espacial foi apontada pela primeira vez pelo geógrafo Edward Relph (1980[1976]), distinguindo a identidade do espaço e a identidade com o espaço. Para Relph, a identidade de algo refere-se a uma persistente unidade, que permite a diferenciação desta entre outras. No entanto, apesar de atribuir à identidade do lugar uma individualidade e a distinção de outros lugares, Relph defende citando Nairn, que “existem tantas identidades do lugar quanto pessoas” (1965, apud RELPH, 1980, tradução nossa), assim ele coloca que a identidade do lugar depende da “experiência, do olhar, da mente, da intenção do espectador assim como da aparência física da cidade ou da paisagem” (RELPH, 1980, p.45, tradução nossa), ou seja quando o indivíduo atribui consciente ou inconscientemente uma identidade a um lugar, essa é mediada pelo grupo cultural ao qual o indivíduo está inscrito. Desta forma, podemos dizer que a identidade do lugar se estabelece também a partir da relação simbiótica entre sociedade e espaço, refutando assim a ideia do *não eu que protege o eu*, ou do *ser no espaço*.

A noção de identidade com o espaço se faz importante também na experiência do habitar que defendemos na pesquisa. Essa noção está ligada à criação de um lugar de ancoragem do indivíduo, ou dos lugares de identificação<sup>20</sup>.

Esse ponto é fundamental para compreender como emergem e se organizam as relações com os lugares nas sociedades contemporâneas. No lugar de considerar a identidade espacial como um link entre indivíduo e lugar, nós

---

<sup>20</sup> No trabalho de Relph(1980), esta noção está relacionada às experiências de “insiderness” e “outsiderness”, onde ele explica que as formas como o indivíduo experiencia este espaço, como sendo pertencente ou não a ele tornarão aquele espaço mais ou menos identificado com ele. No capítulo 3 deste trabalho, será possível compreender essas experiências através dos “percursos imaginados” propostos.

podemos tentar construí-la como um tipo de dimensão simbólica dos lugares. Ela se coloca como uma forma de relação do indivíduo com o espaço. [...] Na verdade, a identidade é apenas um aspecto da ancoragem territorial, a ela podemos chamar de dimensão simbólica do lugar (STOCK, 2006, p.148, tradução nossa).

Stock defende aqui que a intencionalidade direcionada a um objetivo, responsabiliza a ação e a prática da variedade de significação dos lugares. Para o autor, o lugar não é o mesmo, nem possui o mesmo significado para um residente ou um turista. Assim, a significação e consequente identificação com os lugares está ligada também à prática desses lugares. Neste sentido, a prática dos lugares<sup>21</sup> e a forma como ela é tomada – como um *insider* ou um *outsider* – determina para um indivíduo, ou um grupo de indivíduos, qual é ou quais são os seus lugares de identificação.

Para os indivíduos das culturas diaspóricas, os vínculos afetivos, as significações dadas aos lugares de origem e a localidade de residência, fazem com que esses possuam mais de um lugar de identificação, que irão se conectar através de um território simbólico que extrapola as fronteiras físicas, seja ele em nossa pesquisa o “Lugar Judaico”. Segundo Clifford (1994), “Esse espalhamento social no mundo está ligado através de formas culturais, relações de parentesco, circuitos de negócios, e trajetórias de migração, assim como através da lealdade a um centro religioso da diáspora.” (Ibid., p.305, tradução nossa). A esse território simbólico, que podemos chamar também de comunidade, é atribuído o sentimento de pertencimento ao grupo, no nosso caso o pertencimento ao judaísmo. Para grupos diaspóricos, como o grupo judaico, fazer parte de uma comunidade é estar seguro, entre pessoas amigas, é em última instância ter um motivo para continuar. Segundo Bauman:

“Comunidade” é nos dias de hoje outro nome do paraíso perdido – mas a que esperamos ansiosamente retornar, e assim buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá.

Paraíso perdido ou paraíso ainda esperado; de uma maneira ou de outra, não se trata de um paraíso que habitemos e nem de um paraíso que conheçamos a partir de nossa própria experiência. Talvez seja um paraíso precisamente por essa razão. A imaginação, diferente das duras realidades da vida, é produto da liberdade desenfreada. Podemos “soltar” a imaginação, e o fazemos com total impunidade – porque não teremos grandes chances de submeter o que imaginamos ao teste da realidade. (BAUMAN, 2001, p.9).

Em nosso trabalho, portanto, olhamos para o habitar judaico a partir da ideia da relação dialética indivíduo-espço, onde as práticas cotidianas e eventuais constroem e são

---

<sup>21</sup> Usamos aqui a tradução direta do termo usado por Stock, em francês, “pratiques des lieux”, que se refere aos usos e formas de usos dos espaços. Ver: STOCK, 2006.

construídas por seus lugares de origem e pelos lugares vividos, estabelecendo assim vários lugares de identificação, e um lugar de pertencimento que transcende ao território físico, mas que se fixa em um território simbólico. Território esse que se conecta conforme anunciado por Clifford (1994), trazendo um sentimento comunitário que promoverá a continuidade desta cultura. A partir das análises dos espaços habitados pelos judeus, ou de seus diversos lugares de identificação, é que buscamos nesta pesquisa características que constroem a noção do “Lugar Judaico”.

O fato de nosso trabalho buscar compreender características intrínsecas a um território simbólico – ou seja, que não é reconhecido exclusivamente por suas dimensões físicas, mas por materialidades dispersas que contaminam os espaços vividos – nos leva a buscar um entendimento dos espaços a partir de sua complexidade, apreendendo dimensões outras que não meramente físicas, mas sensoriais e dinâmicas. Desta forma, o conceito de ambiência se encaixa de forma perfeita para a abordagem de uma análise complexa dos espaços. A seguir falaremos das ambiências e suas representações.

#### **1.4. Ambiências**

Debatemos até aqui as três categorias que englobam uma série de conceitos estruturantes desta pesquisa, formando assim um tripé, são elas: “espacialidade”, “identidade” e “pertencimento”. Como em todo tripé, essas noções possuem uma forte ligação entre si, fazendo com que a ausência de uma delas comprometa a existência das demais. Fortalecendo essa ligação, trazemos o conceito de ambiência. Nesse sentido, a ambiência funciona como mediador agenciando e sendo agenciada pelas relações entre indivíduo e espaço. Assim, o conceito de ambiência, nesta pesquisa, atravessa todas as noções anteriormente tratadas além de ser peça chave em nossa metodologia de análise dos espaços.

Segundo Thibaud (2011), a ambiência pode ser definida de uma forma breve como o “‘espaço-tempo’ qualificado sob um ponto de vista sensorial” (Ibid., p.1, tradução nossa), isto significa que a ambiência está relacionada às sensações e percepções experienciadas pelo corpo no espaço. Thibaud conclui, assim, que “a ambiência é tanto subjetiva quanto objetiva. Ela envolve a experiência vivida pelas pessoas assim como o ambiente construído” (Ibid., p.1, tradução nossa). Visto isso, é importante entender o que envolve essa *experiência vivida* e o *ambiente construído* citados pelo autor.

Sob o ponto de vista das sensações, entendemos que todo e qualquer estímulo externo que afeta diretamente os indivíduos faz parte das ambiências, neste sentido, som, luz, temperatura e outros compõem objetivamente as ambiências. Porém, o foco maior desta pesquisa está na percepção dos indivíduos, ou grupo de indivíduos, ou seja, importa-nos a forma como os indivíduos recebem ou agregam informações aos espaços vividos. Procuramos, desta forma, compreender como o indivíduo age ou reage subjetivamente aos estímulos no espaço. Ao falar de uma experiência sensorial e perceptiva do espaço, não podemos considerar como ambiente construído somente sua dimensão física, as ações nele presentes são de extrema importância para uma apreensão completa do espaço. Destacamos, ainda, que as relações sociais e culturais estabelecidas neste ambiente construído conferem nuances significativas às ambiências que estudamos na pesquisa. Assim, a experiência vivida, da qual falamos, é uma experiência de abstração fundamentada em várias dimensões, sejam elas visual, tátil, cinética ou sonora (...) que materializam de certa forma estas relações socioculturais nelas envolvidas.

Retomemos uma ideia defendida por Stock (2006), já abordada alguns parágrafos acima. Segundo o autor, os lugares de identificação são estabelecidos a partir da “prática dos lugares”. Cada indivíduo (ou grupo de indivíduos) a partir de sua vivência, de sua cultura, de seus rituais e ações cotidianas, age nos lugares de forma específica, criando vínculos com essas porções de território e as construindo como “lugares de identificação”. Acreditamos que aqui reside a importância e o poder das ambiências na construção desses territórios e identidades.

Se as ambiências se constituem a partir de um olhar complexo dos espaços, buscando suas dimensões sensíveis e dinâmicas, incorporando também as dinâmicas dos indivíduos, acreditamos que as “práticas dos lugares” estão nelas absorvidas. Se para Stock (2006), a “prática dos lugares” cria vínculos e constrói lugares de identificação, nós sustentamos que as ambiências que envolvem esses lugares e suas práticas reafirmam e fortalecem esses vínculos. Assim, as ambiências se estabelecem, justamente, como um elo entre indivíduo e lugar de identificação. Elas (se) constroem a partir das práticas do lugar e ao mesmo tempo são suporte essencial para essas práticas. Logo, não podemos falar das “práticas do lugar” sem entender a ambiência que as constrói ou que é construída por elas e, dessa forma, as ambiências, mais do que as ações em seus suportes espaciais, têm papel fundamental na construção das identidades, dos lugares de identificação, dos territórios.

Quando falamos das “práticas dos lugares”, subentendemos que existem inscritas nas ambiências ações em processo. Retomamos, então, uma ideia levantada quando apresentamos os conceitos de espaço e lugar, onde se coloca que o processo de construção dos lugares se estabelece em uma via de mão dupla, na qual por um lado o indivíduo atribui valores ao espaço e por outro se deixa constituir, através das subjetividades, como indivíduo na relação com o espaço. Assim, ao considerarmos a ambiência como uma forma de apreender a complexidade dos espaços e lugares, podemos dizer que esse movimento dialético se aplica também a ela.

A ambiência urbana não pode ser posta a priori, ou definida de uma só vez. Ela adquire significado dentro de uma dinâmica emergente que a constitui como tal. Em suma, a ambiência é parte de um processo mais do que um estado, um devir mais que um dado. (THIBAUD; THOMAS, 2004, p.113, tradução nossa).

Entendemos então que esse processo de (re)constituição da ambiência, que é composto pelas dimensões sensíveis, assim como pelas “práticas dos lugares” é uma constante. Ou seja, ao acompanhar as movimentações sociais, culturais e espaciais, as ambiências seguem em um processo contínuo de invenção e reinvenção. Defendemos, nesta pesquisa, que esse encadeamento deixa permanecer ao longo do tempo fragmentos simbólicos e de significação, que se repetem em ambiências diversas e acabam por estabelecer um *continuum*. Este garante manutenção da noção de pertencimento do indivíduo, ou grupo de indivíduos a um território simbólico atemporal, ou ao que propomos aqui chamar de “Lugar Judaico”, conectando assim passado, presente e futuro através de ambiências memoráveis.

Acreditamos que essas ambiências memoráveis têm a capacidade de preencher as sucessivas perdas intrínsecas ao sentimento diáspórico, as “ausências” já mencionadas. Através de uma “memória ficcional”, como defende Uglione (2008) em sua tese a respeito das memórias e histórias da cidade, que tem a capacidade de (re)arranjar traços e rastros estabelecidos por lembranças e esquecimentos, construindo um novo Lugar. Essa memória não linear, que descreve várias localizações, pertencimentos a lugares diferentes, assimilações a outras culturas e ligação com raízes tradicionais, acaba por consolidar, ou inventar, um “Lugar Judaico” que, assim como as ambiências judaicas, se estabelecem como processo, e não como um fim.

No próximo capítulo, traçamos o caminho que fizemos até chegar à metodologia de análise utilizada na pesquisa, que encontrou, nas narrativas literárias, um meio para compreender espaços e ambiências desconhecidos.

## CAPÍTULO 2. PASSOS METODOLÓGICOS

### 2.1. O uso da narrativa para uma leitura do espaço.

Estando nós mesmos inseridos em uma atividade profissional que trabalha e questiona as configurações do espaço, e ao mesmo tempo afinados de alguma forma à cultura judaica, é relevante tratarmos de um debate recente no campo da antropologia<sup>22</sup>, acerca da pesquisa “at home”<sup>23</sup>. Tendo sofrido uma série de transformações ao longo do tempo, muitos antropólogos teorizam a respeito das problemáticas contemporâneas da disciplina. A pesquisa “at home” é um desses temas bastante debatidos.

Com a complexificação das sociedades, ocorrida no advento da modernidade, a proximidade do “outro” tornou-se recorrente, isso possibilitou não somente a legitimidade de uma antropologia “at home” como sua aplicabilidade. Em um texto intitulado “When anthropology is at home”, Peirano (1998) explora as nuances de uma antropologia “at home”, e conclui que o modo mais comum de se referir a este tipo de pesquisa é quando essa é tomada dentro da própria sociedade, onde os “outros” são ao mesmo tempo nós mesmos e aqueles relativamente diferentes de nós. Sendo assim, o contexto da pesquisa etnográfica hoje encontra múltiplas características que se mesclam e se alternam a partir do posicionamento do observador/observado no mundo. Ao analisar a alteridade na pesquisa antropológica no Brasil, a autora retrata como a pesquisa “at home” pode passar por diferentes graus de alteridade; mais radicais e menos radicais. E coloca que, mesmo assim, “quando observadores e observados se encontram, novas representações híbridas emergem e são intensificadas a partir de seus procedimentos” (PEIRANO, 1998, tradução nossa), o que torna válido esse tipo de pesquisa.

Assim, apesar desta dissertação não empregar a pesquisa etnográfica como ferramenta metodológica propriamente dita<sup>24</sup>, a intenção de pesquisar sobre as relações entre o espaço e a cultura judaica, que de uma forma geral estariam naturalizados em nosso saber – podendo ser caracterizada assim como uma pesquisa “at home” –, nos levou a buscar um distanciamento do olhar para o objeto, com o propósito de desnaturalizar nossa compreensão cotidiana dos

<sup>22</sup> Disciplina esta que se estabelece nos limites de nossa pesquisa.

<sup>23</sup> Nos referimos aqui a pesquisas feitas dentro de um campo relativamente conhecido para o pesquisador/observador. Ver: PEIRANO, 1998.

<sup>24</sup> Estando inseridos no campo da arquitetura, nos referenciamos à pesquisa de cunho etnográfico quando desejamos compreender as lógicas dos espaços urbanos, a identidade e a memória do Lugar. Análises deste tipo, que tomam como base as ciências sociais para interpretação de espaços habitados e construídos têm sido aplicadas pelo Laboratório Arquitetura, Subjetividade e Cultura (LASC-PROARQ), sob o nome de “etnotopografia”.

espaços e da cultura judaica. Posto isso, a análise da narrativa apresentou-se como uma ferramenta de onde partimos para uma vivência de um lugar que originalmente não nos pertence e, de uma forma mais objetiva, poderia ser considerado como um lugar que “não foi vivenciado por nós”, gerando o “estranhamento” necessário. Assim, nossa proposta consiste em explorar as narrativas presentes em textos da literatura judaica contemporânea.

Ao utilizar o texto literário como um objeto de análise da pesquisa, acabamos por deslocar o ponto central das narrativas. Ou seja, para nós, a personagem principal deixa de ser o indivíduo, e passa a ser o espaço por ele vivido. O foco da leitura está nas relações (sejam elas relações indivíduo-espaço ou relações interpessoais) presentes nos espaços, as sensações provocadas por elas através dos espaços, os movimentos, os cheiros, os ruídos, a temperatura; ou seja, as ambiências.

Sem a intenção de nos aprofundarmos no campo da teoria literária, é importante notar que visamos nesta pesquisa à exploração de narrativas sobre os espaços, e não somente a descrição deles. Em um ensaio intitulado “Narrar ou Descrever” Lukacs (1965), filósofo que se dedicou também a temas como política e literatura, contrasta ambas as formas por meio de exemplos clássicos da literatura, demonstrando que as diferentes concepções de mundo do escritor o fazem optar por uma ou outra forma. A exemplo, vemos que:

Em Walter Scott, Balzac ou Tolstoi, vínhamos de conhecer acontecimentos que eram importantes por si mesmos, mas eram também importantes para as relações inter-humanas dos personagens que os protagonizavam e importantes para a significação social do variado desenvolvimento assumido pela vida humana de tais personagens. Constituíamos o público de certos acontecimentos nos quais os personagens do romance tomavam parte ativa. *Vivíamos* esses acontecimentos.

Em Flaubert e em Zola, os mesmos personagens são espectadores mais ou menos interessados nos acontecimentos – e com isso os acontecimentos se transformam aos olhos dos leitores, em um quadro, ou melhor em uma série de quadros. Esses quadros, nós os *observamos*. (LUKACS, 1965, p.49-50).

O contraste entre narração e descrição se faz bem claro nesta comparação feita por Lukacs (1965). Enquanto os primeiros escritores incorporam relações, espaços e acontecimentos no movimento das personagens, nos permitindo acompanhar de forma ativa cada momento vivido por elas; os segundos são minuciosos na construção de um cenário que, no entanto, não interfere tão intensamente na movimentação das personagens nem nas articulações do enredo desenvolvido. Assim, a narrativa convida o leitor a participar daquele espaço, “vivíamos esses acontecimentos” afirma Lukacs (Ibid, grifo nosso); enquanto que a

descrição oferece a contemplação dos espaços, sem permitir ao leitor uma vivência participativa, segundo Lukacs “esses quadros, nós os observamos” (Ibid, grifo nosso). O autor coloca ainda que: “tal como ocorre nos demais campos da vida, na literatura não nos deparamos com ‘fenômenos puros’ [...]. Ora, é certo que não existe qualquer escritor que renuncie completamente a descrever” (Ibid, p.50). Neste sentido, uma vez que nossa abordagem de trabalho consiste em um entendimento complexo do espaço, a narrativa nos permite a vivência dos espaços lá inscritos, possibilitando um maior entendimento das relações e sensações neles envolvidos, enquanto que descrições podem servir como uma forma complementar do nosso olhar para esse espaço.

Para chegarmos à metodologia aplicada nesta pesquisa, que faz uso da narrativa como objeto de análise, é relevante tratarmos do conceito de narrativa em relação à cultura e ao espaço. As próximas páginas nos levam a tais aproximações.

### **2.1.1. Cultura e Narrativa**

Mesmo sem trabalhar no campo das análises estruturais das narrativas, nem das análises literárias, é interessante buscarmos, sob o ponto de vista de teóricos dessas áreas, o entendimento do conceito de narrativa e suas relações.

Roland Barthes, crítico literário e semiólogo, em seu texto “Introdução à análise estrutural da narrativa” ([1966]1976), fala sobre a dissipação da narrativa no mundo, como ela pode ser encontrada e como grupos humanos estão vinculados a elas.

Inumeráveis são as narrativas do mundo. Há em primeiro lugar uma variedade prodigiosa de gêneros, distribuídos entre substâncias diferentes, como se toda matéria fosse boa para que o homem lhe confiasse suas narrativas: a narrativa pode ser sustentada pela linguagem articulada, oral ou escrita, pela imagem, fixa ou móvel, pelo gesto ou pela mistura ordenada de todas as substâncias; está presente no mito, na lenda, na fábula, no conto, na novela, na epopeia, na história, na tragédia, no drama, na comédia, na pantomima, na pintura (recorde-se a Santa Úrsula de Carpaccio), no vitral, no cinema, nas histórias em quadrinhos, no *fait divers*, na conversação. Além disso, sob essas formas quase infinitas, a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há, não há em parte alguma povo algum sem narrativa; todas as classes, todos os grupos humanos têm suas narrativas, e frequentemente estas narrativas são apreciadas em comum por homens de culturas diferente, e mesmo oposta: a narrativa ridiculariza a boa e a má literatura: internacional, trans-histórica, transcultural, a narrativa está aí, como a vida. (BARTHES, 1976, p.19).

Para Barthes, a narrativa sempre existiu, sendo importante forma de transmissão de ideias e vínculo forte nas relações interpessoais. A narrativa ultrapassa fronteiras nacionais, temporais e culturais. Barthes fala ainda de uma renovação e multiplicação das formas de narrativa na contemporaneidade. Esse imperativo da narrativa, que parece hoje ser intransponível, segundo Barthes, nem sempre foi encarado desta forma. Em um artigo intitulado “O Narrador”, Benjamin ([1936]1987), após discorrer sobre a importância e o refinamento da construção narrativa, defende que a modernidade propicia o expansivo desaparecimento da figura do narrador.

Uma das causas desse fenômeno é óbvia: as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo. [...] No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos dos campos de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável. (BENJAMIN, 1987, p198).

É certo que momentos sombrios calaram e seguem calando narradores. Entre os judeus, por exemplo, a geração que vivenciou a experiência traumática do Holocausto permaneceu calada por anos, privando uma geração inteira de suas narrativas, de seu testemunho. Hoje, no entanto, sabe-se que este testemunho é essencial para a continuidade da história do povo e da humanidade. Assim, acreditamos que o resgate dessa “faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 1987) é, nos dias de hoje, um fato: “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos.” (Ibid., p.198). É justamente a partir dessas narrativas, que se aproximam de histórias orais e misturam realidade e imaginação, que são transmitidos ideais nacionais, histórias de guerras e violências, entre outras. As narrativas tornaram-se importantes peças na construção do mundo contemporâneo, colocando-se como uma forma de testemunho, de denúncia, de reafirmação identitária e cultural.

Voltamos, então, à citação de Barthes (1976), na qual ele afirma ainda que “não há em parte alguma povo algum sem narrativa”. Isso, de certa forma, corrobora com nossa proposta de fazer uso de narrativas sobre uma vivência judaica, com o objetivo de olhar para as relações desse povo, dessa cultura, com os seus espaços vividos.

A respeito de narrativas, elas também promovem encontros geracionais e interpessoais. Como exemplo o intercâmbio de experiências entre pais e filhos, propiciando uma facilitação de continuidade da tradições e da própria cultura, Oz e Salzberger escrevem

um trabalho apurado sobre o estabelecimento contínuo do povo judeu através das palavras, das narrativas, dos textos. Nesse trabalho, eles relatam:

Muitas culturas, provavelmente todas as culturas, possuem paradigmas patofiliais nas raízes de sua memória coletiva, mitologia, éthos e arte. Existe um contexto universal para os numerosos dramas bíblicos de pais e filhos. São perenes contos de amor e ódio, lealdade e traição, semelhança e diferença, herança e deserção. Quase todas as sociedades abraçam o imperativo da narrativa intergeracional. Quase todas as culturas têm glorificado a passagem da tocha do velho para o jovem. Este tem sido sempre um dever primário da memória humana – familiar, tribal e, mais tarde, nacional. (OZ; SALZBERGER, 2015, p .21).

Os autores defendem também que a narrativa, os textos, as palavras, possuem uma capacidade maior que somente o intercâmbio de experiências; elas funcionam como uma forma de afirmação identitária e cultural, como um meio de continuidade entre gerações. A respeito do povo judeu, os citados autores afirmam que a narrativa teve a capacidade de conservar uma herança cultural. “Falando simplesmente, nossa tese é a seguinte: para poder se conservar como família judia, uma família judia obrigatoriamente dependia de palavras. Não quaisquer palavras, mas palavras que vinham dos livros.” (OZ; SALZBERGER, 2015, p.40, grifo nosso). Importante notar que os autores falam das palavras oriundas *dos livros*, e não *do livro*. Nesse sentido, para eles, o título de “Povo do Livro”<sup>25</sup>, recebido pelos judeus, envolve não somente a *Torah*<sup>26</sup>, mas uma escrita judaica sagrada e profana, altamente influenciada por escritos judaicos anteriores, que segue se multiplicando e renovando ao longo do tempo, ajudando assim à sobrevivência e continuidade do povo.

Acreditamos, com isso, que os diálogos, questionamentos e interpretações que giram em torno dos livros, das palavras, das narrativas, promovem o encontro de várias gerações em um só tempo e espaço, fazendo da cultura judaica, uma cultura sempre viva e múltipla.

Partimos então desse entendimento da narrativa como um dos elementos de coesão e continuidade do povo judeu. Pois consideramos que, se a narrativa teceu um fio de continuidade desse povo, ela ao mesmo tempo acompanhou suas formas de relação com o espaço. A partir desse ponto de vista, estabelecemos uma incursão nos espaços inscritos na literatura judaica contemporânea, explorando nelas o reconhecimento das formas de habitar

<sup>25</sup> O título “povo do livro” é originário do Islam para designar os povos que receberam um livro divino. No alcorão, o termo é usado para judeus e cristãos.

<sup>26</sup> Palavra do hebraico, significando guia, orientação. Também conhecido como Pentateuco (os cinco livros, os mesmos cinco primeiros livros da Bíblia cristã: Gênesis, Êxodo, Levíticos, Números, Deuteronômio). Constitui o texto central do judaísmo, contendo o manual de vida outorgado por Deus a Moises.

no judaísmo, assim como as formas de apropriação judaicas do espaço, promovendo a construção do que chamamos “Lugar Judaico”, lugar esse estabelecido através de uma memória coletiva<sup>27</sup>, que delimita um território simbólico, unificando assim, culturalmente, um povo que ainda hoje permanece fisicamente disperso.

### **2.1.2. Espaço e Narrativa**

Em um debate sobre o tema das narrativas, não podemos deixar de lado as reflexões de Paul Ricœur (2008), filósofo que discutiu a respeito da aproximação entre temporalidade histórica e narrativa, atento ainda às questões da memória. Segundo Ricœur, somente a narrativa, que propõe uma ordenação sequencial de eventos dispersos, nos permite compreender a experiência do tempo humano, do tempo histórico. A narrativa nos permite pensar nossa temporalidade, nossa historicidade. Para nós, pesquisadores no campo da arquitetura, contudo, chama atenção a associação proposta por Ricœur entre tempo, narrativa e espaço.

Em “A Memória, a História e o Esquecimento” (RICŒUR, 2008), o autor aborda a questão do *espaço habitado*, onde associa o destino do espaço ao destino do tempo. “Ao passar da memória à historiografia, mudam de signo conjuntamente o espaço no qual se deslocam os protagonistas de uma história narrada e o tempo no qual os acontecimentos narrados se desenrolam” (Ibid., p.156). Este entrecruzamento entre tempo e espaço é exemplificado por Ricœur com o testemunho da expressão “eu estava lá”.

O imperfeito gramatical marca o tempo, ao passo que o advérbio marca o espaço. É em conjunto que o aqui e o lá do espaço vivido da percepção e da ação e o antes do tempo vivido da memória se reencontram enquadrados em um sistema de lugares e datas do qual é eliminada a referência ao aqui e ao agora absoluto da experiência viva. (RICŒUR, 2008, p.156).

É exatamente esse enlaçamento das noções de tempo e espaço, atravessadas uma pela outra, que nos possibilita a sustentação de uma história, de uma narrativa, que permitirá a transmissão de um testemunho da experiência individual ou coletiva dos lugares que vivemos, como vivemos e o que esperamos. Podemos dizer, portanto, que as narrativas (literárias ou não) se apresentam como um testemunho da experiência individual e coletiva do narrador, que viveu e esperou em determinado tempo e espaço.

---

<sup>27</sup> Ver: HALBWACS, 1990.

No texto “Arquitetura e Narratividade”, Ricœur (1998) aprofunda ainda mais a associação tempo, narrativa e espaço. Nesse texto, o autor traça um paralelo entre a arquitetura e a narratividade, no qual “a arquitetura seria para o espaço o que a narrativa é para o tempo” (RICŒUR, 1998, p.44). Por meio dos mesmos marcos de análise usados em “Tempo e Narrativa” (RICŒUR, 1994), o autor demonstra que arquitetura e narratividade se constituem em movimentos paralelos, onde a narratividade é descrita no tempo e a arquitetura no espaço. Acompanhamos então os três estágios citados pelo autor. Na “prefiguração”, a narrativa está associada à vida cotidiana, enquanto que a arquitetura está conectada ao ato de habitar. Na “configuração”, narrativa e vida cotidiana se descolam, e o tempo narrado é construído através de formas literárias; enquanto que no plano espacial, se estabelece um estágio efetivamente intervencionista ligado ao ato do construir, o projeto arquitetônico. Finalmente o terceiro estágio, citado pelo autor, é o da “refiguração”, onde se estabelece uma situação de leitura e releitura que ocorre também sob o ângulo do espaço, neste, se estabelece a leitura e releitura de cidades e de todos os lugares de habitação.

Ricœur (1998) levanta ainda a possibilidade de um entrecruzamento, um embaralhamento ainda mais verdadeiro entre a “configuração” arquitetural do espaço e a “configuração” narrativa do tempo:

Em outras palavras, trata-se de cruzar espaço e tempo através do construir e do contar. Tal é o horizonte dessa investigação: embaralhar a espacialidade da narrativa e a temporalidade do ato arquitetural pelo intercâmbio, de certa forma, entre espaço-tempo nas duas direções. Poder-se-á assim encontrar, ao final, sob a condução da temporalidade do ato arquitetural, a dialética da memória e do projeto no próprio seio dessa atividade. (RICŒUR, 1998, p.44).

Propomos-nos, então, a seguir esse embaralhamento entre tempo e espaço. Porém, no lugar de buscarmos a dialética da memória e do projeto na arquitetura, a buscamos na narrativa. Para isso, tomamos o projeto arquitetônico, mencionado por Ricœur, não somente como “projeto arquitetônico em seu sentido técnico, mas principalmente ao projeto de lugares como resultado de aspirações coletivas e individuais do homem” (DUARTE et. al, 2007). Nesse sentido, a narrativa funcionaria também como o ato arquitetural, construindo lugares no imaginário, lugares esses que, sob nosso ponto de vista, reverberam no imaginário coletivo, na memória coletiva, através do estágio de “refiguração”. Assim, na “prefiguração” a narrativa estaria conectada à vida cotidiana, ao ato de habitar, na “configuração” uma forma literária abarcaria tempo e espaço vividos, construindo no imaginário os reflexos da vida cotidiana e do ato de habitar e, finalmente, na “refiguração” a leitura e releitura da narrativa

consolidariam os lugares imaginários por ela construídos. Desta forma, nossa pesquisa vai ao encontro do pensamento de Ricœur quando afirma que “a narrativa projeta no futuro o passado rememorado” (RICŒUR, 1998, p.45).

A pesquisa aqui apresentada, trabalha com narrativas já consolidadas, ou seja, elas já se encontram em um estágio de refiguração. Acreditamos, portanto, que ao acompanharmos – através da leitura e releitura – narrativas da literatura judaica, estamos vivenciando um passado rememorado no presente, contribuindo para uma consolidação de seus lugares no imaginário futuro. Assim, sustentamos que o “Lugar Judaico” que vemos emergir através das narrativas faz o elo entre passado-presente-futuro, projetando-se como um “Lugar inventado”.

## **2.2. A Literatura Judaica e seus Espaços.**

Uma vez entendido o envolvimento da narrativa na construção de lugares, assim como suas relações com a cultura e o espaço, propomos nos próximos parágrafos, delimitar em qual literatura e, em que autores, buscamos as narrativas utilizadas nesta pesquisa.

Ao se falar do estudo sobre cidades, espaços ou lugares por meio da literatura, é comum verificar o uso de uma literatura de memórias, ou uma literatura viática<sup>28</sup>. No entanto, optamos aqui pelo uso da literatura ficcional<sup>29</sup>, na qual o plano material e o plano imaginário se misturam, assim como tratamos alguns parágrafos acima, nas aproximações entre a narrativa e o espaço. Nesse sentido, a noção do “lugar judaico” defendida aqui, tal qual a identidade judaica ou a judeidade, configura-se como um processo em permanente transformação, como um devir, estando sempre em um plano entre o material e o imaginário.

Por tratarmos, na pesquisa, das relações entre cultura judaica e espaço, optamos por buscar como referência autores e textos que envolvessem o “tema judaico” em suas narrativas, contextualizando seus lugares a partir de um olhar próximo, como de quem vivenciou esses espaços. Dessa forma, o universo da literatura judaica se apresenta como uma rica fonte de material para a pesquisa, uma vez que esta se estabelece a partir de uma condição judaica.

---

<sup>28</sup> Referimo-nos aqui a uma literatura composta por narrativas de viagens.

<sup>29</sup> Consideramos todas as obras escolhidas para a pesquisa como ficcionais, vale destacar que todas elas traçam um paralelo com o mundo real, vivenciado pelos autores. Devemos ainda falar que uma das obras escolhidas, a obra de Amos Oz, “De amor e trevas” mistura a ficção com memórias vividas do autor, dessa forma enquadramos aqui numa classificação de obra ficcional.

Vale destacar que nos referimos à literatura judaica como uma categoria aberta, que reúne as várias formas do pensamento judaico. Segundo Dan Miron (2010, apud. PINSKER, 2011, tradução nossa), a literatura judaica na modernidade deixa de ser entendida por uma definição ontológica do Judaísmo – baseada na raça, língua, território ou um jeito específico de ser judeu – e passa a ser compreendida a partir da noção trazida do alemão *judesein*: “ser judeu no mundo”<sup>30</sup>, o que torna o pensamento literário judaico mais aberto, sem amarras a um modelo específico, aplicando-se a todo conteúdo literário experienciado como judeu.

Considerando que esta pesquisa trata especificamente da questão do habitar judaico e de seus lugares, não podemos deixar de notar a imagem do *Shtetl*<sup>31</sup> representada na literatura judaica. O *shtetl* desempenha um papel de destaque nos cenários da literatura Ídiche. No entanto, o *shtetl*, como conhecido, marca um período da história judaica, mas nossa proposta não é examinar um lugar judaico datado, e sim explorar uma noção de “Lugar Judaico” que se perpetua ao longo de várias gerações. Por este motivo, optamos por trazer para pesquisa três autores, que através de suas escritas, nos levam a conhecer lugares judaicos em situações e contextos diversos, possibilitando assim um estudo comparado das representações em cada contexto. Partimos então da representação do *shtetl* para os demais lugares vividos por judeus.

A partir das representações de lugares vivenciados através das narrativas, buscamos uma ligação entre lugares judaicos passados, presentes e futuros. Para a escolha dos autores referenciados na pesquisa, consideramos escritores de uma literatura judaica moderna e contemporânea, que a partir do seu entendimento do *ser judeu no mundo* possuem olhares distintos que convergem no judaísmo e representam diferentes lugares e tempos onde habitam judeus no mundo. Assim sendo, chegamos a autores de destaque nas literaturas Ídiche, Brasileira e Israelense, todos com suas literaturas contaminadas não menos pelos lugares judaicos por onde passaram ou viveram, que pela sua judeidade ou identidade judaica. Após a leitura de uma série de autores, pareceu-nos representativos os espaços vivenciados nas literaturas de Isaac Bashevis Singer, Moacyr Scliar e Amos Oz, sendo eles respectivamente o *Shtetl*, o bairro do Bom Fim e o “Lar Nacional”.

<sup>30</sup> Esta noção de judeidade, que segundo Miron (2010, apud. PINSKER, 2011) enquadra a literatura judaica moderna, se aplica também a nossa forma de olhar para as identidades judaicas, tal como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, corroborando assim com aplicabilidade desta literatura em nossas análises espaciais.

<sup>31</sup> A palavra *Shtetl*, em Ídiche, designa de forma generalizada lugares habitados por uma maioria judaica, e historicamente se refere às pequenas cidades de população majoritariamente judaica, presentes em países do leste europeu até a Segunda Guerra Mundial, quando o Holocausto privou os judeus da vida social, cultural e econômica principalmente na Europa. O entendimento deste lugar será aprofundado adiante, onde primeiramente faremos uma descrição distanciada, e posteriormente vivenciaremos seus espaços através de nossos percursos.

É importante ressaltar que os escritores referenciados em nossa pesquisa não são os únicos a retratarem a vida judaica em seus lugares. O *shtetl* vem sendo retratado como tal em várias obras da literatura judaica por diversos autores, podemos citar aqui Mendele Mocher Sforim (1836-1917), um dos fundadores da literatura Iídiche e Hebraica Moderna, Sholem Aleichem (1859-1916) muito conhecido por sua obra “Tévye, o Leiteiro” (1894), que décadas mais tarde tem uma versão reproduzida no cinema norte-americano, entre outros. Já a experiência judaica no Brasil pode ser encontrada, entre outras, nas obras de Jacó Guinsburg (1921-) e Samuel Rawet (1929-2984). E a experiência vivenciada em Israel é narrada também por um enorme grupo de escritores, dentre os mais renomados estão A. B. Yeoshua (1936-) e David Grossman (1954-).

Destacamos, ainda, que o tema do *shtetl* e suas aproximações no mundo contemporâneo já foi estudado em outras áreas de interesse<sup>32</sup>. No entanto, nosso olhar a partir da arquitetura e suas subjetividades, que trabalha com a ideia do imaginário coletivo judaico rebatido no espaço e, constrói novas referências do habitar cultural, busca contribuir para novas pesquisas sobre as relações de identidade e cultura nos espaços vividos e construídos.

### **2.3. Três escritores, três trajetórias**

Nos parágrafos que se seguem, traçamos, ainda que de forma breve, a trajetória de cada um dos escritores selecionados na pesquisa com o objetivo de estabelecer uma relação entre suas formas de experienciar o mundo como judeus e suas narrativas sobre as ambiências em lugares vividos ou imaginados. Como já falamos anteriormente, optamos por trabalhar com autores que se inserem e representam locais e tempos diferentes, possuindo desta forma interferências diferenciadas em seus modos de *ser judeu no mundo*. Suas trajetórias diversas, marcadas por uma mesma cultura, carregadas com rupturas e continuidades similares, os levam a um entendimento e uma prática secular do judaísmo. É a partir desse entendimento que olharemos para os lugares por eles representados.

As trajetórias desses escritores, judeus asquenasitas<sup>33</sup>, têm em comum perseguições e sofrimento, deslocamentos e reterritorializações, assim como questionamentos de suas próprias identidades. Embora vindos de famílias bem diferentes – uma ortodoxa, outra

<sup>32</sup> Principalmente na área de estudos judaicos, em sua maioria focados no campo da literatura e no campo de estudos culturais e sociologia.

<sup>33</sup> Identidade judaica ligada a judeus provenientes da Europa central e do leste. A ausência de judeus de origem sefardita neste trabalho é explicada pelo fato do cânone da literatura judaica estar baseado quase exclusivamente em judeus de origem europeia, o que não descarta a ideia de que os judeus sefarditas experienciem essa noção de “Lugar Judaico” proposto na pesquisa.

comunista, e outra conservadora<sup>34</sup> – os três autores chegam a suas vidas adultas convictos de suas identidades judaicas, muito marcadas pelo secularismo. Posto isso, consideramos que suas literaturas carregam consigo essas marcas.

### Isaac Bashevis Singer (1904-1991)

Filho de uma família religiosa (Hassídica<sup>35</sup>), Singer nasce em Radzymin na Polônia no ano de 1904. A maior parte de sua infância se passa em uma *Quadra Judaica* (*Jewish Quarter*) superpovoada e pobre na cidade de Varsóvia. Seu pai, Pinkhos Menachem era o Rabino da Rua Krochmalna, onde moravam. Batsheva, sua mãe, era ela própria também filha de um Rabino *Mitnagued*<sup>36</sup>. Segundo Singer, a casa de seu pai “era um local de debates, orações, de estudo – mas também a sede de alegres celebrações, um lugar em que as pessoas se reuniam para contar histórias, as histórias que constituiriam a semente de sua literatura.” (SCLIAR, 2004, p.8). Sua casa era um local propício à cultura, principalmente à literatura. Seu irmão mais velho, Israel Yehoshua, também escritor, foi quem o inspirou na carreira e na opção pelo secularismo. Foi também o irmão de Singer que o introduziu nos círculos literários de Varsóvia e o salvou do nazismo, facilitando sua emigração para os Estados Unidos. Singer tinha ainda uma irmã mais velha, figura menos valorizada da família. Hinde Ester era emocionalmente instável e sofria de histeria, “Segundo Singer, às vezes parecia possuída por um *dybbuk* [mau espírito]” (SCLIAR, 2004, p.8). Mulheres assim são personagens frequentes de sua ficção<sup>37</sup>.

Aos treze anos, durante a primeira Guerra Mundial, fugindo de adversidades, Singer se muda com a mãe e o irmão mais novo para Bilgoraj, vilarejo judeu tradicional, um *shtetl*<sup>38</sup>. Anos mais tarde, de volta a Varsóvia para morar com o irmão mais velho, passa a frequentar o Clube dos Escritores Ídiche, que logo se tornaria sua casa e escola. Em 1935, Singer emigra para os Estados Unidos, indo viver em Nova York onde começa nova vida escrevendo para

<sup>34</sup> Referindo-nos, aqui, a uma direita sionista.

<sup>35</sup> O Judaísmo Hassídico é uma linha religiosa dentro do judaísmo que surge como um movimento de renovação espiritual no séc. XVIII, na Europa Oriental, difundindo o misticismo judaico como o aspecto fundamental da fé judaica.

<sup>36</sup> Linha opositora do Hassidismo.

<sup>37</sup> No folclore judaico, *dibbuk* representa um mau espírito que busca refúgio em pessoas vivas. Pessoas (homens ou mulheres) com desordem mental ou nervosismos, nos *shtetl*, eram comumente entendidas como possuidoras destes espíritos. Isso já denota o envolvimento do folclore judaico nas narrativas de Singer.

<sup>38</sup> Vale ressaltar aqui que, não somente os vilarejos e cidadelas tradicionais judaicas eram chamados de Shtetl, nas cidades maiores, como Varsóvia, por exemplo, uma rua ou um bairro onde se concentravam muitos judeus também podem ser considerados Shtetl.

um jornal Iídiche (*Forverts*) e mais tarde publicando novelas e livros que lhe confeririam o prêmio Nobel em Literatura. Singer morre em 1991, na Flórida, Estados Unidos.

A relação de Singer com o Judaísmo é complexa e mediada pela literatura e pelo secularismo. Criado dentro dos preceitos ortodoxos, Singer, por volta dos 20 anos, influenciado pelo irmão mais velho, começa a circular pelos meios boêmios e intelectuais de Varsóvia e rompe com os preceitos da família. Singer dizia: “Eu não podia ser o tipo de judeu que meus pais religiosos queriam que eu me tornasse; também não podia e não queria tornar-me um não-judeu...” (HADDA, 2003, p.66, tradução nossa), assim, através da sua literatura e do Iídiche, o escritor mantém um laço forte com o judaísmo. Acerca da sociabilidade de Singer, algumas referências apontam que o escritor se sentia mais a vontade ao lado de judeus. Apesar de falar fluentemente Inglês, Hebraico e Polonês, considerava como língua mãe o Iídiche, característica importante da identidade judaica asquenásita.

A obra de Singer é sem dúvida um reflexo de suas experiências na infância e adolescência na Polônia. Scliar (2004) aponta que o *shtetl* é um cenário frequente na ficção de Singer, e seus personagens estão longe da caricatura ou da ingenuidade, o que se vê são personagens “à mercê de paixões e fantasias poderosas, inspiradas pelo misticismo e pelo folclore judaicos” (SCLIAR, 2004, p.10).

### **Moacyr Scliar (1937-2011)**

Filho primogênito de emigrantes europeus, ambos vindos da Bessarábia, região ao sul da Rússia, Moacyr Scliar nasce na cidade de Porto Alegre, no ano de 1937. Vítimas de perseguições e miséria na Europa, os pais de Scliar buscavam no Brasil uma vida melhor. Boa parte da infância do escritor se passa no bairro do Bom Fim, bairro porto-alegrense onde se instalou a grande maioria dos judeus da cidade.

Seu pai, José, era um pequeno comerciante e sua mãe, Sara, professora. Crescido em uma família considerada politicamente à esquerda, Moacyr Scliar veio a pertencer ao movimento *Hashomer Hatzair*, de jovens judeus que têm o sionismo-socialista como ideário. A casa do escritor, assim como a vizinhança, era um local de muitas trocas culturais. As famílias se reuniam nas calçadas do Bom Fim para praticar o Iídiche e contar histórias sobre a remota Europa. Contava Scliar que, desde cedo, foi um grande leitor, motivado por sua mãe, que o introduziu à leitura e o colocou em contato com grandes obras brasileiras.

Parte de sua vida escolar se passa na Escola de Educação e Cultura, também conhecida como Colégio Iídiche, completando seus estudos no Colégio Rosário, um ginásio católico na cidade de Porto Alegre. Em 1955, ingressa na Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e, ao se formar em 1962, publica seu primeiro livro (“Histórias de um médico em formação”). Autor de vários gêneros literários, Scliar escreveu também para a imprensa.

Tendo conquistado diversos prêmios de literatura, Moacyr Scliar é nomeado membro da Academia Brasileira de Letras em 2003, sendo considerado um dos escritores mais representativos da literatura brasileira contemporânea, com temas que passeiam pela realidade social urbana no Brasil e a medicina. Sua condição judaica é uma das grandes influências de sua obra. Scliar certa vez afirmou:

Diferente do que pensam os preconceituosos, o judaísmo está longe de ser uma coisa só, uma entidade monolítica (e conspiratória). A aproximação ao judaísmo varia amplamente: pode ser religiosa, pode ser tradicional, pode ser cultural. Nunca recusei minha condição judaica. Nascido e criado no Bom Fim, o bairro dos imigrantes judeus de Porto Alegre, desde muito cedo tive uma intensa vivência comunitária: ouvia falar iídiche, comia pratos da culinária judaica e, sobretudo, tive uma mãe judia daquelas de livro, superprotetora e alimentadora [...].

Não sou religioso, mas a condição judaica vincula-me a uma rica cultura, exemplificada por nomes como os de Marx, Freud, Kafka, Benjamin, Bashevis Singer, Einstein e Chagall, que marcaram nosso mundo. E, conflitos à parte, o Estado de Israel é um exemplo de dinamismo e de progresso. Um provérbio em iídiche diz que "é duro ser judeu". Verdade. Mas é gratificante também. (SCLIAR, 2007).

Vemos, assim, que a relação de Scliar com o Judaísmo está muito vinculada a sua dimensão cultural e nacional. Em relação a Deus, Scliar era um homem cético. Em uma entrevista, afirmou que a formação científica que teve dificultou bastante esta crença. E se mostrou muito contrário ao poder absoluto reivindicado pela religião. Na mesma entrevista, quando questionado se já havia falado com Deus, Scliar brinca: “Olha, não creio que ele me respondesse. Eu só falaria com Deus por ligação a cobrar!” (SCLIAR, 2002).

Moacyr Scliar morre em 2011 na cidade de Porto Alegre.

### **Amos Oz (1939-).**

Amos Klausner (mais tarde Oz) nasce no ano de 1939, na Jerusalém administrada pelo Mandato Britânico, que anos mais tarde seria estabelecida como capital do Estado de Israel (Estado Judeu). O escritor era filho único de pais intelectuais que emigraram da Europa

Oriental. Viviam em um pequeno apartamento em Jerusalém, repleto de milhares de livros<sup>39</sup>. A família tinha o costume de todo *shabat*<sup>40</sup> sair para visitar amigos e familiares, figuras ilustres do cenário cultural israelense, dentre as visitas estavam seu tio o Professor Joseph Klausner<sup>41</sup> e o renomado escritor S.Y. Agnon<sup>42</sup>.

O pai de Amos Oz, Yehuda Arie Klausner, veio da Lituânia, de uma família de fazendeiros, estudou história e literatura em Vilna, esperando tornar-se professor. No entanto, em Jerusalém, exerce o cargo de Bibliotecário na Universidade Hebraica. Sua mãe, Fania Mussman, veio de uma região da Polônia (hoje pertencente à Ucrânia), de uma família de ricos proprietários de um moinho, estudou história e filosofia em Praga.

A família de Oz tinha uma relação distante da religião, julgando-a irracional. Porém, a ideologia política da família paterna do escritor – eram sionistas da direita revisionista – levou a optarem por uma educação religiosa para o filho, colocando-o na escola Tachkemoni, em detrimento da escola socialista filiada ao partido trabalhista.

No ano de 1952, a mãe do escritor, que sofria de severa depressão, comete suicídio. Dois anos depois, já com 14 anos, Amos Oz parte de Jerusalém para morar no *Kibutz Hulda*<sup>43</sup>, deixando para trás seu pai e o nome de sua família, mudando seu sobrenome para *Oz* (do hebraico: força, coragem) e, rejeitando o sionismo revisionista da família de seu pai em favor do sionismo socialista. Certa vez, questionado sobre o porquê de sua escolha pela vida no *kibutz*, e não em Tel Aviv (com seu hedonismo, suas noites seculares e livros), Oz respondeu: “Tel Aviv não era radical o suficiente – só o Kibutz era suficientemente radical [...]. O engraçado disso tudo, é que o que eu encontrei no Kibutz foi o mesmo Shtetl Judaico [...]. Você acordava toda manhã e estava no mesmo lugar [...]” (REMNIK, 2004, tradução nossa).

Já no final da década de 1950, Oz serve ao exército e, ao terminar o serviço militar, volta a Jerusalém onde completa o curso de filosofia e literatura Hebraica na Universidade Hebraica. Em 1960, o escritor se casa no *kibutz Hulda*, onde permanece até o ano de 1986, quando se muda para Arad, no deserto do Negev, onde vive até hoje.

<sup>39</sup> O que denota pertencer a uma família culta.

<sup>40</sup> *Shabat* (do Hebraico) nome dado ao sétimo dia da semana, dia sagrado, de descanso, no judaísmo. Em referência ao descanso de Deus após os seis dias de criação.

<sup>41</sup> Joseph Klausner (1874-1958) professor de história e literatura Hebraica, foi chefe redator da Enciclopédia Hebraica e candidato na primeira eleição a presidência de Israel, perdendo para Chaim Weizman.

<sup>42</sup> S.Y. Agnon (1888-1970) importante escritor da literatura moderna judaica, contemplado com o Prêmio Nobel de literatura em 1966.

<sup>43</sup> Uma das formas de ocupação do Estado de Israel, os *kibutzim* (plural de *kibutz*) são comunidades coletivas baseadas principalmente na agricultura.

Oz lecionou na Universidade de Beer Sheva e foi escritor residente em diversas universidades pelo mundo. Escreveu (e continua escrevendo) vários livros, traduzidos para muitos idiomas. Ao longo de sua vida tem recebido vários prêmios e honrarias. Amos Oz, hoje, é um dos maiores escritores de Israel, e um grande ativista político, atuando contra o fanatismo e pela paz.

Amos Oz costuma dizer que tudo que escreve é autobiográfico, “gostaria que a palavra ‘autobiográfica’ fosse entendida em seu sentido mais amplo, não apenas coisas registradas em meu currículo, mas tudo que já vi, já ouvi, já sonhei ou fantasiei.” (Oz, 2007)<sup>44</sup>. Sua literatura é muito marcada por seus dilemas pessoais, assim como pelos dilemas vivenciados pela sociedade israelense frente a uma vida complexa de constante reafirmação de seus lugares e identidades.

#### **2.4. Obras analisadas.**

Na intenção de debruçar com mais profundidade e alcançar análises mais específicas das ambiências, na construção da noção do “lugar judaico”, optamos por selecionar algumas obras de cada escritor em busca de suas representações dos espaços habitados por judeus através da narrativa de suas histórias. As obras escolhidas são: “47 Contos de Isaac Bashevis Singer”<sup>45</sup> de I. B. Singer, “A Guerra no Bom Fim”<sup>46</sup> e “Exército de um Homem Só”<sup>47</sup> de Moacyr Scliar e “De Amor e de Trevas”<sup>48</sup> e “Entre Amigos”<sup>49</sup> de Amos Oz.

Todas as obras escolhidas para as análises na pesquisa apresentam relatos de uma vida cotidiana judaica. Como Oz defende *Tudo é autobiográfico* (OZ, 2015, p.40), então podemos afirmar que as obras aqui apresentadas, são autobiográficas, contaminadas pelas experiências, vivências e condições identitárias de cada autor. As biografias de cada escritor não nos deixa esquecer que o judaísmo é condição existencial de suas vidas, contaminando assim suas literaturas.

<sup>44</sup> Disponível em: <[http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/206/entrevistados/amos\\_oz\\_2007.htm](http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/206/entrevistados/amos_oz_2007.htm)>

<sup>45</sup> Coletânea publicada originalmente em inglês, no ano de 1981, sob o título “The Collected Stories”, utilizamos em nossa pesquisa a tradução brasileira, publicada em 2004.

<sup>46</sup> Obra publicada originalmente em 1972, é o primeiro romance de Moacyr Scliar.

<sup>47</sup> Obra também produzida na década de 1970.

<sup>48</sup> Obra publicada originalmente em hebraico, no ano de 2002. Traduzida para 28 diferentes idiomas, sendo que utilizamos em nosso trabalho a tradução brasileira, publicada em 2015.

<sup>49</sup> Obra publicada originalmente em hebraico, no ano de 2012, sendo que utilizamos em nosso trabalho a tradução brasileira, publicada em 2014.

### 2.4.1. A obra de Singer.

“47 contos de Isaac Bashevis Singer” é a tradução brasileira da coletânea de contos “The Collected Stories” publicada originalmente em inglês em 1981<sup>50</sup>. A obra reúne contos selecionados pelo próprio autor. Na introdução da versão brasileira, Moacyr Scliar aproxima a obra de Singer ao realismo mágico de Garcia Marquez e, de fato, acontecimentos fantásticos envoltos de misticismo, folclore e povoado por demônios figuram os contos escolhidos por Singer. É sabido que a relação do próprio autor com o misticismo não é de total distanciamento.

Ele crê, como declarou no discurso de recepção do prêmio Nobel, nas forças da espiritualidade. Desde criança, ouvindo do irmão Israel os argumentos racionalistas de Spinoza e Max Nordau, Singer tinha dolorosa consciência do antagonismo entre tradição judaica e modernidade ocidental. Mas também confiava nas ‘respostas que a fé em Deus oferece para nossas dúvidas’ (SCLIAR, 2004, p.11).

A citação acima nos mostra um indivíduo que viveu a transição da vida tradicional do *shtetl* para a vida “moderna” nas grandes cidades, que a despeito de seu ceticismo e secularismo, manteve sua fé no judaísmo. Nesse sentido, podemos dizer que o misticismo e os demônios que povoam fantasticamente as histórias de Singer fizeram parte desse lugar habitado pelo autor. Mesmo consciente do antagonismo entre tradição e modernidade, Singer faz viver em seus contos o cotidiano tradicional do *shtetl*. Mais do que acreditados e temidos na vida do *shtetl*, misticismo, demônios e folclore dividem os espaços habitados pelos judeus daqueles lugares.

Frampol, Komarov, Chmielnitzki, Bilgoraj, Kreshev, Yanev, Lashnik, Lapschitz, e outros, são os *shtetlech*<sup>51</sup>, aldeias, pequenas cidades que figuram a maior parte dos contos da coletânea de Singer – ainda no mesmo contexto, o autor escreve histórias que se passam na cidade de Varsóvia<sup>52</sup>. Embora sejam muitos lugares, e distribuídos no leste europeu, eles apresentam um modo de vida e aspectos espaciais muito semelhantes. Cada conto presente nesta coletânea carrega consigo uma representação, e mais que isso, uma experiência sensorial do espaço compartilhado pelos judeus, ora também por gentios.

---

<sup>50</sup> A coletânea reúne contos publicados por Isaac Bashevis Singer entre os anos de 1904-1991, grande parte deles traduzidos do Ídiche para o Inglês.

<sup>51</sup> Plural de *shtetl* (em Ídiche)

<sup>52</sup> Importante lembrar, como já foi citado, que bairros e ruas de cidades maiores, onde residiam judeus de forma majoritária, também podem ser considerados Shtetlech.

Além desses lugares, Miami e Nova York também aparecem em alguns dos contos da coletânea. Estes são representados em contextos distintos dos *shtetlech*, ainda assim, são espaços envolvidos e modificados pela condição judaica do autor e das personagens, nos apresentando assim outros lugares judaicos. Assim como os lugares que trataremos nas obras de Scliar e Oz, são lugares que entendemos carregar consigo um elo com os lugares do *shtetl*<sup>53</sup>.

É importante notar que a obra de Singer apresenta a representação do *shtetl* como experienciado na própria vida do autor. Acreditamos, portanto, que mesmo sendo um lugar imaginário, estabelece uma ponte com o *shtetl* real, físico, ou seja, se misturam aqui plano físico, material e plano imaginário.

#### **2.4.2. As obras de Scliar.**

As duas obras de Moacyr Scliar, analisadas nesta pesquisa, nos levam a um passeio pelo bairro do Bom Fim em Porto Alegre. Os livros “A Guerra no Bom Fim”, lançado em 1972 e, “Exército de um Homem Só”, lançado em 1973, carregam consigo uma experiência construída entre memória vivida e fantasiada pelo autor<sup>54</sup>.

Em “A Guerra no Bom Fim”, Scliar abre sua narrativa nos apresentando um lugar de identidade própria, lá o Bom Fim era um país independente, lá se vivia de forma diferente. Seus limites eram claros.

Consideremos o Bom Fim um país – um pequeno país, não um bairro de Porto Alegre. Limita-se, ao norte, com as colinas dos Moinhos dos Ventos; a oeste com o centro da cidade; a leste, com a Colônia Africana e mais adiante Petrópolis e as Três Figueiras; ao sul, com a Várzea, da qual é separado pela Avenida Oswaldo Aranha. (SCLIAR, 2014, p.21).

Em uma narrativa que mistura história e fantasia, Scliar retrata a vida dos judeus do Bom Fim, seu cotidiano e os impactos das memórias vividas na Europa e, principalmente, da eclosão da Segunda Guerra Mundial e o avanço das tropas nazistas. Nessa obra de Scliar, as crianças combatem as invasões nazistas e resistem firmemente às tentativas de eliminação dos

---

<sup>53</sup> Optamos por não usar, na pesquisa, as obras de Singer que retratam a vida nas Américas, uma vez que estas obras estão contaminadas com as referências vivenciadas pelo próprio autor na sua infância e adolescência no *shtetl*. Buscamos, então, obras de outros autores, que vivendo em lugares diferentes falam de um lugar judaico reterritorializado. Nossa proposta é verificar a existência deste link em novos lugares, vivenciados por judeus que não tiveram contato direto com o *shtetl*.

<sup>54</sup> Novamente vemos aqui a construção de um lugar entre o plano real/material e o plano imaginário.

judeus. A ideia de reunir em um lugar dois tempos distintos marca também um traço interessante da identidade judaica que aqui se revela.

A temática da “des-re-territorialização”<sup>55</sup> vivida nessa obra é compartilhada pela segunda obra de Scliar que analisamos. Esse mesmo “país”, o Bom Fim, é cenário de “A Guerra de um Homem Só”, onde o Capitão, a personificação do judeu *Estrangeiro*<sup>56</sup>, “um homem perseguido, cuja dor seu destino de excluído traz estampada nas suas ações [...]” (SZKLO, 1990, p.64), vive uma tentativa frustrada de criar uma utopia. Nesta obra, vive-se um constante conflito entre o cotidiano do lugar vivido e a expectativa de uma “terra prometida”. O Capitão segue sua vida entre o cotidiano no Bom Fim, no convívio de conhecidos judeus, e o projeto da criação de um núcleo judaico, um lar nacional. Nesse, vive a ilusão de um mundo melhor, entre homens iguais, onde não existam exploradores ou explorados<sup>57</sup>.

Em suas novelas, Scliar evoca precisamente esse momento de ruptura em que a cidadezinha judia, na sua forma tradicional – aqui o bairro do Bom Fim das décadas de 30 e 40 – oscila entre um passado que lhe escapa irremediavelmente e um futuro imprevisível. (SZKLO, 1990, p.70).

Da mesma forma que acontece na obra de Singer, o bairro do Bom Fim é um lugar representativo da vida judaica em Porto Alegre, sendo construído através da obra de Scliar entre os planos material e imaginário.

### **2.4.3. As obras de Oz.**

Do trabalho de Amos Oz, escolhemos também duas obras para experienciar a vida judaica e as relações entre a cultura judaica e os espaços em um “Lar Nacional”. “De amor e trevas”<sup>58</sup> publicado originalmente em hebraico<sup>59</sup> foi lançado em 2002 e traduzido em 28 outros idiomas. Entre a autobiografia<sup>60</sup> e o romance, a narrativa de Oz recria, de uma forma

<sup>55</sup> Ver primeiro capítulo deste trabalho.

<sup>56</sup> Ver: SIMMEL, 1983.

<sup>57</sup> A fantasia de um lugar igualitário faz referência aqui aos ideias *Kibutzianos*, que veremos mais adiante na obra de Amos Oz e que explicaremos com mais detalhes quando falarmos dos espaços vivenciados.

<sup>58</sup> Este trabalho faz referência à tradução brasileira do livro, publicada pela Ed. Companhia das Letras.

<sup>59</sup> Enquanto o Iídiche é um idioma importante na constituição da identidade dos judeus asquenasitas na Europa Oriental e também em outros locais da diáspora judaica, o Hebraico se consolida como novo idioma judaico a partir da fundação do Estado de Israel. Hoje o Iídiche é pouco falado, porém ainda se mantém como uma forte característica da identidade judaica asquenasita, enquanto o hebraico, idioma oficial do Estado de Israel, é também ensinado em escolas judaicas na diáspora mantendo-se bastante relevante na constituição da identidade judaica em geral.

<sup>60</sup> Apesar de Amos Oz afirmar que “tudo é autobiográfico”, nos referimos aqui como autobiografia experiências realmente vividas pelo autor. Neste sentido, este livro também, como os demais inseridos neste estudo, é uma conjugação de plano real/material e plano imaginário.

não linear, a trajetória de Israel no séc. XX, da diáspora à criação da nação judaica e sua língua. É possível também notar, nessa narrativa, reflexões a respeito do sionismo desde suas origens, que se refletem em dilemas atuais da sociedade israelense, da nação judaica.

A leitura dessa obra nos leva a uma vivência dos espaços ocupados por judeus e árabes, principalmente na cidade de Jerusalém. A narrativa, que se inicia com estes espaços ainda administrados pelo Mandato Britânico da Palestina, nos permite acompanhar as suas transformações em um lugar (judaico)<sup>61</sup> propriamente dito, tendo suas características sido influenciadas diretamente por uma identidade judaica que vinha lutando contra adversidades e buscando reconhecimento como nação.

A segunda obra escolhida, “Entre amigos”<sup>62</sup>, também foi publicada originalmente em hebraico e lançada em 2012. A obra reúne oito histórias interligadas, que recriam a realidade da vida em um *kibutz*. As histórias narradas no livro se passam na década de 1950 no fictício *Kibutz Ikhat*, este vizinho de uma aldeia árabe então abandonada, composto por membros de origens diversas que compartilham um cotidiano de trabalho árduo e dedicado em benefício de um bem comum.

Com as obras de Amos Oz, percorremos duas formas de ocupação dos espaços que concretizam novas experiências judaicas de reterritorialização. Aqui, judeus oriundos de lugares diversos, inclusive judeus já nascidos em Israel (sabras), vivem em um movimento constante de afirmação identitária, nacional e territorial<sup>63</sup>. Assim como na obra de Scliar acompanhamos momentos desse processo no território brasileiro, a obra de Oz nos permite acompanhar o processo de reterritorialização no território israelense, em um “Lar Nacional”, momentos antes e depois da consolidação do estado judeu.

Assim, a partir das obras citadas acima, escolhidas por nos possibilitar uma análise comparativa de lugares diversos, vivenciados por indivíduos judeus, nos transportamos para três lugares distintos, no mundo, onde a existência judaica se estabelece numa relação própria com os espaços, não só criando vínculos com essas localidades (*Shtetl* – Brasil – Israel) e estabelecendo formas de habitar judaicas distintas, alterando suas formas de entendimento dos espaços, como também estando vinculados a uma ideia de comunidade maior.

---

<sup>61</sup> Com o fim do Mandato Britânico da Palestina, foi decretado na região a partilha do território, estabelecendo dois estados, um árabe e outro judaico. .

<sup>62</sup> Este trabalho faz referência à tradução brasileira do livro, publicada pela Ed. Companhia das Letras.

<sup>63</sup> Aqui a afirmação territorial é referente a um território físico, e não apenas simbólico.

Finalmente, nas próximas paginas, apresentamos a metodologia utilizada nesta pesquisa para análise dos espaços e suas ambiências.

## **2.5. Metodologia de Análise dos Espaços**

Tendo desenvolvido até aqui o caminho que nos levou a optar pela narrativa literária como um objeto nas análises desta pesquisa, além de apresentarmos os autores e as obras que nos possibilitaram a incursão em lugares vivenciados por indivíduos judeus. Faz-se necessário então, falarmos propriamente da metodologia aplicada para a incursão e análise dos espaços representados nessas obras. Os parágrafos que se seguem apresentam a ideia de “Leitura sensível”, que nos permitiu estabelecer uma relação de proximidade corpo-texto além de nos direcionar a um percurso imaginário pelos espaços narrados ou descritos.

### **2.5.1. A experiência sensível da leitura: Aproximação corpo-texto**

Partimos aqui de uma premissa anunciada pelo geógrafo Tuan, na qual afirma que “É suficiente uma estória, um trecho descritivo ou uma gravura de um livro.” (TUAN, 1983, p.204) para estabelecer uma relação com um lugar ou um ambiente. Nesse sentido, procuramos entender de que forma prática poderíamos estabelecer um contato aproximado com os espaços narrados ou descritos nos textos literários e através deles conduzir-nos a um percurso imaginado pelos lugares. Dessa forma, buscamos apoio em teóricos da arte e da literatura que defendem formas de leitura que propõe uma aproximação corpo-texto, facilitando assim a vivência de ambiências representadas.

A escritora e crítica de arte Susan Sontag (1964) coloca-se contrária à ideia da “interpretação consciente” da obra de arte<sup>64</sup>. É importante ressaltar que a autora não se refere à interpretação no seu sentido mais abrangente.

Evidentemente, não me refiro à interpretação no seu sentido mais amplo, aquele que Nietzsche (corretamente) diz: ‘Não existem fatos, somente interpretações’. Por interpretação, entendo aqui, o ato consciente da mente que esclarece um determinado código, certas ‘normas’ de interpretação.” (SONTAG, 1964, p.3, tradução nossa).

Advertindo que a interpretação deve ser avaliada em cada caso, a autora coloca que, em determinados contextos, a interpretação pode ser “reacionária, impertinente, covarde, sufocante” (Ibid., p.4, tradução nossa), promovendo um afastamento e uma dessensibilização da obra de arte. “A arte autêntica tem a capacidade de nos deixar nervosos. Quando reduzimos

---

<sup>64</sup> O texto refere-se à obra de arte de uma forma global, incluindo pintura, escultura, literatura, arquitetura, etc.

um trabalho artístico ao seu conteúdo e depois o interpretamos, domesticamos a obra de arte. A interpretação torna a obra de arte maleável e dócil.” (Ibid., p.5, tradução nossa).

Assim, Sontag (1964) propõe que a direção tomada pela “leitura” da obra de arte, seja ela qual for, deva ser na direção de saber como ela é, e não o que ela significa. “O que é importante, agora, é recobramos os sentidos. Devemos aprender a ver mais, escutar mais, sentir mais. [...] No lugar de uma hermenêutica, precisamos de um erotismo da arte” (Ibid., p.10, tradução nossa). Nesse sentido, a autora propõe uma aproximação sensível do corpo com a arte, ou com o texto.

Recorrendo também a uma relação de proximidade com o texto, o teórico em literatura Gumbrecht (2014) defende que textos literários devam ser lidos a partir de uma experiência sensorial – “leitura pelo Stimmung”. Conforme defendido pelo autor, a leitura por este princípio tem a capacidade de fazer presente em nós uma ambiência de um outro lugar.

Ler em busca de Stimmung não pode significar decifrar atmosferas e ambientes pois estes tem significação fixa. Da mesma maneira, tal leitura não implicará em reconstruir ou analisar a sua gênese histórica ou cultural. O que importa, sim, é descobrir princípios ativos em artefatos e entregar-se a eles de modo afetivo e corporal – render-se a eles e apontar na direção deles. (GUMBRECHT, 2014, p.30).

Para Gumbrecht, ao concentrar-se nas ambiências e atmosferas, o leitor reivindica para si uma vitalidade e proximidade estética de algo distante ou desaparecido. “o objetivo é seguir as configurações da atmosfera e do ambiente, de modo a encontrar, em formas intensas e íntimas, a alteridade.” (Ibid., p.22).

Reivindicando para esta pesquisa os pontos de vista de Gumbrecht e Sontag, propomos que a leitura dos textos escolhidos e apresentados ao longo deste capítulo siga em uma direção de uma aproximação corpo-texto, possibilitando a nós, leitores, um envolvimento sensorial com os espaços representados. Desse modo, antes de buscarmos a compreensão do que os autores pretendem mostrar na e com a construção de suas obras, abrimos nossos sentidos para uma vivência nesse espaço imaginado, buscando assim “ver mais, escutar mais, sentir mais. [...]” (SONTAG, 1964, p.10, tradução nossa). A este modo de leitura, chamamos de “Leitura Sensível”.

Assim, através da “Leitura Sensível”, atentamos para a percepção das ambiências que são suporte nos acontecimentos das narrativas, permanecendo concentrados nas palavras que nos remetem a sons, gostos, e outros sentimentos e sensações diversas. Não descartamos, no

entanto, a interpretação e a conexão desses eventos a um simbolismo e a uma tradição cultural. Partimos da dimensão sensível para a experiência e compreensão dos espaços nas suas relações com a cultura judaica.

A metodologia de pesquisa aplicada aqui, para as análises dos espaços inscritos nas narrativas, não se resume exclusivamente na “Leitura Sensível”. Essa nos permite uma aproximação com os espaços, nos levando assim a um “Percurso Imaginado”, que explicamos a seguir.

### **2.5.2. O “Percurso Imaginado”: uma etnotopografia através da literatura**

Partindo de uma “Leitura Sensível” para experienciar os espaços representados pela literatura, apresentamos agora, de que forma nos apropriamos dessas experiências vivenciadas para estabelecer as análises das ambiências que lá se constituem.

O Laboratório Arquitetura, Subjetividade e Cultura (LASC)<sup>65</sup> vem desenvolvendo e aplicando ferramentas metodológicas, com bases nas ciências sociais, com o objetivo de estudar e compreender espaços habitados e construídos relacionando-os a seus grupos socioculturais. A essas ferramentas, o Laboratório convencionou chamar de ferramentas etnotopográficas, traçando assim um paralelo com as etnografias produzidas por antropólogos.

Ao descrever a experiência do habitar na cidade, o arquiteto-pesquisador não consegue deixar de lado sua sensibilidade para a observação do lugar construído. No entanto, ao seguir os preceitos do interacionismo simbólico, seu olhar deixa de ser tão objetivo e abraça a subjetividade e a sensibilidade perceptiva. A descrição resultante da observação participante, neste caso, conterà inúmeras menções à arquitetura e ao entorno, mas haverá também menção à observação do comportamento, às ações e dinâmicas que acontecem no local estudado. A descrição será mais completa, varrendo todos os prismas da ambiência e trazendo à luz os fatos relevantes para a compreensão do universo cultural que se refaz no lugar estudado. (DUARTE, C., 2010, p.6).

Desta forma, colocando-nos como pesquisadores no campo da arquitetura, propomos a utilização de uma nova ferramenta de análise dos espaços, esta que irá se aplicar a espaços imaginados através de narrativas literárias, enquadrando-se na mesma concepção das ferramentas etnotopográficas cunhadas pelo LASC, chamamos esta ferramenta de “Percurso Imaginado”.

---

<sup>65</sup> Vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PROARQ-UFRJ)

Baseamo-nos em uma metodologia já consolidada para análise de espaços, focada nas questões das sensações e percepções inseridas nos espaços, ou seja, focada nas ambiências. Essa metodologia da qual fazemos referência, chamada “Percurso comentado” (THIBAUD, 2002) está pautada em três etapas simultâneas ou consecutivas, são elas: caminhar, perceber, descrever. Essa metodologia, que se apoia na importância do contexto, na ligação entre experiência e a descrição dela, e ainda na movimentação que mobiliza uma percepção das ambiências, propõe um trabalho de campo que demanda a indivíduos presentes naquele espaço que atravessem um percurso definido descrevendo ao longo de sua caminhada tudo que lhes é perceptível (visão, cheiros, barulhos, etc.).

Estabelecendo assim uma referência a este método, os “Percurso Imaginados”, propostos nesta pesquisa, estão pautados nas etapas: ler, “caminhar”, perceber. Traçamos assim, através da “Leitura Sensível”, percursos fictícios, caminhadas imaginárias, dentro dos espaços representados nas narrativas. Aqui, diferente dos “percurso comentado”, não temos um caminho definido, a partir das leituras, nos lançamos nos espaços propostos. Andamos por eles como “flaneurs”<sup>66</sup> na cidade, cortando caminhos, sentindo suas ambiências, vagando por mercados, e a partir disso os examinamos. Dessa maneira, as três etapas dos percursos imaginados se estabelecem da seguinte forma:

Ler – fazemos uma “leitura sensível”, explicada anteriormente, das obras literárias escolhidas para pesquisa. Nesse momento, estabelecemos uma aproximação corpo-texto, onde nos colocamos frente ao texto de forma a vivenciar suas experiências narradas.

“Caminhar” – a partir das narrativas inseridas nas obras literárias, nos deixamos levar por percursos imaginados, caminhando assim dentro dos espaços representados. Fazemos desta forma uma caminhada imaginária.

Perceber – recorrendo à relação sensível que estabelecemos com o texto, somos levados a uma percepção e a sensações também presentes nas narrativas, nos colocando imersos em ambiências representadas.

---

<sup>66</sup> “Desse modo, se o *flaneur* se torna sem querer detetive, socialmente a transformação lhe assenta muito bem, pois justifica sua ociosidade. Sua indolência é apenas aparente. Nela se esconde a vigilância de um observador que não perde de vista o malfeitor. Assim o observador vê abrirem-se a sua autoestima vastos domínios.” Ver: BENJAMIN, 2004.

Desta forma, os “Percurso imaginados” nos permitiram estabelecer, nos espaços representados, uma vivência sensível dos espaços, uma experiência das ambiências ali narradas e uma posterior associação com o simbolismo e as significações da cultura judaica.

No próximo capítulo deste trabalho, são apresentadas as análises destes percursos. Através de pequenos trechos recortados das obras literárias, propomos “paradas” nesse percurso imaginado. Essas paradas nos permitiram examinar as relações das ambiências vivenciadas em cada local com a cultura judaica, como proposto.

Os “Percurso Imaginados” nos levaram, então, a vivenciar o *shtetl*, na narrativa de Singer; o Bom Fim, na narrativa de Scliar e o “Lar Nacional” na narrativa de Oz. Percorremos esses lugares tal qual percorremos lugares no plano material, sentindo suas ambiências, estabelecendo relações com os espaços. Desta forma, foi possível reconhecer as características intrínsecas a esses lugares, vivenciados em outros tempos e espaços por um grupo cultural específico, aqui representado pelo grupo judaico.

## CAPÍTULO 3. A EXPERIÊNCIA DO ESPAÇO

### 3.1. Um Olhar estrangeiro sobre os espaços

Antes de incursarmos nos “percursos imaginados” e investirmos em um olhar aproximado dos espaços, buscamos um olhar breve e distanciado dos lugares a serem visitados através da leitura. Procuramos entender de forma abrangente o contexto em que esses lugares estão inseridos e as características gerais que não envolvem a sensibilidade e as subjetividades presentes nesses espaços. Com um entendimento externo e generalizado dos lugares que visitamos, foi possível nos lançar em uma experiência concreta, atenta aos detalhes, sensível às ambiências desses lugares representados, buscando assim suas subjetividades e relações identitárias e culturais. Dessa forma, os parágrafos que se seguem apresentam os três lugares por onde passamos nos “percursos imaginados” da pesquisa.

#### 3.1.1. O Shtetl

*Shtetl* é o termo em Iídiche para cidade. Comumente usado para designar lugares habitados por uma maioria judaica<sup>67</sup>, historicamente designou assentamentos, pequenas cidades, bairros ou vilas da Europa Oriental, onde a maior parte da população – que muitas vezes ultrapassava os 80% do total – era judia.

O Shtetl, para muitos judeus, continuou a simbolizar a população judaica da Europa Oriental que evoluiu ao longo dos séculos. Influenciou contornos da memória coletiva judaica, e seus espaços, ruas e construções de madeira que permaneceram gravados na imaginação coletiva. (KASSOW, 2010, tradução nossa)<sup>68</sup>.

Dentre os judeus, os mais ricos ocupavam em sua maioria as ruas no entorno do mercado central, os mais pobres ruas mais afastadas e os gentios ocupavam normalmente as ruas periféricas estando mais próximos das suas terras de cultivo<sup>69</sup>. Esses assentamentos se distinguiam dos demais lugares pela religião, pela ocupação, pelo idioma falado e pela cultura.

<sup>67</sup> Algumas comunidades judaicas, normalmente ortodoxas, utilizam este termo até hoje para se referenciar a seus lugares de vida.

<sup>68</sup> Deve-se destacar que esta citação faz uso de uma referência estigmatizada do *shtetl*, tal como aparece em muitas obras literárias, gravuras e pinturas, retratada com ruas de terra e casas de madeira. É possível localizar dentro da história judaica lugares denominados também de *shtetl*, construídos em ruas pavimentadas e casas de alvenaria. Não somente cidadelas e pequenas aldeias eram chamados de *shtetl*, mas também ruas e bairros de maioria judaica. O que nos interessa aqui, principalmente, é a permanência de uma memória de um lugar de vida cultural judaica intensa.

<sup>69</sup> Neste caso, quando o *shtetl* estava localizado em áreas rurais.

Enquanto em outros locais da diáspora os judeus ocupavam um número restrito de cargos e profissões (muitas vezes por questões políticas), no *shtetl* eles tinham a oportunidade de exercer uma gama variada de ocupações, desde carregadores de água a empreiteiros, passando por médicos e empresários. Isso contribuiu para a vitalidade da sociedade local e para o enriquecimento da sua vida cultural, no entanto, levou também a uma dolorosa divisão social e um conflito de classes, também entre judeus.

Quanto às condições urbanas, sanitárias e de habitação, os *shtetlech* normalmente eram lugares precários. Na imagem estigmatizada do *shetl*, representada pelas pequenas aldeias, as temporadas de frio e chuva transformavam as ruas não pavimentadas em “mares de lama”, enquanto “os dias de verão eram agravados por um fedor terrível de esgoto bruto, latrinas e centenas de cavalos que vinham ao centro nos dias de mercado.” (KASSOW, 2010, tradução nossa). Não existiam regras de construção, e a presença das fazendas dos gentios nos limites dos *shtetlech* impediam o crescimento e expansão deles.

Uma regra carrega a verdade na definição do Shtetl: o Shtetl era grande o suficiente para abrigar uma rede básica de instituições essenciais à vida comunitária judaica – ao menos uma sinagoga, a casa de banho ritual, um cemitério, escolas, e associações voluntárias que desempenhavam papel religioso e comunitário [...].

O Shtetl era pequeno o suficiente para quase todos serem conhecidos pelos nomes e apelidos. Os apelidos podiam ser grosseiros e perpetuados dentro de um sistema de “poder do Shtetl” que assegurava a todos um papel e um lugar no universo comunitário. (KASSOW, 2010, tradução nossa).

A vida no *shtetl*, então, girava em torno de uma vida comunitária, ritualizada, compartilhada e monitorada por todos, onde cada um desempenhava um papel e ocupava uma função. Muito embora os papéis de poder no *shtetl* fossem ocupados por homens, as mulheres tinham também oportunidades de estudo e podiam desempenhar funções comunitárias e algumas profissões.

A leitura da obra de Singer toma como referência as percepções e sensações estabelecidas nesse lugar de vida judaica que mistura precariedade física e riqueza cultural.

### **3.1.2. O Bom Fim**

O Bairro do Bom Fim teve sua origem no Campo da Várzea, que servia de acampamento para os carreteiros, e onde permanecia o gado para o abastecimento da cidade. O lugar passou a se chamar Bom Fim com a construção da Capela do Nosso Senhor Jesus do

Bom Fim concluída em 1872. Já no final da década de 1920, os judeus começam a se instalar ao longo da Avenida do Bom Fim.

A primeira experiência de imigração sistemática de judeus europeus para o Brasil ocorreu em princípios do século XX e tomou feição próxima à da imigração de alemães e italianos no Sul. A partir de 1902, a *Jewish Colonization Association*, fundada pelo Barão Maurice de Hirsch, financiou a fundação de duas colônias agrícolas judaicas no Rio Grande do Sul: Philipson e Quatro Irmãos, a partir de uma concepção de engenharia social que buscava proporcionar aos judeus russos do Shtetl um caminho de regeneração física e espiritual por meio do trabalho agrícola. Esse seria um dos pilares do sionismo socialista, uma revalorização da ligação do judeu com a imaginada pátria nacional ancestral, por meio da cultura da terra. No Brasil, no entanto, carecia a tal engenharia do apelo ideológico do sionismo e, nos anos 1920, colonos de Phillipson e Quatro Irmãos acabaram transferindo-se para cidades como Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Paulo. (GRINBERG; LIMONCIC, 2010, p.45).

Dentre os judeus que optaram por permanecer no Rio Grande do Sul, a maior parte se deslocou para Porto Alegre, capital do estado. E em Porto Alegre, o bairro do Bom Fim se consolidou como o lugar de maior concentração de judeus da cidade. Lá, a vida judaica se estabelece com a implantação da mesma “rede básica de instituições” que vimos na configuração dos *shtetlech*. Assim, lá se instalaram instituições para satisfazer as necessidades de ordem não somente religiosa, mas principalmente social e cultural da comunidade judaica.

É interessante ressaltar que as sinagogas, não somente em Porto Alegre, mas na maioria das localidades – ao contrário do que se convencionou falar – não são locais somente para cultos e de uso religioso. As sinagogas funcionam como local de congregação da comunidade, servindo para atividades sociais e culturais<sup>70</sup>.

A exemplo disso, referências mostram que as sinagogas de Porto Alegre sempre foram locais de efervescência cultural e social. A respeito da segunda sinagoga fundada na cidade, conta-se:

A inauguração da sede foi em 1925 e consta que havia uma estátua de Moisés na fachada, em sua parte superior. Críticas fizeram-se ouvir, a diretoria reuniu-se e a imagem foi substituída por uma Estrela de David. Nessa sinagoga funcionou o primeiro Colégio Iídish e peças teatrais eram apresentadas pelas crianças nas comemorações anuais da escola. Nela como

---

<sup>70</sup> O termo "sinagoga" tem origem no grego, onde o significado amplo seria assembleia. Em hebraico, o templo recebe o nome de *beit knésset*, podendo ser traduzido como "casa de reunião". Ainda no hebraico pode ser chamada de *beit tefila*, ou seja, "casa de oração". Em Iídiche, o termo é *shul*, com origem no latim *schola*, o que expressa o hábito de se referir à sinagoga como “escola”. Vemos aqui, através de sua própria nomenclatura este espaço se configura na congregação de diversas funções.

na União Israelita ocorriam não apenas cerimônias religiosas mas uma gama variada de atividades sociais e culturais. (GUTFREIND, 2009, p.52).

Ainda sobre o uso desses espaços de congregação que eram as sinagogas, conta-se sobre a criação da sinagoga dos sefaraditas<sup>71</sup>, o Centro Hebraico Rio-grandense – que foi inaugurado em 1922 e somente após alguns anos teve uma sede própria estabelecida. “Como as demais, neste local além dos ofícios religiosos realizavam-se festividades de aniversários, casamentos, bailes de carnaval, convenções, palestras, almoços, chás comemorativos, etc.” (GUTFREIND, 2009, p.53)<sup>72</sup>.

Uma vez que as sinagogas serviam de local de congregação, elas possibilitavam o empreendimento e estabelecimento de outras instituições (como, por exemplo, os teatros, escolas, cemitérios e instituições de ajuda mútua) planejadas no âmbito das sinagogas. A respeito do caso de Porto Alegre, referências apresentam que os objetivos iniciais da criação das sinagogas não eram de culto religioso<sup>73</sup>, e sim, muitas vezes, elas supriam o papel social e cultural de que tanto necessitavam os imigrantes em processo de reterritorialização.

A leitura da obra de Scliar, nesta pesquisa, tem como ponto focal justamente as ambiências que constituem os espaços de uso comunitário dos judeus do Bom Fim. As obras não falam especificamente das instituições citadas acima, mas, sob o nosso ponto de vista, é possível localizar nas ambiências narradas por Scliar características que possibilitaram o estabelecimento dessa comunidade judaica como tal, com instituições próprias, mas principalmente com um espaço muito influenciado por suas identidades culturais.

### **3.1.3. O “Lar Nacional”**

Jerusalém, hoje capital de Israel, é comumente vista como lugar sagrado e de fortes disputas territoriais.

Nenhuma outra cidade teve um papel tão importante na história, cultura, religião e consciência de um povo quanto Jerusalém tem para o judeus e o judaísmo. Durante séculos de exílio, Jerusalém se manteve viva nos corações de judeus da diáspora como a Terra Santa e centro espiritual de suas vidas (PATAI, 1971, p.604, tradução nossa).

---

<sup>71</sup> Judeus provenientes da Península Ibérica.

<sup>72</sup> Interessante notar que os judeus que se estabeleciam no Brasil rapidamente absorviam práticas culturais locais, aqui representadas pelos bailes de carnaval.

<sup>73</sup> “A sinagoga União Israelita, um ano após a primeira tentativa – 1909 –, é recriada.[...] o objetivo imediato para sua criação repousava na necessidade de um local para os judeus enterrarem seus mortos.” (GUTFREIND, 2009, p.52). Neste caso, a sinagoga serviria para reunião dos membros da comunidade local para busca de um terreno que serviria de cemitério, segundo afirma Gutfreind.

De fato, Jerusalém representa para o judaísmo e para a religião judaica<sup>74</sup> um marco notável. No entanto, a Jerusalém por onde andamos, nos percursos traçados nesta pesquisa, não nos parece esse lugar santo e de vida religiosa intensa a que se convencionou associar. A Jerusalém que encontramos é uma Jerusalém da vida cotidiana, das relações complexas, de fronteiras difíceis. Acompanhamos, nos percursos, as dificuldades do início de uma Jerusalém moderna, que começa a se expandir extra muros e que protagoniza a fundação de um Estado do qual virá a ser capital.

Nos meados do séc. XIX, Jerusalém tinha uma população total que girava em torno dos 18.000, sendo 6.000 judeus, 2.000 cristãos e 10.000 mulçumanos. Cada uma destas comunidades possuía uma quadra no interior da cidade murada. O crescimento da população, no entanto, fez necessário a expansão da cidade para fora dos muros, e em 1860 é estabelecido o primeiro bairro extra muros e desse foram seguindo outros.

Grande parte dos judeus que habitavam a cidade viviam da caridade que vinha dos judeus estabelecidos na diáspora. Mas a partir da *Primeira Aliá* (1882-1904)<sup>75</sup> muitos outros judeus chegaram à cidade e esta característica da Jerusalém judaica começa a mudar, novas instituições médicas e de educação se estabeleceram lá e, na virada do século, a cidade presenciou um crescimento populacional e uma modernização de sua vida cotidiana. Ao longo do Mandato Britânico, novas instituições seguiam sendo implementadas na cidade, o que acabou por trazer também à cidade uma vida comunitária e intelectual intensa<sup>76</sup>.

A narrativa de Amos Oz, em “De amor e trevas”, se passa nessa Jerusalém do Mandato Britânico na virada para a consolidação do Estado de Israel. Acompanhamos também, ao longo da obra, os anseios por uma participação ativa na consolidação de um lugar próprio através de uma narrativa eloquente sobre a movimentação dos “pioneiros” e dos *kibutzniks*<sup>77</sup> que intencionavam o progresso na terra de Israel.

O movimento *kibutziano* teve suas origens na década de 1880 (PATAI, 1971, p.666) e se caracterizava pela propriedade coletiva dos meios de produção e bens produzidos pelos seus membros<sup>78</sup>. Em troca, os membros do *kibutz* eram providos de todas as necessidades

<sup>74</sup> E também para cristãos e mulçumanos.

<sup>75</sup> Primeira imigração sionista.

<sup>76</sup> Ver: PATAI, 1971, p.604-611.

<sup>77</sup> Como são chamados em hebraico os membros das fazendas comunitárias, os Kibutzim.

<sup>78</sup> “O movimento kibutziano teve suas origens na década de 1880 com o início dos esforços para os assentamentos judaicos modernos na Palestina. Tendo em vista a dificuldade das condições físicas do país e a

peçoais. O primeiro núcleo coletivo de exploração agrícola, efetivamente intitulado *Kibutz*, estabeleceu-se na então Palestina somente em 1910 e chama-se *D'ganya*. Esse serviu de exemplo para uma nova concepção de vida econômica-social onde era estabelecido uma cooperação completa na ocupação dos espaços e na produção e consumo dos bens.

Sua estrutura social também era regida por um compartilhamento mútuo, assim criava-se na nova terra, uma forte vida comunitária onde público e privado se misturavam.

Em todos eles há uma sede central, onde funciona o refeitório, a sala de reuniões, a biblioteca, sala de leitura e todas as demais dependências de convívio social, sempre partilhadas em comum. Nas imediações da sede social ficam a cooperativa de consumo, o escritório da administração e as residências.

O trabalho se distribui por tarefas, desde a cozinha até o campo, havendo um rodízio permanente no exercício de todas as funções. Tal critério tem como objetivo evitar distinções ou criar categorias. Homens e mulheres trabalham em condições de absoluta igualdade.[...]

Na maioria dos kibutzim as crianças vivem separadas dos pais, em acomodações construídas com o máximo de conforto, dentro das possibilidades econômicas. Os pais visitam os filhos, diariamente, e podem conservá-los em sua companhia durante os sábados e dias festivos.[...] (MALAMUD, 1983, p.191).

O estabelecimento e desenvolvimento dos *kibutzim* foram elementos centrais e importantes da ocupação sionista<sup>79</sup> na Palestina durante o período que precedeu o estabelecimento do Estado de Israel e o seu desenvolvimento. Os benefícios e pesos gerados por este modelo de vida nos acompanham na narrativa de Amos Oz, em suas histórias no livro “Entre amigos”. Através dessa narrativa, vivenciamos a vida coletiva do *kibutz*.

### **3.2.Os “Percurso Imaginados”: vivenciando as ambiências narradas**

No livro “*De amor e trevas*”, Amos Oz relembra as opiniões de sua mãe, que fazem muito sentido neste trabalho:

Ela sempre foi de opinião que não bastava saber o nome das coisas, mas que devíamos conhecê-las cheirando com o nariz, com o leve tocar da ponta da língua, com o tato da ponta dos dedos, conhecer sua textura e seu calor, sua aspereza e sua rigidez, o ruído que faziam quando se batia com o nó dos dedos, tudo o que mamãe costumava chamar de “condescendência” e

---

falta de habilidades e experiência com a agricultura, os pioneiros tendiam a viver juntos em grupos coletivos.” (PATAI, 1971, p.666).

<sup>79</sup> O termo ocupação, utilizado aqui, refere-se unicamente à ocupação do território então denominado Palestina; não possuindo nenhuma referência ao que se convencionou chamar ocupação sionista (*kibush*) pós 1967. No entanto, é interessante notar que a ocupação (*kibush*) do território palestino pós-guerra de 1967 influencia fortemente a obra de Amos Oz, importante ativista da paz em Israel, que se coloca publicamente contrário a ela.

“resistência das coisas”. Cada material, assim dizia ela, seja ele roupa, móvel ou talher, cada objeto tem diferentes teores de condescendência e de resistência, e esses teores não são constantes, mas podem variar de acordo com as estações do ano, as horas do dia (pois há a condescendência e a resistência do dia, e há as da noite), o toque, a luz e a sombra, e de acordo com fatores intrínsecos do objeto, que não temos meios de compreender, porém sabemos que existem. Não é por acidente, ela disse, que o hebraico usa a mesma palavra para designar objeto inanimado e desejo. Não somos apenas nós que temos desejo por uma coisa ou outra, objetos inanimados e plantas também tem seu senso interno de desejo, de vontade, e somente alguém que sabe sentir, ouvir, saborear e cheirar sem avidez pode discernir isso. (OZ, 2015, p.430).

Da mesma forma, acontece com os espaços. No primeiro capítulo deste trabalho, aproximamos os conceitos de espaço e lugar ao conceito de ambiência, que justamente nos leva a uma compreensão complexa, dinâmica e sensorial do espaço. Acreditamos, portanto, que não basta um olhar externo e distante dos espaços, “somente alguém que sabe sentir, ouvir, saborear e cheirar sem avidez pode discernir isso” (OZ, 2015, p.430). Lançamo-nos então a essa experiência sensível nos espaços.

Agora, deixaremos de viver em nossos lugares para experienciar outros lugares. Os “percursos imaginados” nos conduzem aos lugares judaicos das narrativas. Assim, abrimos nossos sentidos para as palavras, tal qual no espaço real os abrimos para a experiência material. As palavras escritas acionam em nós ambiências imaginadas. Através da leitura, ouvimos outros idiomas, canções e barulhos, sentimos novos cheiros e temperaturas, andamos por ruas, praças, mercados, enfim vivemos por instantes em outro lugar.

### **3.2.1. Vivenciando o Shtetl**

Quando o relógio da igreja de Frampol bateu onze horas, Roize Temerl voltou para casa. Em sua luxuosa cama de dossel, ficou revirando como alguém que está com febre. Durante longo tempo, Natã ficou parado ao lado da janela, olhando para fora. [...] (SINGER, 2004, p.95).

Iniciamos nosso percurso pelo *shtetl*. Um olhar externo e desatento pode estranhar o início deste percurso, que retrata as interferências sonoras de uma igreja no *shtetl*, afinal a proposta desta vivência é o entendimento das relações entre a cultura judaica e o espaço. No entanto, estamos propondo aqui um olhar minucioso e atento, um olhar de dentro, uma vivência participativa do espaço narrado. Assim, a proposta é antes de tudo sentir as ambiências sem que as ideias pré-concebidas interfiram neste processo. Com esse intuito, seguimos adiante.

As badaladas do relógio da igreja ressoam por toda Frampol<sup>80</sup>. No *shtetl*, a maioria da população é judia, mas nesse lugar vivem também cristãos. A igreja, instituição religiosa, centro de congregação de indivíduos de fé cristã, é frequentemente reconhecida como ponto de referência nas cidades<sup>81</sup>. Da mesma forma, também no *shtetl*, ela se apresenta como um marco físico, que de certa maneira orienta os percursos da pequena cidade. As badaladas do relógio da igreja, neste caso, também funcionam como marco temporal da vida nesse lugar, conseqüentemente também da vida judaica.

Na mesma passagem o narrador segue:

[...] Durante longo tempo, Natã ficou parado ao lado da janela, olhando para fora. O céu de Elul estava cheio de estrelas. A coruja no teto da sinagoga guinchava com voz humana. A gritaria dos gatos lembrava mulheres em trabalho de parto. Grilos cricrilavam e serras invisíveis pareciam estar zunindo dentro do tronco das árvores. O nitrir dos cavalos que tinham pastado toda a noite atravessava os campos junto com os gritos dos pastores. Natã, que estava no andar de cima, abarcava toda a cidadezinha com um só olhar, a sinagoga, a igreja, o matadouro, a casa de banhos pública, o mercado, e as ruas laterais onde viviam os gentios. Reconheceu cada abrigo, cada barracão, cada tábua de seu próprio quintal. Um bode arrancava um pouco de casca de uma árvore. Um rato do campo saía do celeiro para voltar a seu ninho. Natã ficou observando por um longo tempo. Tudo em volta era familiar e ao mesmo tempo estranho, real e fantasmagórico, como se não estivesse mais entre os vivos e só seu espírito flutuasse ali. Lembrava de uma frase hebraica que se aplicava a ele, mas não conseguia recordar as palavras exatas. Finalmente, depois de tentar longo tempo, lembrou: alguém que vê sem ser visto. (SINGER, 2004, p.95).

Na ambiência narrada acima, uma sensação de tensão e ansiedade é experienciada através dos sons que reverberam pelo espaço. A visão de um céu limpo e cheio de estrelas liga o indivíduo ao plano celeste. *Elul*<sup>82</sup>, último mês do calendário judaico, é o mês no qual os judeus se preparam para a chegada do novo ano e para o “Dia do Perdão”<sup>83</sup>, momento esse

<sup>80</sup> Frampol é hoje uma cidade na Polônia, situada no Condado de Bilgoraj, na Província de Lublin. Já no início do século XVII, viveu lá um pequeno grupo de judeus, que foram expulsos pela invasão cossaca. No século XVIII os judeus voltaram e lá se estabeleceram novamente se engajando localmente em negócios e artesanatos. Em 1735 Frampol já possuía um cemitério judaico e em 1760 foi construída lá uma sinagoga. Em 1939 a cidade foi bombardeada pelas tropas alemãs, espalhando mais uma vez sua população que sofreu com a chegada do nazismo. Frampol é apenas um dos Shtetelech que figuram as narrativas de Singer.

<sup>81</sup> Estando algumas vezes relacionadas à fundação das cidades, situando-se em praças, colocando-se como referências não somente religiosa e espiritual, mas também referência física.

<sup>82</sup> O mês de *Elul*, *Rosh Hashanah* (ano novo) e *Iom Kipur* (dia do perdão) são datas muito importantes no calendário judaico, assim eles aparecem diversas vezes ao longo do percurso nas narrativas de Singer. Importante lembrar aqui, que acompanhamos narrativas que se inserem em uma série de contos, as narrativas aparecem em nosso trabalho em uma ordem aleatória, onde buscamos uma coerência nas características que dizem respeito ao espaço, o foco de nossa pesquisa.

<sup>83</sup> O *Iom Kipur*, ou “Dia do Perdão”, é um dos dias mais importantes do calendário judaico. Este dia é conhecido como o dia do julgamento, no qual Deus decide pelo destino de cada indivíduo judeu. Ao longo de todo o ano o indivíduo é livre para tomar suas decisões, podendo incorrer em erros e pecados, assim, no mês de *Elul*, que

reconhecidamente decisivo dentro do ciclo anual judaico. Em outras paradas de nosso percurso, é possível vivenciar um pouco mais a experiência deste período do ano na vida judaica do *shtetl*.

Aproveitando a vista em perspectiva da cidadezinha, nos unimos a Natã e contemplamos pela janela o panorama desse lugar. Aqui a dimensão física se torna clara, é possível discernir os limites do *shtetl*. Pontos nodais, de referência, não somente física, mas também espiritual ou cultural, marcam o espaço. A narrativa coloca em um só plano a igreja, a sinagoga, o matadouro, a casa de banhos, o mercado e as ruas onde viviam os gentios. A vida cotidiana se compõe, assim, na convivência com as diferenças, em espaços sagrados e profanos. A familiaridade com o lugar mesclada com sua estranheza, conforme descrito na narrativa, descola o indivíduo do plano terreno e o aproxima ao plano divino. A sensação de não pertencimento a nenhum dos planos gera um sentimento de ser “estrangeiro” no seu próprio lugar.

O compartilhamento de espaços e vidas, entre judeus e cristãos, pode ser acompanhado em outras paradas do nosso percurso. Os locais de moradia do “outro”<sup>84</sup>, assim como suas construções religiosas, como a igreja, passam a servir de orientação física na movimentação dentro da cidade.

Mindle tinha deixado nosso encontro para o fim do mês, quando a lua não brilha e quando a mãe estava fora, em alguma feira. A noite estava quente e escura. O caminho para o cemitério passava pela rua da igreja. Os judeus moravam perto da praça do mercado. Mais adiante, só moravam gentios: casas pequenas e cachorros grandes. Quando passei, me atacaram como uma matilha de lobos. De um cachorro se pode escapar, mas de cinquenta não se tem a menor chance. Além disso, quando os gentios ouvem os cachorros latindo, saem correndo para fora com seus bastões. Achei que ia ser martirizado, mas de algum jeito consegui chegar ao cemitério. Ia Tateando, procurando o caminho feito um cego. Eu ainda era crente nessa época, e na minha cabeça doeí dezoito grochen para caridade. Estiquei os braços e lá estava ela, como se tivesse brotado do chão. Quando se tem medo, todo desejo desaparece, mas no momento em que toquei nela, ela me queimou feito carvão em brasa. Cochichou um segredo em meu ouvido. Não precisava falar. Como alguém tão fegoso pode ter crescido na casa de um professor piedoso? (SINGER, 2004, p.660).

---

precede o dia do julgamento, é o momento onde o indivíduo tem a possibilidade de se arrepender por qualquer erro ou pecado que tenha cometido ao longo do ano.

<sup>84</sup> Nos referimos aqui ao “outro” tal qual defende Lévinas. Aquele que se estabelece na relação concreta de respeito e reconhecimento. Ver: LÉVINAS, 2004. Até certo momento, a vida no *shtetl* permitiu esta relação “face a face” entre os judeus e os gentios, que foi se perdendo ao longo do tempo culminando no não reconhecimento absoluto do outro, neste caso do judeu, através da instituição do plano nazista de eliminação de seres humanos.

Como já visto no capítulo anterior, os judeus no *shtetl* habitam as ruas próximas ao mercado, enquanto o gentio habita as periferias, assim, para se alcançar o cemitério, deve-se passar pela igreja e também pelas casas protegidas dos gentios. Nessa ambiência noturna, podemos sentir que, apesar de judeus e gentios viverem um compartilhamento do espaço no *shtetl*, limites mesmo que simbólicos são impostos, tanto de um lado quanto de outro. Na passagem, o latir e o rosar dos cachorros marcam um espaço de segurança e advertência. Vale destacar ainda outra característica percebida nesse lugar. Na ambiência de expectativa e medo que se impõe pela escuridão da noite e pelos latidos dos cachorros, a fé e a crença em Deus tornam as vivências no espaço de certa forma protegidas. A partir da narrativa acima, vemos que a personagem acredita que foi amparada por uma força superior, protegida dos perigos do caminho em troca de uma caridade feita em pensamento.

A partir de uma narrativa judaica, percebemos que se destacam com mais frequência, em nosso percurso, fatos da vida judaica, suas ocupações do espaço através da vida cotidiana e seus rituais. No entanto, ao longo de nosso caminhar pelo *shtetl*, vemos também como rituais não judaicos alteram a relação do indivíduo judeu com aquele espaço. “Lembrou-se que nos feriados dos gentios, quando ícones e quadros sagrados eram carregados em procissão perto da casa, não lhe permitiam olhar pela janela. Sua avó lhe disse que era idolatria.” (SINGER, 2004, p.417). Esta passagem nos remete a um momento festivo, onde pessoas caminham reverenciando imagens sagradas<sup>85</sup>, promovendo uma movimentação e uma sonoridade diversa à cidade de maioria judaica. A ambiência festiva, ao mesmo tempo em que desperta a curiosidade da criança judia, restringe o seu uso do espaço. Assim, festividades judaicas e não judaicas convivem nesse lugar, ocupando o espaço e criando diferentes ambiências que acabam por modificar e compor as relações dos judeus com o lugar.

Retomamos agora o olhar em perspectiva da cidadezinha de Frampol a partir da janela de Natã, onde estávamos anteriormente. Lembrando que a ambiência relatada aqui se passa no mês *Elul*.

Depois parado à janela, ficou olhando o povo de Frampol a caminho da sinagoga. As mulheres andavam depressa, com vigor, como se tivessem pressa de ir rezar por alguém no leito de morte; levantavam as saias e quando duas se encontravam caíam uma nos braços da outra e oscilavam para frente e para trás como se estivessem em alguma luta misteriosa. Esposas de cidadãos importantes batiam à porta dos pobres e imploravam perdão. Mães que estavam com filhos doentes corriam com os braços

---

<sup>85</sup> No judaísmo, não é permitido a idolatria de imagens, impondo assim aos judeus um afastamento dessas festividades onde se reverenciava imagens.

estendidos, como se perseguissem alguém, chorando como loucas. Velhos tiravam os sapatos antes de sair de casa, vestiam mantos brancos, estolas de oração e solidéus brancos. No pátio da sinagoga, os pobres sentavam nos bancos com caixas de esmolas. Um fulgor avermelhado espalhou-se sobre os telhados, refletindo nos vidros das janelas e iluminando os rostos pálidos. No poente, o sol ficou enorme, as nuvens em torno se incendiaram, o céu se inundou de chamas até a metade. Natã lembrou do Rio de Fogo em que todas as almas tem de se purificar. O sol logo baixou atrás do horizonte. Moças vestidas de branco saíram e fecharam cuidadosamente as persianas. Pequenas chamas brincavam nas janelas altas da sinagoga e dentro todo o edifício parecia uma grande labareda. (SINGER, 2004, p.98).

Participamos nesta passagem de um clima tenso e angustiado que acompanha a dinâmica da cidade e reflete as sensações de muitos judeus no mês de *Elul*. A ambiência desse lugar é composta por uma movimentação brusca e acelerada e uma luminosidade avermelhada<sup>86</sup>. Neste momento, as diferenças sociais tornam-se irrelevantes ao convívio entre os indivíduos, ricos e pobres tornam-se iguais perante a tensão do lugar, a ambiência ou, em última instância, perante o divino. No “Dia do Perdão” as vestes dos judeus mudam, roupas brancas e pés descalços tomam o lugar das roupas de trabalho do dia a dia, acredita-se assim estar promovendo uma desconexão do plano material em busca de uma conexão com o plano espiritual; com uma população vestida de branco e de pés descalços a imagem do lugar se transforma.

Seguindo nesse lugar tomado por tensão e agitação, na passagem abaixo vemos como nesse período as relações entre as pessoas, o espaço e até os animais se transformam trazendo mais movimento, barulho e excitação.

Uma semana antes do Ano-Novo, houve um aumento nos abates. O dia inteiro Yoineh Meir passava ao lado de uma fossa abatendo galinhas, galos, gansos, patos. Mulheres empurravam, discutiam, tentavam chegar primeiro ao abatedor. Outras faziam piadas, riam, brincavam. Voavam penas, o pátio estava cheio de grasnidos, de tagarelice, do canto dos galos. De vez em quando, uma ave gritava como um ser humano. (SINGER, 2004, p.256).

Já envolvidos por um estresse, uma inquietação que os lugares vinham nos transmitindo ao longo do percurso, a narrativa nos leva a um lugar diferente. A ambiência vivenciada até aqui não compõe por completo o espaço da comunidade no mês de *Elul*. Alguns indivíduos sentem esse momento de forma diversa. É como se o espaço e o tempo compartilhassem uma ambiência composta por sentimentos e sensações contraditórios, refletindo assim uma contradição intrínseca do ser judeu.

---

<sup>86</sup> Soma-se a esta ambiência narrada o fato de que quem narra a história aqui é um mau-espírito. Ele escolhe justo este momento de ansiedade comunitária para assumir um lugar entre os vivos.

Elul é um mês de arrependimento. Em anos passados, Elul trazia consigo uma sensação de exaltada serenidade. Yoineh Meir adorava brisas frescas que vinham da floresta e dos campos colhidos. Ficava olhando longo tempo o céu azul-pálido com as nuvens esgarçadas que lembravam o tecido em que eram embrulhados os limões para a Festa dos Tabernáculos. No ar voejavam fibras. Nas árvores, as folhas ficavam amarelo-açafrão. No trinar dos passarinhos ouvia a melancolia dos Dias Solenes, quando o homem faz uma avaliação de sua alma. (SINGER, 2004, p.254).

Somos envolvidos, nesse lugar, por uma sensação de serenidade, calma. Os acontecimentos do ano já não podem mais ser alterados, assim resta ao indivíduo o arrependimento, a reflexão. Estes sentimentos transformam o olhar para o espaço. O narrador aqui nos apresenta um lugar de sensações que parecem não apenas agradá-lo, mas, principalmente, fazer o tempo desacelerar: brisas frescas, cheiro da floresta e do campo, céu calmo de um azul-pálido. O trinar dos passarinhos, agora, soava como uma canção melancólica. A dinâmica da imagem construída nessa passagem é de calma e de pausa. Como se, nesse momento, o tempo estivesse em suspensão até que ao final do “Dia do Perdão” o destino do indivíduo fosse definido. Na passagem, espaço e tempo se envolvem através das cores, visões e cheiros. Tais características do espaço ficam ainda mais evidentes quando comparadas à narrativa sobre o dia do abate das galinhas, apresentada antes desta.

Nos contos de Singer, chamam a atenção narrativas que se desenrolam a partir de um olhar e uma vivência através das janelas no *shtetl*. Pelas janelas, ou ainda pelos “buracos das fechaduras” é possível ver, saber, participar da vida pública mesmo estando na privação dos lares:

Em Bechev, as pessoas não estavam acostumadas a deixar os mistérios continuarem mistérios por muito tempo. Como manter segredos em uma cidadezinha em que todo mundo sabe o que acontece dentro da casa dos outros? Porém, mesmo havendo tanta gente que tinha o costume de olhar por buracos de fechadura e de encostar o ouvido numa veneziana, o que aconteceu continuou enigma. (SINGER, 2004, p.203).

Assim, os limites entre público e privado se tornam relativos. As janelas, fechaduras ou venezianas podem servir tanto de fronteira como de passagem, desta forma o público e o privado são apenas circunstanciais. A vida no *shtetl* é uma vida comunitária, onde todos, ou quase todos, se conhecem e têm suas vidas monitoradas frequentemente. Propomos, portanto, seguir o percurso no *shtetl* pelos olhares das janelas e, a partir de uma ambiência em perspectiva, nos aproximamos de detalhes das relações no espaço.

Mais uma vez estamos a olhar da janela com Natã. Agora a ambiência narrada nos revela um lugar onde o frio e a morte se fazem cúmplices. Um cortejo segue junto ao caixão em direção ao cemitério resistindo à neve e ao frio:

Natã não conseguiu chorar. Era como se o frio tivesse congelado suas lágrimas. Tremendo, ficou olhando os homens levarem o caixão, o sacristão sacudindo a caixa de esmolos e os acompanhantes de luto lutando com a neve profunda. O céu, pálido como um lençol, estava baixo, juntando-se à terra coberta de branco. Como se estivessem boiando numa torrente, as árvores do campo pareciam flutuar na brancura. O caixão subia e descia, o grupo de pessoas seguindo atrás ficava mais ralo e às vezes desaparecia por completo, parecendo afundar no chão e emergir de novo. Natã achou por um momento que o cortejo tinha parado e que não avançava mais, e que as pessoas, assim como o corpo, estavam voltando para trás. O cortejo foi ficando cada vez menor, até se transformar num ponto preto. Como o ponto parou de se mexer, Natã entendeu que os carregadores tinham chegado ao cemitério e que estava assistindo ao enterro de sua fiel esposa. Lavou as mãos com o resto do conhaque, pois a água do balde havia se transformado em gelo, e começou a murmurar a oração para os mortos. (SINGER, 2004, p.101).

A ambiência que se apresenta neste trecho é um misto de tristeza e resistência. Em um lugar onde o branco dissolve as diferenças entre céu e terra, homens acompanham o caixão para o enterro digno, desaparecendo e ressurgindo na paisagem trazendo assim a sensação de um tempo que vai e volta. O cemitério se encontra a tal distância na cidade que ainda é possível avistá-lo da janela, o cortejo que antes parecia ser grande agora se reduz a um pequeno ponto preto. O barulho das moedas na caixa de esmolos acompanha o cortejo por todo o caminho. Fala-se aqui de uma caixa de esmolos, que, a princípio, tem uma conotação negativa. No entanto, a esmola, ou *tzedaká* em hebraico, simboliza um ato de justiça. Nos enterros judaicos, tem-se por costume dar *tzedaká*, ou fazer uma caridade em honra ao falecido, acredita-se assim ajudar na elevação de sua alma. Desta forma, é como se a intensidade do barulho das moedas trouxesse dignidade ao falecido auxiliando na sua passagem.

A ambiência que envolve o ritual funerário pode ser acompanhada em outras passagens. No trecho que se segue, apesar da ironia do narrador, nota-se a relevância e o respeito dado ao ritual. “Nossos judeus de Varsóvia adoram funerais. Mas funeral como o de Theresa Stein eu nunca tinha visto antes. Centenas de coches seguiram o carro fúnebre. Mulheres e meninas choravam como se fosse Yom Kippur.” (SINGER, 2004, p.461). Nesse espaço que vivenciamos aqui, a tristeza nos envolve, porém é possível sentir-nos também amparados, a movimentação de uma multidão que chora “como se fosse Yom Kippur”,

carregando consigo uma ideia de meditação e reflexão a respeito da vida, transmite também o acolhimento, o reconhecimento da comunidade dando a esse espaço um senso forte de comunidade, criando assim um lugar de conforto.

Em outros casos, o enterro pode ser a última chance de segregação dos pecadores. Para o judaísmo, nenhum ser humano é dono de seu próprio corpo, assim, aquele que fere o corpo ou a alma, está cometendo uma ofensa ao criador. Esse fica privado de alguns ritos de sepultamento, devendo ser enterrado fora dos limites do cemitério comunal, sendo considerado, portanto, um “excluído”. Abaixo acompanhamos na narrativa uma ambiência que contorna o enterro de um “excluído”, esta envolvida por penumbra, tristeza e mistério.

Ela foi enterrada à noite, atrás da cerca, à luz de uma lanterna. Mulheres soluçavam, engasgando. O barulho despertou corvos aninhados nas árvores do cemitério e eles começaram a crocitar. Alguns anciãos pediram perdão à Lise. Foram colocados cacos sobre seus olhos, de acordo com o costume, e uma barra entre seus dedos, de forma que, quando chegasse o Messias, ela pudesse cavar um túnel de Kreshev à Terra Santa. Como se tratava de uma mulher jovem, Kalman, o médico, foi chamado para descobrir se estava grávida, pois seria má sorte enterrar uma criança não nascida. O coveiro disse o que se diz nos funerais: ‘A Rocha, Sua obra é perfeita, pois todos os Seus modos são juízo: um Deus de perseverança e sem iniquidade, justo e certo é Ele.’ Punhados de grama foram arrancados e jogados por cima dos ombros. Os presentes jogaram cada um uma pazada de terra no túmulo. Embora Shloimele não fosse mais marido de Lise, seguiu atrás do carro com o caixão e pronunciou o Kadish sobre o túmulo dela. Depois do funeral, atirou-se sobre o monte de terra, recusou-se a levantar e teve de ser levado embora à força. E ainda que, segundo a lei, estivesse dispensado de observar os sete dias de luto, retirou-se para a casa do sogro e observou os ritos prescritos. (SINGER, 2004, p.157-158).

O enterro descrito na narrativa acima é feito em uma ambiência escura, de forma quase que escondida, à noite, sob a luz de uma lanterna. O enterro fora dos limites oficiais do cemitério confirma a segregação de um indivíduo que, em vida, foi pecador, ou que pecou ao tirar sua própria vida. Nem por isso, nesta passagem, deixa-se de cumprir os rituais judaicos tradicionais. Os indivíduos mais próximos do morto acreditam que, se nesta vida não foi possível alcançar a Terra Santa, a redenção, em breve com a chegada do Messias<sup>87</sup> isso se tornará possível.

---

<sup>87</sup> Diferente do Cristianismo, os judeus ainda aguardam a chegada de um Messias, este que reunirá de volta todos os judeus na Terra de Israel e liderará a construção do Terceiro Templo, fundando assim uma era de paz e prosperidade perpétuas para humanidade. Em outra passagem vista mais a frente, podemos ver como esta expectativa de alcance da Terra Santa e de redenção do povo é um tema recorrente na vida da população do *shtetl*.

Se o ritual funerário tinha importância, devia-se também à intenção de elevação da alma e aceitação dela nos céus. Para os indivíduos no *shtetl*, as almas que não alcançam os céus voltam ao plano terrestre, vagando pelas cidades ou incorporando como *dibbuks*<sup>88</sup> nos indivíduos que cá estão.

Muitos anos se passaram, mas o violinista morto não foi esquecido. Era ouvido tocando de noite na sinagoga fria. Seu violino cantava distante na casa de banhos, na casa dos pobres, no cemitério. Diziam na cidade que ele ia a casamentos. Às vezes, ao final de um casamento, depois da banda de Shidlovtsse ter parado de tocar, as pessoas ouviam algumas notas pairando no ar, e sabiam que era o violinista morto.

No outono, quando as folhas caíam e os ventos sopravam das montanhas da Santa Cruz, muitas vezes se ouvia uma melodia baixa nas chaminés, fina como um cabelo e triste como o mundo. Até as crianças ouviam e perguntavam: ‘Mamãe, quem está tocando?’ E a mãe respondia: ‘Durma filho. É o violinista morto’. (SINGER, 2004, p.286).

A melodia baixa, fina e triste, que reverbera pelas ruas do *shtetl*, reafirma a ilusão de que aqui vaga um violinista morto, que cumpre neste plano uma penitência não tendo sua entrada permitida no plano celestial. Esses sons melancólicos, que transformam uma “alma penada” em uma lenda, transmitem aos indivíduos do *shtetl* a relevância de seguir uma vida “correta”.

De volta às janelas, paramos agora na janela de Abba. Deste ângulo, observamos o cotidiano da cidade.

Da janela, Abba podia olhar toda a cidade lá embaixo e uma considerável distância além, até a estrada para Bilgoray e a floresta de pinheiros. Observava os grupos de matronas que toda manhã se reuniam nas barracas dos açougueiros e os rapazes e vagabundos que iam e vinham pelo pátio da sinagoga; as moças que iam à bomba buscar água para o chá, e as mulheres correndo ao entardecer para o banho ritual. (SINGER, 2004, p.60).

Através desse olhar distanciado, vemos ações ordinárias e cotidianas que caracterizam uma ambiência ruidosa e dinâmica, composta por pessoas que seguem suas vidas. Enquanto as matronas negociam com vendedores, os rapazes seguem para o serviço religioso, ou ao menos se encontram no local comunitário e as mulheres se apressam para não perder o banho ritual. Essa movimentação marca o espaço judaico de uma forma bem específica. Os sons das trocas e negociações enchem o espaço do mercado, onde interagem judeus e gentios. A sinagoga mostra-se como abrigo de estudiosos e vagabundos. A bomba de água aparece como local de encontro de jovens moças solteiras enquanto que o local do banho ritual, para onde

---

<sup>88</sup> *Dibbuk* é uma alma desencarnada e perdida, que incorpora em pessoas vivas, desorganizando as relações, os espaços e a natureza. Adiante veremos como as ambiências podem ser manipuladas por esses espíritos.

correm as mulheres casadas<sup>89</sup>, está posicionado a uma distância que o torna discreto aos olhos do *shtetl*.

Da janela do rabino Neemias, o que vemos é a natureza. As ambiências deste lugar trazem a introspecção e a reflexão.

O rabino Neemias parou diante da janela aberta. Lá fora havia um céu azul-pálido; em torno de um sol amarelo-dourado, pequenas nuvens enroladas como fibras usadas para proteger o ethrog em seu estojo. No galho nu de uma árvore seca, um pássaro pousado. Uma andorinha? Um pardal? Sua mãe também foi um pássaro e sua avó também, geração após geração, por milhares de anos. Se Aristóteles tivesse razão e o universo existisse desde sempre, então a cadeia de gerações não tinha início. Mas como podia ser isso? (SINGER, 2004, p.391).

É interessante notar nesta narrativa que a ambiência relatada é de tranquilidade envolvida de luminosidade e cores, recebendo do narrador comparações com elementos culturais judaicos, o que nos leva a entender que estes elementos culturais fazem parte daquela vida que ali se descreve, ou seja, esses elementos tornam-se importantes inscritos naquele espaço. A alusão às “pequenas nuvens enroladas como fibras usadas para proteger o ethrog em seu estojo”<sup>90</sup> fazem sentido somente em uma ambiência de um lugar judaico. Em outro trecho, o rabino Neemias nos conduz até a janela novamente.

Foi até a janela. O sol nascente rolava pelas nuvens como uma cabeça cortada. Em cima de uma pilha de lixo, o bode da comunidade tentava mascar as folhas de palmeira do ano anterior. ‘Ainda está vivo?’, o rabino perguntou a ele. E lembrou do carneiro cujos chifres ficaram presos no espinheiro e que Abraão sacrificou no lugar de Isaac. Ele está sempre precisando de oferendas queimadas, pensou o rabino acerca de Deus. O sangue de suas criaturas tinha um gosto doce para Ele. (SINGER, 2004, p.392).

Na passagem acima, ambiência é de melancolia e tristeza, justificando as reflexões que se desenvolvem nos pensamentos do rabino. O sol e as nuvens que transmitiam outras sensações na passagem anterior, agora são comparados a “uma cabeça cortada”, em referência a sacrifícios animais<sup>91</sup> que já não são mais presentes em rituais judaicos. O bode da

<sup>89</sup> O banho ritual judaico é uma prática das mulheres casadas.

<sup>90</sup> O Ethrog é uma fruta cítrica usada nos rituais judaicos na festividade de Sucot, é uma das quatro espécies mencionadas na Torah como relevantes na Festa dos Tabernáculos (*Sucot*), o ethrog normalmente é protegido por sua fragilidade dentro de um pequeno estojo envolto em fibras. A Festa dos Tabernáculos tem um duplo significado, representando a festa da colheita e também a lembrança do período que o povo judeu permaneceu no deserto após a saída do Egito.

<sup>91</sup> Até a destruição do Segundo Templo Judaico, os sacrifícios animais faziam parte de rituais judaicos. A função desses sacrifícios era de sacrificar a “natureza animal” que habitava cada indivíduo ou a comunidade

comunidade mascava inocentemente folhas de palmeiras do ano anterior, aqui mais uma vez faz menção ao ritual que se repete anualmente na cultura judaica: o que o bode comia, naquele momento, havia servido de proteção e abrigo no ano anterior, nas festividades de *Sucot*. Assim anda o ciclo temporal nesse lugar com referências lógicas nos rituais culturais que ali se passam ou se passaram em tempos remotos.

Já no nível da rua, percebemos na passagem que se segue, que não somente o que acontece na rua é “vigiado” através das janelas, mas o inverso ocorre da mesma forma, tornando fluidas e permeáveis as noções de público e privado e aumentando a sensação de uma vida comunitária e monitorada.

Pela janela de uma casa-estúdio hassídica do outro lado da rua, o dr. Fischelson conseguia ver meninos com longos cachos laterais sacudindo sobre os volumes sagrados, fazendo caretas e estudando alto com vozes musicais. Açougueiros, porteiros e comerciantes de frutas estavam bebendo cerveja na taverna embaixo. Vapor subia da porta aberta da taverna, como vapor de uma casa de banhos, e havia som alto de música. Fora da taverna, os passantes trombavam com soldados bêbados e trabalhadores a caminho de casa, saídos das fabricas. Alguns homens levavam feixes de lenha nos ombros, lembrando ao dr. Fischelson os maus que eram condenados a acender para sempre os próprios fogos no Inferno. Roucos toca-discos despejavam seus chiados pelas janelas abertas. A liturgia das Grandes Festas se alternando com canções vulgares de vaudeville. (SINGER, 2004, p.108).

Nesta ambiência, interiores e exterior se misturam. No andar de cima, casa de estudos religiosos, no andar de baixo, taverna. Quem está fora, sente as diferentes agitações, desde a movimentação compenetrada dos meninos que estudam à descontração e tumulto que se avista na taverna. O vapor emanado através da porta da taverna, acentua a ideia de lugar cheio, de aquecimento. O som alto da música agita ainda mais a ambiência. Mas o que torna essa ambiência interessante são os contrastes de uma convivência pacífica entre sagrado e profano, acentuado pela mistura de sons de canções vulgares e a liturgia das Grandes Festas.

Os contrastes se espalham pelo *shtetl*, vida religiosa e vida secular acabam por se misturar nos espaços vividos:

A rua onde Reb Mordecai Meir morava fervia de mulheres descrentes, perdidas. Meninos anunciavam jornais iídiches cheios de caçoada e de ateísmo. Os bares tinham enxames de rufiões. Reb Mordecai Meir mantinha a janela de sua biblioteca fechada mesmo no verão. Assim que abria a bandeira da janela, ouvia imediatamente canções frívolas ao gramofone e risos femininos. No pátio, prestigiadores sem chapéu faziam seus truques,

---

aproximando assim Deus dos indivíduos. Após a destruição do Templo, os sacrifícios foram substituídos por preces diárias.

que ele achava que podiam ser magia negra. Reb Mordecai Meir soube que rapazes e moças judeus iam ao teatro ídiche onde se caçoava do judaísmo. Surgiam escritores mundanos, escrevendo em hebraico e em ídiche. Eles incitavam os leitores a pecar. O Mau espírito estava à espreita em cada esquina. Só havia um jeito de vencê-lo: com a torá, orações, hassidismo. (SINGER, 2004, p.474-475).

O espaço aqui é envolvido por risos, vozes e música. A ambiência parece alegre e agitada, a vida cotidiana no *shtetl* aparenta ser boêmia e rica culturalmente, com jornais, teatro, música. No entanto, a personagem, que habita esse lugar, parece não pertencer a essa ambiência. A janela, que em outras ambiências funciona integrando os espaços, aqui está para criar limites, permitindo a separação entre a ambiência tranquila e espiritualizada do interior e a ambiência agitada e maculada do exterior.

Na passagem acima, o narrador ainda conclui: “O mau espírito estava à espreita em cada esquina. Só havia um jeito de vencê-lo: com a torá, orações, hassidismo.” (SINGER, 2004, p.474). O temor a Deus e seus castigos (e aos demônios) trazem certa tensão em determinadas ambiências vividas no *shtetl*. Para os indivíduos no *shtetl*, Deus tem o poder de fazer prosperar ou degradar os espaços, a natureza, a produção. Também os espíritos maléficos têm o poder de desorganizar os espaços vividos. Dessa forma, ao longo de nosso percurso por lugares do *shtetl*, vemos como estas crenças e fidelidades transformam os espaços, assim como os modos de habitá-los.

Muitos membros da comunidade estavam com medo de que a cidade inteira sofresse a vingança do Céu e que livre-nos Deus, houvesse seca, um ataque dos tártaros ou uma enchente. O rabino anunciou que ia decretar um jejum geral imediatamente. (SINGER, 2004, p.154).

Nesta passagem vemos que, se um membro da comunidade comete uma falha ou um pecado muito grande, acredita-se na possibilidade de uma reversão do *status quo* do lugar habitado através dos desígnios de Deus. E, se essa reversão em si produz uma alteração da ambiência, onde um lugar próspero que se sustenta por sua produção e que vive em paz pode se transformar em um lugar pobre por conta de uma seca devastadora ou uma enchente inesperada, ou ainda ser palco de invasões estrangeiras, a possibilidade desses acontecimentos transformam também as relações dos indivíduos entre eles e com os espaços habitados. Assim, a instituição de um jejum geral acaba também por constituir uma alteração na ambiência local, junto com uma tensão comunitária, que acaba por criar um lugar de vigilância do outro e autocontrole pessoal.

Essa noção de que existe um Deus, que organiza e rege todos os espaços e lugares vivenciados, aparece de forma recorrente em nosso percurso.

Então, num verão, houve uma seca. Nem os camponeses mais velhos lembravam de uma calamidade como aquela. Não caía chuva nenhuma. O grão secou e parou de crescer. Não havia praticamente nada que valesse a pena colher. Só quando foram cortados e colhidos alguns feixes de trigo foi que veio a chuva, e com ela o granizo que destruiu o pouco grão que a seca havia poupado. Na trilha da tormenta, vieram gafanhotos do tamanho de pássaros; diziam que vozes humanas saíam de suas bocas. Eles voavam nos olhos dos camponeses que tentavam espantá-los. Nesse ano, não houve feira, porque estava tudo perdido. Nem os camponeses nem os judeus de Frampol tinham comida. Embora houvesse grão nas cidades grandes, ninguém podia comprar. (SINGER, 2004, p.32).

Nesse lugar, vivenciamos uma ambiência caótica, o narrador parece nos lembrar das pragas do Egito<sup>92</sup>. Sua memória de sofrimento que se conecta a uma vivência cultural em comum com todos que ali vivem, nos levam a olhar para aquele lugar como um judeu que experienciou uma mesma ambiência de devastação em outros lugares<sup>93</sup>. A ambiência aqui não só transforma esse lugar com a seca seguida de granizo e barulhos insuportáveis, como também altera as relações humanas, esvaziando a praça do mercado e também as relações com outras cidades.

Mas, no *shtetl*, acredita-se que a vida e os espaços, conseqüentemente as ambiências, podem ser transformados também pelos demônios (*dibbuks*), como falamos acima. Um *dibbuk* é uma alma desencarnada e perdida que incorpora no corpo de uma pessoa e lá se instala. Eles vivem entre os indivíduos no *shtetl*, convivem entre eles. Muitas vezes não são percebidos nos lugares, confundem-se com um indivíduo comum, no entanto acredita-se que esses espíritos têm poderes acima dos que aqui vivem. Vivenciamos, nos próximos parágrafos, como essas relações se desenrolam alterando as ambiências locais.

Seguimos então a narrativa que se inicia no trecho citado acima, num lugar devastado, encoberto pela pobreza. A ambiência desse lugar sofre transformações com a chegada de um estrangeiro.

<sup>92</sup> As dez pragas do Egito, conforme citadas no livro Êxodo, e lembradas anualmente no ritual de Pessach, foram ordenadas por Deus para afligir o Faraó e o povo do Egito, promovendo assim a libertação do povo judeu. São elas: sangue, rã, piolho, animais selvagens, peste sarna, granizo, gafanhotos, escuridão, morte aos primogênitos.

<sup>93</sup> Embora as pragas, no livro Êxodo, não tenham sido direcionadas aos judeus, e sim para promover sua libertação, permanece para o povo que viveu essa ambiência, a memória de que existe um poder acima dos homens que organiza os espaços.

As noites eram cálidas, o céu claro, embora a Festa dos Tabernáculos já tivesse passado. As estrelas pareciam excepcionalmente grandes. Até os pássaros ficavam acordados e trinavam e gorjeavam como se fosse o meio do verão. O estranho da Cracóvia tinha alugado o melhor quarto da hospedaria, e seu jantar consistia de pato grelhado, marzipã e pão trançado. Uma noite, depois do jantar, o médico da Cracóvia entrou no grande salão público onde alguns cidadãos mais inquisitivos haviam se reunido... (SINGER, 2004, p.33).

Apesar da devastação que vimos no trecho narrado anteriormente, a vida no *shtetl* segue dentro de uma possível normalidade, as referências de tempo, espaço e cultura seguem as mesmas. A ambiência vivenciada nesse lugar é narrada a partir de referências rituais específicas, a “Festa dos Tabernáculos”, se estabelece como uma forma de orientação temporal, que marca determinada época do ano, associando-se a ela sensações sonoras, de luminosidade e temperatura que enchem o espaço. Aqui, ainda se somam sensações de cheiro e sabor, que trazem referências da alimentação, não dos habitantes locais, mas da rica alimentação de um visitante extravagante em contraposição ao cotidiano do *shtetl*.

Sob diversas condições, o estrangeiro promove uma festa na cidade. A ambiência do lugar se transforma rapidamente, o que era pobre e triste, agora parece rico e alegre.

Os dias estavam milagrosamente quentes e as noites mais luminosas que as noites de Pentecostes. Foi a estrela da manhã que acordou toda a cidade no dia do baile. Mesas e bancos se alinhavam de um lado da praça do mercado. As cozinheiras já grelhavam vitelas, carneiros, cabritos, gansos, patos e galinhas, e haviam assado bolo-esponja e bolo de passas, pães trançados e broas, biscoitos de cebola e pão de gengibre. Havia hidromel e cerveja, e um barril de vinho húngaro que foi trazido pelo vinhateiro. Quando as crianças chegaram, trouxeram os arcos e flechas com que costumavam brincar na festa de Omer, junto com os chocalhos de Purim e as bandeiras da Torá [...]. No fim da tarde, todas as moças estavam reunidas na praça do mercado, cercadas pelo povo da aldeia. Soaram tambores. Palhaços se apresentaram. As meninas dançaram; primeiro uma quadrilha, depois uma dança da tesoura. Depois foi a vez dos cossacos e por fim a dança da raiva. (SINGER, 2004, p.38-39)

Na passagem acima, o narrador já nos deixa entender que algo diferente se passa nesse lugar de vivência comunitária. As noites estão luminosas e estreladas por algum milagre, elas não condizem com a realidade vivida até então. A festa que está sendo montada traz para população do *shtetl* a oportunidade de vivenciar momentos de fartura e alegria, em contradição com a seca, fome e pobreza que era vivenciada antes da chegada do visitante estrangeiro. O cheiro de vitelas, carneiros, cabritos, e outras carnes, pães e doces assando enchem a praça do mercado, que já não era vista ocupada há tempos devido à falta de produtos e dinheiro. Junto com os cheiros, crianças brincam, instrumentos são tocados,

palhaços representam e as meninas dançam. É como se agora estivéssemos vivenciando um outro lugar, não aquele *shtetl* que vivia na tristeza e na pobreza. Mas essa ambiência não se demora.

O sol poente, incrivelmente grande, vigiava, severo, como um olho celeste acima da praça do mercado de Frampol. Nunca antes Frampol havia visto um por do sol assim. Como rios de enxofre em chamas, nuvens chamejantes deslizavam pelo céu, assumindo a forma de elefantes, leões, cobras e monstros. Parecia que estavam travando uma batalha no céu, uns devorando os outros, cuspidando fogo, respirando fogo. Era quase como se estivessem vendo o Rio de Fogo, onde demônios torturavam os malfeitores entre brasas acesas e montanhas de cinzas. A lua se encheu, ficou vasta, cor de sangue, manchada, marcada, e dava pouca luz. A noite ficou muito escura, dissolvendo até as estrelas. Os rapazes pegaram tochas, e um barril de piche aceso foi preparado. Sombras dançavam aqui e ali como se fizessem seu próprio baile. Em torno da praça do mercado, as casas pareciam vibrar; telhados tremiam, chaminés estremeçiam. Nunca antes se vira em Frampol tal alegria e embriaguez. (SINGER, 2004, p.39).

O lugar agora é tomado por uma ambiência pesada. A ideia da vigilância de Deus permanece presente na descrição de um sol que vigia severo a praça do mercado, enquanto no plano terrestre a desordem é estabelecida. A ambiência que se constrói através de uma narrativa que referencia o inferno controla agora o espaço do *shtetl*. Cores, luzes, sombras, calor e até cheiros invadem o lugar que experienciamos aqui. O narrador, ao fim de sua história, nos faz então ver que os acontecimentos anteriores não eram naturais.

Agora, finalmente, as pessoas iludidas se deram conta de que não havia origem natural nesses acontecimentos. Embora a chuva continuasse caindo e até aumentasse de intensidade, o fogo não se extinguiu. Uma estranha luz brilhou na praça do mercado. Os poucos indivíduos prudentes que tentaram se livrar da turba ensandecida foram pisados e esmagados na terra. E então o cavalheiro da Cracóvia revelou sua verdadeira identidade. [...] (SINGER, 2004, p.42).

Os *dibbuks*, demônios, figuravam também as conversas no *shtetl*, envolvendo assim os espaços com mistério e medo.

Numa noite sem lua de verão, quando a cidade estava mais escura que o Egito, Teibele sentou ao lado das amigas no banco e contou-lhes uma história que tinha lido num livro comprado de um mascate. Era sobre uma jovem judia e um demônio que a arrebatara e vivia com ela como marido e mulher. Taibele contava a história nos mínimos detalhes. As mulheres se juntavam mais, uniam as mãos, cuspiam para manter afastado o mal, e riam aquele tipo de risada que vem do medo. (SINGER, 2004, p.162).

Nos parágrafos acima, falamos sobre as reviravoltas e transformações nas ambiências que os demônios promoviam no espaço do *shtetl*, ambiências estas que reverberavam através

de conversas, histórias. Neste trecho, por exemplo, os demônios têm seu lugar, mas as relações interpessoais entre as mulheres é o que chama mais atenção nessa ambiência. Em um lugar de troca, de conversa, de descontração essas mulheres vivenciam um espaço de compartilhamento, de união se deixando envolver pela sensação de privacidade e suspense, favorecidas pela escuridão da noite. Ainda um detalhe interessante, destacado por quem narra esta ambiência, é a referência ao Egito. Essas mulheres vivem na Europa Oriental, muito provavelmente nenhuma delas esteve no Egito, mas a escuridão do Egito neste caso faz referência a uma memória compartilhada pelos judeus, que “viveram” quarenta anos nos desertos do Egito.

Enquanto as ambiências de compartilhamento e troca entre as mulheres eram vivenciadas nas ruas, mercados e outros lugares da vida doméstica, os homens viviam ambiências de compartilhamento, estudo e troca nas casas de estudo, ou nas sinagogas. Nelas, estudavam-se livros sagrados, contavam-se histórias, ou somente abrigavam-se do frio. Abaixo, seguem-se três passagens que retratam as ambiências das casas de estudo/sinagogas.

Os velhos ficaram sentados na casa de estudos. Um recitava a prece de Despedida, outro lia *O começo da sabedoria*, um terceiro limpava o cachimbo com um arame, um quarto remendava o livro sagrado. Umas poucas velas tremulavam. O rabino deu uma última olhada na casa de estudos. ‘Uma ruína’ murmurou.’ (SINGER, 2004, p.395).

Lá fora caía uma neve pesada. Havia começado ao amanhecer e continuara o dia inteiro, até o começo da noite. Depois, veio a geada. Na casa de estudos de Radzymin estava quente. Dois mendigos com cordas na cintura assavam batatas sentados ao lado do forno. Jeremias, um velho, estava recitando salmos. Tinha ficado cego, mas conseguira aprender de cor o Livro dos Salmos. A uma longa mesa, diante da Arca do Rolo Sagrado, estava Zalman, o vidraceiro, Levi Ytzhok, que sofria de Tracoma e usava óculos escuros até a noite, e Meir, o eunuco, um cabalista, famoso por passar meio mês maluco, depois da lua cheia. A conversa girava em torno da piedade [...]. (SINGER, 2004, p.693).

Estava tudo sossegado na casa de estudos de Radzymin e dava para ouvir o pavio da lâmpada chupando querosene. O velho Jeremias recitou por acaso um capítulo dos Salmos que falava da misericórdia de Deus ao matar Sion, rei dos amorreus, e Ogue, rei de Basã, para dar suas terras como patrimônio de Israel. Os dois mendigos tinham aberto a porta do forno e com os dedos nus puxavam as batatas tostadas. Reb Levi Ytzhok removeu os óculos escuros dos olhos vermelhos e limpou-os com a barra do casaco. Meir, o eunuco, passou a mão pelo rosto sem pelos. Deu uma olhada pela janela, para o céu. A lua ainda não estava cheia, mas dava para discernir o crescente que faltava. Um momento depois, Levi Ytzhok colocou de novo os óculos escuros e disse [...]. (SINGER, 2004, p.698).

O espaço da casa de estudos muitas vezes tinha uma ambiência tranquila. Silêncio, leituras coletivas e reflexão faziam parte desse lugar. O lugar que servia de local de estudo, introspecção e troca era aquecido o suficiente no inverno tornando-se acolhedor também aos que não tinham casa ou abrigo. Compartilhavam então esse espaço indivíduos de classes sociais e status bem diferenciados. No entanto, as diferenças não só de status, como também de opiniões, algumas vezes, podem transformar essa ambiência passiva e de tranquilidade em ambiências de disputas, questionamentos e agitação.

Agora, ouçam isto. Todo mundo sabe que no dia do Louvor à Lei os cidadãos honrados, os ilustrados, os influentes, eram chamados primeiro para levar os rolos, antes dos trabalhadores, das pessoas simples, dos que ganhavam pouco. É assim no mundo inteiro. Mas em nossa cidade, o chefe da sinagoga era de fora. Conhecia muito pouca gente e alguém teve de lhe dar uma lista com a ordem das pessoas a ser chamadas. Havia outro Jonatas na cidade, um estudioso, homem rico, e o chefe da sinagoga confundiu os dois e chamou o Jonatas alfaiate primeiro. Na casa de estudos houve murmúrios e risos. Quando Jonatas alfaiate soube que havia sido chamado primeiro, junto com o rabino e os anciãos, não conseguiu acreditar em seus ouvidos. Percebeu que era um erro, mas quando um homem é chamado para levar o rolo não ousa recusar. Entre os trabalhadores e aprendizes que rezavam junto à parede oeste, houve risos. Começaram a empurrar Jonatas e dar-lhe beliscões de brincadeira. Isso aconteceu antes de o governo assumir a venda de vodca, e vodca era mais barata que borscht. Em qualquer casa meio decente se encontrava um barril de vodca, com canudos para beber, e pendurado em cima um presunto de carneiro para mastigar depois.

No dia de Louvor à Lei, as pessoas se permitiam tomar um golinho antes das orações, e quase todo mundo ficava ligeiramente embriagado. Jonatas, o alfaiate, chegou à mesa de leitura e lhe deram o rolo. Todo mundo olhando, mas só uma pessoa falou. Reb Zekele, um agiota. Ele exclamou: ‘Quem chamou um ignorante para carregar o rolo primeiro?’ e devolveu seu rolo para o bedel. Sua dignidade não permitia que carregasse o rolo junto com Jonatas, o alfaiate.

Houve uma comoção na casa de estudos. Devolver o rolo era sacrilégio. O chefe da sinagoga ficou confuso. Envergonhar uma pessoa na presença de toda comunidade era um pecado terrível. Ninguém cantou nem dançou com os rolos dessa vez. As mesmas pessoas simples que tinham rido junto com Jonatas pela honra recebida, agora amaldiçoavam Reb Zekele e rilhavam os dentes. Quando a cerimônia terminou, Jonatas, o alfaiate, chegou perto de Reb Zekele e disse em voz alta, para todo mundo ouvir: ‘É verdade que sou ignorante, mas juro que dentro de um ano serei um estudioso mais sábio que você.’ (SINGER, 2004, p.566-567).

Na narrativa acima, vivenciamos um momento específico na casa de estudos<sup>94</sup>. A leitura coletiva da *Torah*, que acontece em dias alternados na semana, promove de certa forma uma disputa de posições. Como diz a narrativa, os primeiros a serem chamados eram os ilustrados e influentes. Nesta passagem, acompanhamos uma reversão na ordem da leitura do

---

<sup>94</sup> Casa de estudos, aqui, é o mesmo que sinagoga.

rolo sagrado, que acontece por um engano. Isso acaba por desestabilizar a ambiência tranquila e pacífica da casa de estudos, primeiro enchendo o lugar de risos e sussurros e depois esvaziando o lugar com um silêncio incomum. O lugar, que em outros momentos emanava alegrias e paz, com cantos e preces, agora espalhava entre as pessoas um clima tenso, desafiador.

O status social e intelectual na comunidade ordenava não somente os rituais cotidianos e eventuais, mas também os espaços físicos ali vividos. Na passagem acima, vemos que os trabalhadores e aprendizes ocupavam a parede oeste da casa de estudos. Enquanto que na passagem que se segue vemos que os membros mais respeitáveis da comunidade ocupavam a parede leste.

Enquanto sua mulher era viva, Lipa havia sido um respeitado comerciante de Frampol, onde ocupava um banco na parede Leste da Sinagoga. (SINGER, 2004, p.37).

Segundo a tradição judaica, todo judeu deve fazer suas orações voltado para Jerusalém, dessa forma, a arquitetura das sinagogas é regida pela sua orientação em relação a esse Lugar. Uma vez que a Europa está a oeste de Israel, a parede leste é o local para onde os judeus devem se direcionar durante as preces. Acredita-se, assim, que a parede leste da sinagoga, em contraposição à parede oeste, tem mais importância que as demais, isso devido sua proximidade com a Terra Santa. Isso se reflete não só no uso do espaço, como também na constituição física<sup>95</sup> dos edifícios.

Como vimos acima, as diferenças sociais e os desentendimentos comunitários eram presentes na vida do *shtetl*, como acontece em toda vida comunitária. No entanto, ao longo de nosso percurso pelo *shtetl*, vivenciamos também momentos de cumplicidade e compaixão que favoreciam a vida comunitária e a continuidade desse povo que lá vivia.

O rabino tinha uma cabana perto de sua casa que era usada durante os feriados de Sukot. Tinha um teto que podia ser aberto e fechado por uma série de roldanas. O filho do rabino instalou um fogão de lata para Henne não congelar. A mulher do rabino deu uma cama com lençol de palha e lençóis. Que mais podiam fazer? Os judeus não deixam pessoas morrer. A esperança era que os demônios respeitassem a cabine de Sukot e que ela não

---

<sup>95</sup> O posicionamento da arca onde são guardados os rolos da *Torah*, assim como da *Bimah*, púlpito onde se posiciona o indivíduo que guia as orações, também se estabelece a partir destas orientações. Podendo sofrer pequenas variações de acordo com a época da construção, com a tradição seguida e a localidade em que está instalada essa sinagoga. Ainda em relação ao posicionamento dos indivíduos dentro da sinagoga, na tradição ortodoxa, as mulheres ocupam lugares separados dos homens. As fachadas externas muitas vezes também refletem essa orientação.

pegasse fogo. Verdade que não tinha mezuzá, mas no lugar dele o rabino pendurou um talismã na parede. Algumas pessoas se ofereceram para levar comida para Henne, mas a mulher do rabino falou: ‘o pouco que ela come eu posso fornecer.’ (SINGER, 2004, p.292).

Nesse lugar, a compaixão e a intenção de ajudar o próximo fortalece o senso comunitário, criando assim laços fortes entre as pessoas que ali convivem. Pessoas necessitadas e com má sorte recebem de certa forma um acolhimento dentro da comunidade. Essa ambiência comunitária é envolta em companheirismo e construída pelas relações interpessoais presentes no espaço. Vemos, também, a importância de símbolos e talismãs na proteção dos lugares de vida, assim na ausência de uma *mezuzá*<sup>96</sup>, o rabino adorna a parede com um talismã, que oferece proteção à mulher ali abrigada. Na passagem que se segue, da mesma forma, vemos esse senso comunitário que une ainda judeus de cidades distintas.

A compaixão dos judeus, porém, é bem conhecida, e quando a cidade vizinha de Yanev ficou sabendo o que havia acontecido, roupas, lençóis de cama, pão, queijo e pratos foram coletados e mandados para Frampol. Os comerciantes de madeira trouxeram troncos para construir. Homens ricos ofereceram crédito. No dia seguinte, começou a reconstrução da cidade. Embora o trabalho fosse proibido para os que estavam de luto, o rabino Ozer emitiu um veredito de que se tratava de um caso excepcional: a vida das pessoas estava em perigo. Milagrosamente, o tempo permaneceu brando, não caiu neve. Nunca antes se viu tanto empenho em Frampol. Os moradores construam e rezavam, misturando cal com areia e recitando salmos. As mulheres trabalhavam junto com os homens, enquanto as moças, esquecendo suas exigências, também ajudavam. (SINGER, 2004, p.45).

Neste trecho, vemos que o pertencimento a uma comunidade tem vantagens. A ajuda mútua entre os judeus se faz valer aqui no intuito de reerguer um lugar que passou por dificuldades e destruição. Em uma ambiência de esforço e trabalho pesado, não é deixado de lado a fé. A mistura de cal e areia era feita ao som dos salmos recitados. Importante notar que mais que a religião, a fé deste povo o faz seguir em frente. As orações recitadas, nesse caso, acabam por unir os indivíduos que estão trabalhando, assim elas têm uma função de agregamento, comunitária, além da função religiosa.

Na narrativa que se segue, vemos que em momentos de festa, os pobres e necessitados muitas vezes também são incluídos na ambiência de fartura e alegria.

No dia do casamento, Reb Bunim ordenou que os pobres de Kreshev fossem alimentados, e quando correu a notícia, uma variedade de miseráveis do

<sup>96</sup> *Mezuzá* é um objeto que é fixado nas portas de toda casa e estabelecimento judaicos, contendo um pergaminho inscrito com versos da *Torah*. Acredita-se estar assim protegido por Deus. Apesar de ser um objeto religioso, este adquiriu um caráter tradicional da cultura. Assim em casas judaicas não religiosas, até mesmo casas de judeus céticos pode ser visto uma *mezuzá* na porta de entrada.

distrito vizinho apareceu na cidade para se empanturrar também. Foram colocadas mesas e bancos na rua e serviram-se aos mendigos pães brancos de shabat, carpas recheadas, carne cozida com vinagre, bolo de gengibre e canecos de cerveja. Músicos tocaram para os vagabundos e o tradicional bufão de casamento os divertiu. A multidão esfarrapada formou círculos no centro da praça do mercado e dançou e pulou com gosto. Todo mundo cantava e gritava e o barulho era ensurdecedor. De noite, os convidados do casamento começaram a se reunir na casa de Reb Bunim. As mulheres usavam casacos bordados com contas, fitas na cabeça, peles, todas as joias que tinham. As moças usavam vestidos de seda e sapatos de bico feitos especialmente para ocasião, mas foi inevitável os costureiros e sapateiros não conseguiram atender todos os pedidos, e houve brigas. (SINGER, 2004, p.133-134).

A ambiência de festa, inundada de cheiros e música, é compartilhada entre ricos e pobres, os farrapos dos miseráveis que dançavam de dia contrastavam com a rica vestimenta dos convidados da noite. Essas festividades movimentavam toda a cidade e redondezas, alfaiates, sapateiros e costureiros tinham muito trabalho e as cozinhas e os fornos ficavam aquecidos e agitados por um bom tempo envolvidos na preparação da festa.

Em nosso percurso, algumas passagens nos deixam entender que o tempo e o espaço no *shtetl* muitas vezes é referenciado por meio de eventos rituais da cultura judaica, festividades como a Festa dos Tabernáculos/*Sucot*, ou o *Iom Kipur* e o *Rosh Hashanah*, entre outras. “Agora já era o mês de Hesvan. Depois de Sukot, geralmente vêm chuvas e neve, mas esse outono estava ameno. O sol brilhava. O céu estava azul, como depois de Pentecostes.” (SINGER, 2004, p.262). A modificação das paisagens, da temperatura, das colheitas, tudo isso é colocado em referência a eventos do ciclo anual da cultura judaica.

No ciclo semanal, um marco bem específico desta temporalidade judaica é o *Shabat*<sup>97</sup>, este modifica por completo as relações humanas e as relações entre os indivíduos e os espaços. Como afirma Heschel (2014) o *shabat* é um palácio construído no tempo, assim as ambiências que envolvem este momento se constroem de acordo com essa santidade.

Às sextas feiras, quando havia sempre uma pressa para sair, os meninos mais velhos deixavam o cheder às dez da manhã e ajudavam o pai na loja. Peshava assava a halá e preparava o almoço deles. Pegava o primeiro pão e levava, quente do forno, soprando o tempo todo e jogando de uma mão para outra, para mostrar a Abba, girando no ar de frente para trás, até ele aprovar com a cabeça. [...] (SINGER, 2004, p.61).

---

<sup>97</sup> Para Heschel, o shabat é um palácio construído no tempo. “O sétimo dia é como um palácio no tempo com um reino para todos. Não é uma data, mas uma atmosfera. Não é um estado de consciência diferente, mas um clima diferente; é como se a aparência de todas as coisas de algum modo se modificasse. A consciência primordial é a de estarmos dentro do shabat mais do que o shabat estar dentro de nós.” (HESCHEL, 2014)

A ambiência da cidade começava a se modificar já na sexta feira. A pressa das crianças e das mulheres que organizavam os preparativos para o *shabat* enchiam a ambiência de agitação. E como vemos na passagem abaixo, os fornos dos padeiros, além das cozinhas, se enchiam de pães e panelas que exalavam cheiros pela cidade.

De noite, eu levava para ela um pão branco e um pão preto também, e pãezinhos de papoula que eu mesmo assava. Roubava por causa dela e passava a mão em tudo o que podia: biscoitos, passas, amêndoas, bolos. Espero ser perdoado por roubar das panelas de sábado que as mulheres deixavam para esquentar no forno do padeiro. Eu tirava pedaços de carne, um naco de pudim, uma perna ou cabeça de galinha, um pedaço de tripa, qualquer coisa que desse para pegar depressa. (SINGER, 2004, p.22).

A agitação também estava presente nos preparativos dos homens. Banho ritual, arrumação da sinagoga. As ferramentas e o trabalho agora eram deixados de lado, no *shabat* não se trabalhava, não havia mercado. Ao final da sexta feira uma ambiência de paz, tranquilidade e reflexão envolvia o *shtetl* que agora vivenciava o silêncio e a calma das pessoas que ali vivem e este momento era sempre reverenciado com o calor humano e refeições extravagantes com uma “comida de rei” com “gosto de paraíso”.

Acima de todas as bênçãos da vida, o casal reverenciava o *shabat*. Toda sexta-feira ao meio dia, Shmul-Leibele punha de lado suas ferramentas e suspendia o trabalho. Estava sempre entre os primeiros no banho ritual e mergulhava na água quatro vezes pelas quatro letras do Santo Nome. Ajudava também o bedel a acender as velas dos lustres e candelabros. Shoshe economizava durante a semana inteira, mas no *shabat* era pródiga. Iam para dentro do forno quente bolos, biscoitos e o pão de *shabat*. No inverno, fazia pudins de pescoço de galinha recheado com massa e gordura derretida. No verão, preparava pudins de arroz ou macarrão, untados de gordura de galinha e polvilhados com açúcar ou canela. O prato principal era batata e trigo sarraceno, ou cevadinha com feijão, no meio da qual nunca deixava de colocar um osso de tutano. Para ter certeza de que o prato seria bem cozido, ela selava o forno com massa solta. Shmul-Leibele valorizava cada bocado, e a toda refeição do *shabat* dizia: ‘Ah, Shoshe, meu amor, isso é comida de rei! Tem gosto de Paraíso!’. Ao que Shoshe respondia: ‘Coma bem. Que seja para a sua saúde.’ (SINGER, 2004, p.229).

É interessante falar também dos ciclos diários da vida judaica. No primeiro trecho que se segue, percebemos que a passagem do dia marca os horários das orações. Já no segundo trecho, vemos o inverso, as orações trazem a noção de tempo ao indivíduo judeu. Assim se desenrola a relação de tempo e espaço para os judeus no *shtetl*, em uma relação simbiótica com os ritos diários, semanais e anuais.

O rabino continuou andando pelas ruas. Estava anoitecendo e ele se lembrou que era hora da Oração Noturna, mas não estava com vontade de elogiar o Todo-Poderoso, de chamá-lo de fonte de conhecimento, de reanimador dos

mortos, de curador dos doentes, de libertador dos prisioneiros, ou implorar a Ele que voltasse com Sua divina presença a Sião para reconstruir Jerusalém. (SINGER, 2004, p.403).

Seus filactérios e a estola de orações se perderam, e com eles Abba perdeu a noção do tempo, não conseguindo mais distinguir entre o shabat e os dias da semana. Aparentemente, era o único passageiro judeu a bordo. (SINGER, 2004, p.73).

A passagem acima nos mostra que, mesmo em uma construção narrativa irônica, forte característica da identidade judaica<sup>98</sup>, a presença de Deus é relevante na construção dos espaços.

O *shtetl* foi um lugar significativo da vida judaica na Europa e, por muito tempo as práticas judaicas e uma vida cultural rica pôde se desenvolver ali, apesar da existência de *Pogroms*<sup>99</sup> que ameaçavam esta estabilidade e “tiravam o sono” dos judeus que lá viviam. Ao longo de nosso percurso nas narrativas sobre o *shtetl*, pudemos vivenciar um pouco este cotidiano e a vida cultural existente no *shtetl*. Propomos então encerrar nosso percurso com as ambiências caóticas promovidas pelos *Pogroms* e posteriormente pelos ataques nazistas que vieram por fim dizimar estas pequenas comunidades espalhadas pela Europa.

Naquela noite de sexta feira, o rabino dormiu pouco. Cochilava e despertava intermitentemente. Cada vez que adormecia, era novamente tomado de horrores. Corria sangue. Corpos atirados nas sarjetas. Mulheres correndo entre chamas, com cabelos chamuscados e seios queimados. Sinos tocavam. Uma debandada de animais com chifres de carneiro, focinho de porco, pele de ouriço e tetas de gata emergia de florestas em chamas. Um grito subia da terra, um lamento de homens, mulheres, serpentes, demônios. Na confusão de seu sonho, o rabino imaginou que Simchat Torá e Purim caíam no mesmo dia. Teria o calendário sido alterado, imaginou o rabino, ou o Maligno assumira o comando? [...] (SINGER, 2004, p.392).

Neste trecho, o sono do rabino é interrompido por sonhos pesados que reproduziam uma ambiência de terror e perseguição muitas vezes vista e vivenciada pelos judeus do *shtetl* com os *Pogroms*. Interessante notar, nesta passagem, que para este judeu da narrativa, o auge do caos era que duas festividades distintas do calendário caíssem no mesmo dia. Vimos, alguns parágrafos acima, que esses eventos do calendário anual judaico organizavam a temporalidade e a ocupação dos espaços vivenciados pelos judeus, ou seja os *Pogroms* e as perseguições tiravam dos judeus suas referências de tempo e espaço, colocando-os em uma situação de estrangeiros nos seus lugares de vida. Essa situação culmina com a invasão nazista e o Holocausto, que tem sua ambiência retratada na nossa última parada no *shtetl*.

<sup>98</sup> O humor judaico é conhecido por ser irônico e sarcástico, fazendo brincadeira com a própria condição judaica.

<sup>99</sup> Pogroms foram violentos ataques de perseguição e massacre perpetrados contra os judeus ao longo da história.

Uma manhã, quando Abba estava vagando entre seus pensamentos, ouviu um barulho tremendo. O velho estremeceu até os ossos: o toque da trombeta do Messias! Derrubou a bota em que estava trabalhando e saiu correndo, em êxtase. Mas não era Elias, o profeta, proclamando o Messias. Aviões nazistas estavam bombardeando Frampol. Espalhou-se o pânico pela cidade. Uma bomba caiu perto da sinagoga, tão forte que Abba sentiu o cérebro sacudir dentro do crânio. Abriu-se o inferno diante dele. Houve um relâmpago de luz, seguido de uma explosão que iluminou toda Frampol. Formou-se uma nuvem negra sobre o pátio da sinagoga. Bandos de pássaros bateram as asas pelo céu. A floresta estava queimando. Olhando montanha abaixo, Abba viu pomares debaixo de grandes colunas de fumaça. As macieiras estavam florescendo e queimando. Vários homens perto dele se atiraram no chão e gritaram para ele fazer o mesmo. Ele não ouviu; estavam mexendo os lábios sem som. Tremendo de medo, com os joelhos batendo, entrou de novo em casa e arrumou um saco com sua estola de oração e os filactérios, uma camisa, suas ferramentas de sapateiro e papel moeda que havia escondido no colchão de palha. Depois pegou uma bengala, beijou a mezuzá e saiu pela porta. Foi um milagre não ter sido morto, porque a casa pegou fogo no momento em que ele saiu. O teto virou para cima como uma tampa, descobrindo o sótão e seus tesouros. As paredes desabaram. Abba virou-se e viu a estante de livros sacros em chamas. As páginas enegrecidas virando no ar, brilhando com letras de fogo como a Torá dada aos judeus no Monte Sinai. (SINGER, 2004, p.71).

Aqui se instaura por fim o caos total. O início da narrativa acima nos mostra que até o último momento da vida no *shtetl* havia esperança de que a redenção estivesse próxima, com a crença da vinda do Messias. No entanto, em seguida, acompanhamos a ambiência de pânico, violência, luzes e fumaça. A destruição desses lugares acabou por mais uma vez dispersar o povo que segue persistindo com fé. Ainda antes de deixar sua casa, a personagem arruma seus objetos rituais judaicos e ferramentas de trabalho em uma sacola e sai pela porta beijando a *mezuzá*, acreditando assim estar protegido.

O fim da vida no *shtetl* acabou por dispersar o judeu, este que buscou em outros lugares uma nova vida. Em nossos próximos percursos pelos espaços nas narrativas, iremos vivenciar esses novos lugares judaicos, que seguem se relacionando com a cultura e promovendo uma continuidade desta comunidade.

### **3.2.2. Vivenciando o Bom Fim**

Neste Mar, o Capitão Birobidjan flutua imóvel, meio afogado. Do cais os homenzinhos contemplam-no em silêncio. A mão de Birobidjan bate em algo duro: a quilha de um barco. Instantaneamente reanimado, ele sobe a bordo do pequeno veleiro. Não há ninguém. O Capitão prepara-se para partir. Um dia haverá de desenhar-se assim: em pé, na proa, a cabeça erguida, o olhar penetrante sondando a escuridão: um dia, quando houver tempo para a arte. (SCLIAR, 2012, p.5).

Estamos no Bom Fim. Os judeus que aqui chegam, em sua maioria de países europeus, parecem se sentir sozinhos, perdidos em um “mar imenso”. Como o Capitão, “flutuam imóveis e meio afogados”. Neste sentido, ao chegar no Bom Fim, sentimos, junto com os judeus que aqui se instalam uma ambiência de incerteza, imensidão e solidão. No entanto, como a narrativa acima apresenta, “em pé, na proa, a cabeça erguida, o olhar penetrante sondando a escuridão” o judeu segue em frente mesmo diante da imensidão e da escuridão, segue na tentativa de desbravar esse novo espaço. E aqui se faz presente, construindo para si um novo lugar.

Consideremos o Bom Fim um país – um pequeno país, não um bairro em Porto Alegre. Limita-se, ao norte, com as colinas dos Moinhos de Ventos; a oeste, com o centro da cidade; a leste, com a Colônia Africana e mais adiante Petrópolis e as Três Figueiras; ao sul, com a Várzea, da qual é separado pela Avenida Oswaldo Aranha. (SCLIAR, 2014, p.21).

Aqui iniciamos o percurso pelo Bom Fim. O narrador nos adverte: “Consideremos o Bom Fim um país”. Assim, entramos nesse novo país, certos de encontrar novas pessoas, novos costumes, novos espaços, tal qual esperamos encontrar em qualquer viagem, qualquer incursão a novos lugares desconhecidos. A dimensão física se faz clara. Nesse espaço, nos deparamos com um sentimento misto de acolhimento *versus* vulnerabilidade. Afinal ao mesmo tempo em que somos abraçados pelas colinas à nossa volta – aqui a ideia de acolhimento é revelada pelos aspectos físicos do lugar – estamos limitados a viver “culturalmente”<sup>100</sup> nesse espaço, as fronteiras reveladas na descrição acima são claras e definidas. Ainda assim, a esperança de encontrar um novo lugar, com melhores condições, afasta do pensamento o “inferno” de perseguições da vida na Europa.

Saímos da Rússia em 1916 – conta Avram Guinzburg, irmão de Mayer. Viemos de navio, vomitando muito... Mas felizes, se bem me lembro. Felizes, sim; meu pai não queria mais saber da Rússia. Depois do *pogrom* de Kischinev, só pensava no Brasil. Rússia era a terra de Scholem Aleichem, sim, e de outros grandes judeus. Mas um inferno para nós. Houve uma tempestade... Durou dois dias. Vomitávamos e chorávamos, lamentando nosso triste destino de... povo errante, e... Mas depois o sol brilhava e falávamos sobre o Brasil. [...] acabamos por chegar ao Brasil e viemos morar em Porto Alegre, então uma pequena cidade. Morávamos – nós, a família de Leib Kirschblum, e outros – no Caminho Novo, em pequenas casinhas de madeira, de beirais recortados em formas caprichosas.

<sup>100</sup> Nos referimos aqui a práticas culturais específicas, que normalmente estão confinadas a permanecer no bairro judeu. “*Iom kipur delimita perfeitamente o bairro judeu dentro de qualquer cidade: casas comerciais fechadas, como se fosse domingo, todo mundo em suas melhores roupas, feitas especialmente para ocasião. É uma nota dissonante um corte brusco na linha assimilatória que caracteriza a evolução do nosso povo no galut, e especialmente nos ishuvim americanos. E é também uma das melhores oportunidades para vermos como anda nossa gente, o que pensa, o que pretende. Pois, não é o Dia do Julgamento?...*” (SCLIAR, 1970. p.10)

À noite ouvíamos a água do Guaíba mergulhar sob as janelas... Bons tempos, aqueles. (SCLIAR, 2012, p.13-14).

A narrativa acima nos revela as dores de deixar a casa, o lugar de origem. No entanto, as dificuldades e tristezas do caminho, aqui enfatizadas pelas tempestades e náuseas dos viajantes, pode ser recoberta pela esperança, pela felicidade de escapar da perseguição e encontrar em um outro lugar o seu lugar. Assim, na memória do judeu imigrante, o lugar que os recebe nesse momento de transição revela boas sensações. A rua que abriga as diversas famílias judias recém-chegadas, que aqui compartilham novas experiências cotidianas, é a esperança desse novo lugar. Lugar esse que se apresenta com uma ambiência agradável, de “casinhas caprichosas” e embalada pelos sons das águas do rio, denotando assim a tranquilidade da vida.

Madrugada de inverno. A cerração subia da Várzea e invadia o Bom fim. As pombas passeavam no leito da rua, bicando grãos caídos entre as pedras. Passava a carrocinha do leiteiro João, passava a carroça do padeiro Shime. As pombas alcançavam um voo curto e pousavam adiante.

Havia guerra na Europa, mas a hora era de calma no Bom Fim. Os grandes negros da Colônia Africana ainda dormiam, ressonando forte e cheirando a cachaça. Três mulatas dormiam dilatando as narinas com volúpia. As gordas avós judias dormiam, os pálidos judeuzinhos dormiam, de boca aberta e respiração ruidosa por causa das adenoides. As mães judias dormiam seu sono leve e intranquilo. Os pais judeus dormiam; logo acordariam e iriam bocejar, acender os fogões a lenha, tossindo e lacrimejando quando as achas úmidas comessem a desprender fumaça. Às cinco da manhã o velho Leão se mexia na cama e gemia: ‘Oi, Oi, oi, oi, Oi’ (SCLIAR, 2014, p.22).

Já estabelecidos no Bom Fim, o cotidiano dos judeus se consolida numa ambiência de normalidade e calma, enquanto na Europa a guerra avançava. Os limites do lugar que antes pareciam rígidos, mostram-se agora porosos. Na madrugada, a cerração que assusta<sup>101</sup> as noites na Várzea, invade também o lugar onde habitam os judeus. O rressonar da Colônia Africana chega aos nossos ouvidos, assim como o odor da cachaça que lá se bebe. A sensação de solidão e isolamento parece agora desaparecer em uma ambiência de cheiros e sons compartilhada entre judeus e não judeus que aqui estão.

Na cocheira ao lado da casa de Samuel a égua “Malke Tube” escavava o chão, impaciente. As ruas do Bom Fim iam se enchendo de gente – mulheres enroladas em xales, regateando com verdureiros e contando às vizinhas as últimas novidades; meninos de cabelos úmidos e nariz vermelho de frio, a caminho do colégio. Os mercadinhos exibiam caixotes de batatas e anúncios coloridos de Guaraína. Os vendedores de gravatas tomavam o bonde, para ir vender sua mercadoria na Praça Quinze. (SCLIAR, 2014, p.23).

<sup>101</sup> Antes o narrador já havia relatado acerca do parque da Redenção, na várzea: “as noites na Redenção eram perigosas, especialmente no inverno, quando a cerração invadia aquelas terras baixas.” (SCLIAR, 2014, p.21)

Os dias da semana no Bom Fim são movimentados. O lugar aqui representado remete a um mercado aberto, se enche de barulho de conversas, negociações, onde as vozes de mulheres, homens e das crianças que caminham para o colégio se misturam e anúncios de produtos brasileiros colorem o espaço fazendo parte também do novo consumo dessas pessoas e da vida judaica neste lugar.

Um dia Mayer Guinzburg entrou num bar do Bom Fim.

- Rosa, um cafezinho.[...]

Mayer Guinzburg virou-se bruscamente. Sentados às mesas, os comerciantes judeus do Bom Fim sorriam para ele. Desconcertado, Mayer Guinzburg voltou-se para Rosa e pediu o açúcar.

- Capitão! – era a mesma voz zombeteira. – Capitão! – agora era outra. –

Capitão, Capitão! De todos os lados. Mayer Guinzburg sabia que daquele momento em diante seria sempre o Capitão. – Capitão, Capitão! (SCLIAR, 2012, p.6-7).

Nas manhãs do Bom Fim, comerciantes judeus vivenciam um espaço de amenidades, sentam-se à mesa juntos, compartilham conversas, fofocas e também zombarias. O tratamento de um e outro, através de apelidos e brincadeiras, constrói uma ambiência agitada e descontraída, aproximando as pessoas e criando uma noção de acolhimento e companheirismo. Parece que neste lugar todos se conhecem.

Aos domingos pela manhã Samuel tomava um ônibus e descia na frente do Serafim. Ali encontrava muitos amigos: um polisher aqui, um litvak ali, um galitzianer mais adiante, um grupo da Bessarabia. Mãos enterradas nos bolsos das japonas, chapéus no alto da cabeça, nucas avermelhadas conversavam sobre política, comercio, Círculo, Grêmio esportivo, Estado de Israel. (SCLIAR, 2014, p.126).

Aqui, nos bares do Bom Fim, encontram-se judeus que migraram de diversos países da Europa. Os sotaques diversos preenchem o espaço, com prováveis conversas em iídiche que abordam vários assuntos, dentre eles a vida judaica e o Estado de Israel. As ambiências públicas e coletivas do Bom Fim, que envolvem bares e calçadas, são frequentemente inundados por sonoridade áspera e sofrida dos sotaques imigrantes e do idioma iídiche. No entanto, essa sonoridade é ainda mais presente nos locais de vida privada e íntima. Assim, reclamações, xingamentos e lamúrias são quase sempre feitas em iídiche, como vemos na passagem abaixo.

De madrugada, terminando o chimarrão, Samuel ia atrelar a égua “Malke Tube” à charrete. Não era Tarefa fácil; voluntariosa, a égua negaceava sem cessar. Samuel tinha vontade de aplicar-lhe uns relhaços, mas temia machucar o animal. Contentava-se com praguejar em iídiche, enquanto prendia os arreios. (SCLIAR, 2014, p.27).

A grafia íídiche também figura jornais locais, que abordam notícias comunitárias, mas também notícias de lugares bem distantes do Bom Fim, como o Estado de Israel. “Preferia morar sozinho; distraia-se lendo, nos jornais em íídiche, notícias sobre o estado de Israel.” (SCLIAR, 2014, p.126). Os jornais diminuem dessa forma as distancias entre judeus no mundo.

Seguimos andando pelas ruas:

O sol aquecia as calçadas molhadas, os sapateiros martelavam, os alfaiates costuravam, os marceneiros manejavam o serrote, o formão, a torquês, a goiva, a pua. Ao meio-dia os meninos voltavam do colégio, mas não entravam em casa; ficavam na rua, jogando pelas figurinhas de Carlitos e do Brocoió. Cabeças de mães emergiam das janelas, chamando os filhos para comer. Elas tinham feito um *borscht* muito bom, *kneidlech* com bastante *schmaltz*, excelente comida íídiche, única capaz de evitar a desnutrição que ameaçava os filhos do Bom Fim. (SCLIAR, 2014, p.23).

Os sons do trabalho dos artesãos constroem uma ambiência ruidosa de esforço e realização. Aqui também enchem esse lugar a animação das brincadeiras das crianças que já pareciam afinadas com a nova “casa”, divertindo-se com jogos e colecionáveis brasileiros<sup>102</sup> nas ruas do bairro. Na hora das refeições, as vozes das mães, assim como os cheiros da comida íídiche, ignoram os limites das janelas invadindo assim o espaço público. A comida judaica marca assim um ritual cotidiano que mantém forte uma tradição cultural trazida de outro lugar.

Nosso pai, um marceneiro, trabalhava duro. Nossa mãe limpava a casa e fazia comida. Nós vendíamos peixe. Vendíamos cabides, também, quando faltava peixe, e às vezes roupas usadas. Outras vezes saíamos para recolher ferro velho. Mas eu preferia os peixes. Vendíamos bem.

Para mim o peixe era apenas uma boa mercadoria. Para Mayer Guinzburg era muito mais. Era o fruto do trabalho dos Companheiros Pescadores, homens fortes e silenciosos, cuja faina diária Mayer muitas vezes retratou em desenhos inspirados. Anos depois viria a ser grande apreciador das canções de Dorival Caymmi que celebram a vida e os amores dos pescadores. (SCLIAR, 2012, p.13-14).

No processo de reterritorialização, o comércio descreve um papel importante<sup>103</sup> na vida dos judeus que aqui se instalam. A partir dele, novos espaços são percorridos e a

<sup>102</sup> Carlitos e Brocoió eram personagens de figurinhas colecionáveis brasileiras.

<sup>103</sup> Como a maior parte dos judeus que chegavam ao Brasil não possuíam profissão, e já haviam se dedicado ao comércio em sua terra natal, a atividade de vendedor ambulante, *klientalshik* em íídiche, apresentou-se como uma possibilidade de ocupação mais favorável. Tendo que aprender o idioma local e saber se movimentar por diversos lugares da cidade para prosperar nos negócios, a atividade acabava por ter uma função não somente financeira e econômica, como exercia também uma função social, promovendo aos judeus que aqui chegavam uma integração com a sociedade local. Ver: FRIDMAN, 2009.

integração com a população local se faz mais fácil. Na passagem acima vemos, ainda, que também a música, a arte brasileira, consolidam essa afinidade entre indivíduo e o novo lugar. Seguimos o percurso acompanhando Samuel.

Samuel. Samuel vendia à prestação. Instalado em sua charrete penetrava nos “poros da sociedade” (Marx). Ele e “Malke Tube” percorriam a cidade, da Colônia Africana ao sopé do Morro da Velha, galgando morros e saltando valos; suavam e levavam as últimas novidades para a clientela, gente desconfiada, que falava pouco e guardava dinheiro debaixo do colchão. Samuel mostrava-lhes tecidos vistosos, despertava esperanças secretas. Sim, foi ele quem fez brilhar os olhos das três mulatas; vendeu-lhes vestidos rosa com flores verdes. Durante o dia elas ainda conservavam o recato; mas à noite levantavam-se sorrateiramente, vestiam-se e adornavam-se e, coquetes, miravam-se no espelho à luz de velas.

Samuel tirava de trás da orelha um toco de lápis, molhava-o na língua e anotava os pagamentos em cartões que prendia com um atilho de borracha e guardava no bolso da camisa. Depois passava o lenço na nuca avermelhada e conversava um pouco com os fregueses. Sabia das brigas das famílias, era convidado para batizados e casamentos. Uma vez transportou para o cemitério um caixão branco; continha o cadáver de uma criança de três anos, falecida de entupimento intestinal por vermes. Seguiu-o, chorando alto, a família enlutada. Nesse dia “Malke Tube” estava de mau-humor. Seguidamente disparava, obrigando o cortejo fúnebre a segui-la correndo. (SCLIAR, 2014, p.31).

Vendedor ambulante, Samuel extrapola os limites de seu “país”, o Bom Fim, percorrendo longas distâncias, integrando-se assim a uma nova cultura, conhecendo novos lugares, experienciando suas distâncias, seus caminhos tortuosos e íngremes, que lhe demandam esforço em um clima não muito convidativo, o calor encontrado aqui não era igual ao clima ameno das aldeias na Europa. Assim esse judeu brasileiro se relaciona simpaticamente com jovens mulatas, famílias tradicionais, e frequenta também uma vida não judaica paralela a sua vida no Bom Fim.

Finalmente chegava ao Colégio Iídiche: dois velhos casarões amarelos separados por um pátio poeirento. Ao fundo, mais um pátio e a casa da zeladora. No primeiro pátio formavam fila, ao som do Hino do Colégio. A Escola de Educação e Cultura, cantavam, traz na legenda o saber; amá-la é nossa ventura etc. Fotografias daquele tempo mostram meninos sorrindo com bocas desdentadas, cabelo cortado à cadete ou com máquina zero; meninas de trança, saia azul e blusa branca. Todo mundo estava no Colégio Iídiche.

Todo mundo, menos Marcos. Para os pais de Marcos o Colégio Iídiche deixava a desejar. Não ensinava o que era necessário para vencer na vida. Não propiciava boas relações. Colocaram Marcos num colégio bom, mas distante. Para chegar lá, Marcos tinha de atravessar a Avenida Oswaldo Aranha e tomar dois bondes; saía de casa às seis da manhã. (SCLIAR, 2014, p.33).

Instalado em velhos casarões, o Colégio Iídiche<sup>104</sup> reúne todas, ou quase todas, as crianças do Bom Fim. O orgulho do pertencimento à escola, ou à comunidade, é ressaltado através do hino que ecoa no “pátio poeirento”. Mas a dualidade entre “modernidade e tradição” é um fato na comunidade, e algumas famílias acabam optando por um ensino não judaico, deixando de lado a tradição, com intuito de dar aos filhos melhores oportunidades. Com isso, mais uma vez, vemos os limites do Bom Fim se diluírem no espaço, o deslocamento para fora do bairro torna-se também cotidiano para algumas crianças. Já fora da ambiência protegida e segura do Bom Fim, do bairro judaico, a experiência do/no espaço se revela outra, como acompanhamos abaixo.

Aquele colégio era feito de sólida pedra cinzenta. Em sua aula, Marcos era o único judeu. O professor, um homem alto e loiro, de aguados olhos azuis perguntava à classe, numa voz inexpressiva: E quem estava por traz da Companhia das Índias Ocidentais, que tantos males causou ao Brasil? Ninguém sabia.  
- Os Judeus – revelava o professor.  
Toda a classe se voltava para Marcos. (SCLIAR, 2014, p.34)

A ambiência construída aqui, envolvida pela rigidez e seriedade das texturas e cores da construção, ressaltam uma sensação de isolamento e desconforto que se desenvolve na narrativa passada no interior do colégio. Vivenciando este espaço como único judeu, a exclusão dificilmente poderia ser contestada. Assim o judeu neste lugar se torna centro das atenções, nem sempre positivas, e, muitas vezes, se sente invadido por um sentimento de opressão que o acompanha em seus lugares de compartilhamento.

Esse sentimento acaba por trazer consigo uma ideia de perseguição, onde a convivência nos espaços, algumas vezes, se tornam suspeitas e desconfortáveis. É o que sentimos na passagem a seguir,

Esse cão, esse ‘Melâmpio’, odiava os judeus. Nas noites de inverno subia o morro e latia, o focinho apontando para o Bom Fim; procurava atrair Stukas e Messerschmitts para casa de Samuel. Não conseguindo, ficava a uivar para a lua. (SCLIAR, 2014, p.32).

A ideia de que um cão pudesse odiar uma pessoa por sua identidade é colocada aqui, de forma a destacar essa sensação de impotência e perseguição. Os latidos do cachorro nas noites de inverno enchem o espaço de barulhos incômodos e ameaçadores, como se, a

<sup>104</sup> Como vimos no terceiro capítulo deste trabalho, para o estabelecimento das comunidades judaicas em novos lugares, criava-se como no *shtetl*, uma “rede básica” de instituições. Desta rede, fazia parte a escola judaica, que tinha como principal função educar as crianças dentro das tradições e preceitos da cultura judaica, além de um ensino laico. As escolas judaicas permanecem com esse intuito dentro das comunidades judaicas de hoje, podendo estar ligadas a várias linhas de pensamento judaico, não se restringindo somente ao ensino religioso.

qualquer momento, o Bom Fim pudesse ser atacado, até por bombardeios alemães<sup>105</sup> tal qual acontecia na Europa neste momento.

A isso tudo, somava-se o fato de que a guerra que acontece, naquele momento, na Europa é vivenciada por judeus que lá haviam ficado, fato que aumentava a sensação de ausência e angústia dos que aqui estão. Assim, o narrador constrói esse lugar, o Bom Fim, também como alvo das investidas nazistas ou integralistas, refletindo assim a sensação de impotência e vulnerabilidade que os judeus aqui sentiam. Aqui combate-se o inimigo<sup>106</sup>. O confronto acontece mesmo que no imaginário dos indivíduos que aqui vivem, assim ambiências noturnas e escuras ofereciam proteção para possíveis “quinta-colunas” e traidores.

Em 1943 as noites eram negras. O país estava em guerra com a Alemanha e observava-se o blackout, furado de vez em quando pelos quinta-colunas que acendiam cigarros para dar aos Stukas e Messerschmitts a posição da defesa antiaérea no Bom Fim. Os nazistas estavam em toda parte; na Rua Fernandes Vieira foram descobertos numa fábrica de caramelos, que foi cercada e incendiada pelas tropas da Fernandes Vieira, grande quantidade de balas de café com leite sendo capturada na ocasião. (SCLIAR, 2014, p.25).

O narrador, em uma mistura de tempos e espaços, cria uma situação de ironia e desconfiança. Os “assustadores” nazistas aqui, povoavam a imaginação também das crianças, que misturam nessa narrativa medos (representados pelos aviões e nazistas) e desejos (representados pelos caramelos de café com leite). Esse lugar que compartilha ironia, medos e desconfiança são envolvidos com conversas e piadas entre judeus e não judeus que vivem no Bom fim, criando assim uma ambiência amistosa porém sarcástica.

Chefiada por Joel, Rei e Capitão, a turma ia para a Rua Felipe Camarão debochar do funileiro polonês.

O funileiro polonês estava sempre bêbado. Católico, o padre não o deixava entrar na igreja do Divino, porque cuspiam na pia de água benta e gritava que Jesus Cristo usava uma coroa de espinhos, enquanto o Papa usava uma de ouro. Joel e sua turma pulavam em torno do funileiro polonês, que jogava pedras sem acertar.

- judeus de uma figa! -gritava. – Os alemães vão fazer a peça em vocês! Já começaram, está bom? Já começaram. Estão fazendo sabãozinho de vocês. Estão assando vocês nos fornos, que nem galinhas depenadas. Que nem churrasco!

Joel ria, Beto ria, Dudi ria. Que nem churrasco! Riam. (SCLIAR, 2014, p.40).

<sup>105</sup> Scliar, aqui, utiliza nomes de aeronaves de guerra alemães, *Stukas* e *Messerschmitts*, que atuavam em bombardeios na Europa durante as investidas nazistas da Segunda Guerra Mundial.

<sup>106</sup> Enquanto na Europa, apesar de haver alguma resistência judaica, a maior parte dos judeus eram levados aos campos de concentração para uma provável morte.

As zombarias entre judeus e cristãos, ou não judeus, enchiam os espaços de ameaças, barulhos e risos. Desconstruindo assim a ambiência tensa e pesada, carregada pela sensação de proximidade com a guerra, trazendo para esse lugar uma normalidade de vida cotidiana.

Para alguns judeus inspirados na ideologia sionista<sup>107</sup>, a ideia de vivenciar um “lugar ideal”, com uma vida menos incerta em uma ambiência de igualdade entre os homens, de produção coletiva e repartição dos bens, era uma proposta alternativa para espaço aqui vivenciado. Isso permanece como um planejamento constante que acompanha alguns indivíduos ao longo das suas vidas.<sup>108</sup> A passagem abaixo revela as ambiências desse lugar cobijado.

Mayer Guinzburg tem ideias. Formarão uma colônia coletiva, Leia, José Goldman e ele. Ficará longe de Porto Alegre; não muito longe, é claro, pois de lá terá de vir, um dia, a Grande Marcha. Haverá um mastro, onde flutuará ao vento a bandeira de Nova Birobidjan. Semearão milho e feijão. Tratarão as plantas como amigas, como aliadas no grande empreendimento. Criarão um porco – o Companheiro Porco; uma cabra – a Companheira Cabra; uma galinha – a Companheira Galinha. O Companheiro Goldman gostará do Companheiro Porco, a Companheira Leia gostará da Companheira Cabra, mas o Companheiro Mayer Guinzburg não gostará da Companheira Galinha – não saberá por que, mas não gostará. Se esforçará para gostar, mas não conseguirá. Leia o criticará, ele reconhecerá seu erro, mas nada poderá fazer a respeito. Morarão em barracas; num pequeno telheiro instalarão o Palácio da Cultura, onde estarão expostos os desenhos do companheiro Guinzburg, e onde a Companheira Leia declamará Walt Whitman e o Companheiro José Goldman lerá suas proclamações. A colônia terá um jornal: A voz de Nova Birobidjan, cujo diretor será Mayer Guinzburg; conterá proclamações, noticiário internacional e até uma seção de variedades – palavras cruzadas, xadrez. (SCLIAR, 2012, p.10).

<sup>107</sup> “Sionismo. Termo cunhado por Nathan Birnbaum em 1890 para o movimento que almejava o retorno do povo judeu para a Terra de Israel (Palestina). A partir de 1896, o sionismo se refere ao movimento político fundado por Theodor Herzl, almejando o estabelecimento de um Lar nacional na Palestina.” (PATAI, 1971, p.1262). Dentro deste movimento, uma das soluções para a ocupação de terras eram as colônias judaicas. No Brasil, como vimos no terceiro capítulo deste trabalho, foram estabelecidas duas dessas colônias, Philipson e Quatro irmãos, que não tiveram sucesso. Porém a referência que Scliar usa neste livro é da colônia de Birobidjan, colônia esta que também não vingou. “Birobidjan. Em 1928, o governo soviético destinou dez milhões de acres para o estabelecimento de uma região judaica autônoma em Birobidjan, na Sibéria Oriental. A decisão obedeceu a vários motivos, incluindo a necessidade de estabelecer uma barreira à expansão japonesa. Com este empreendimento, o governo pretendia criar um substrato econômico para os judeus num lugar onde eles pudessem desenvolver sua própria cultura Iídiche. Esperava-se ali o desenvolvimento de milhares de colônias coletivas. Plantações; criação de animais (galinhas, cobras e até – e por que não? – porcos; afinal, as superstições religiosas desapareceriam), usinas e fábricas; instituições culturais. Tudo haveria de transformar os judeus – comerciantes, burocratas e intelectuais – num povo de obreiros. Mayer Guinzburg estremecia de emoção quando falava de Birobidjan.” (SCLIAR, 2012, p.8) Essas colônias não possuíam um aspecto socialista em sua fundação, mas paralela a esta proposta, o movimento kibutziano, este sim buscando uma vida igualitária entre seus membros, instaurava na Palestina colônias judaicas com este mesmo intuito. Assim, a referência de Scliar nessa narrativa é uma mistura da ideia das colônias judaicas anteriores ao Estado de Israel e o movimento Kibutziano.

<sup>108</sup> Nas narrativas de Scliar, a ideia de se criar essa “colônia” onde uma vida coletiva e de igualdade poderia ser compartilhada é recorrente, fazendo assim um paralelo as propostas do modelo sionista que acontecem no plano real.

Aqui, se constrói uma ambiência de compartilhamento de relações, de produção próspera repartida entre todos. Isolada da vida agitada das grandes cidades, esse lugar se estabelecerá com uma continuidade da vida cultural e das tradições judaicas em um espaço ideal. Porém essa ambiência, na narrativa de Scliar, assim como na vida real do judeu brasileiro, é uma idealização<sup>109</sup>. Como se a vida aqui, se construísse nessa ausência do lugar ideal, da “terra prometida”, sentimento intrínseco da identidade judaica, que dificilmente poderia ser compartilhado ou explicado a um não judeu. “Às vezes, tinha vontade de contar ao amigo sobre Nova Birobdjan, mas não se animava. Como falar a um gentio sobre a angústia judaica? [...] Melhor calar e rezar. Mayer Guinzburg entrava em seu quarto, colocava o talit e rezava, rezava muito [...]” (SCLIAR, 2012, p.126).

Continuamos nosso percurso pela ruas do Bom Fim, ruas essas que abrigam uma vida cotidiana que segue apesar dos percalços enfrentados. Acompanhando a narrativa abaixo, corremos na madrugada, junto de Mayer, pelas ruas do Bom Fim.

Numa noite de insônia Mayer Guinzburg escreve a mão um número inteiro do jornal, ilustrado com vários desenhos. De madrugada resolve mostrá-lo aos companheiros. Desce correndo a Rua Felipe Camarão em direção à Henrique Dias, onde moram Leia e José Goldman. Os velhos judeus que vão à sinagoga olham-no com suspeita; mas ele não tem medo deles, não; não tem nenhum medo. (SCLIAR, 2012, p.10-11).

A ambiência lenta e tranquila da madrugada é rompida pela agitação do indivíduo que corre pelas ruas. No entanto, o que se vê à volta é uma movimentação calma dos velhos judeus que seguem para a sinagoga em um ritual cotidiano. Assim, a rotina do Bom Fim se constrói a partir de uma temporalidade cultural específica, que marca períodos do dia através de ritos religiosos, esses que têm uma função não somente espiritual, mas também social e comunitária. Da mesma forma que a temporalidade aqui possui a marca da cultura judaica, os espaços se preenchem também com esta referência cultural, uma vez que a ocupação dele e as movimentações nele possuem marcos culturais específicos, aqui a sinagoga se coloca como referência de localidade e deslocamento.

Outro marco cultural na comunidade do Bom Fim é o *Schochet*<sup>110</sup>, o matadouro judaico.

<sup>109</sup> Muitos dos judeus que viviam no Bom Fim vinham de uma tentativa fracassada de colônias coletivas judaicas no Rio Grande do Sul.

<sup>110</sup> O consumo de carne animal no judaísmo é estabelecido a partir de leis quanto aos animais que podem ser consumidos e normas específicas para evitar seu sofrimento no momento do abate. O schochet é treinado nessas

Na busca de alimentos para Mayer, nossa mãe revelava *diligência, argúcia, arrojo, destemor, perícia e espírito de improvisação; carinho*. Perseguia tenras galinhas, suas e dos vizinhos; levava-as em pessoa ao *schochet*, assistia ao sacrifício ritual, cuidando assim que a carne (especialmente a do peito, que era a que Mayer abominava menos) recebesse as bênçãos divinas. (SCLIAR, 2012, p.14).

Neste momento, também nas cidades, as pessoas tinham por hábito criar galinhas em seus quintais. Para os judeus, o preparo da comida começa antes mesmo do animal ser morto. Assim, vemos aqui um lugar que se constrói na mistura de características urbanas e rurais, e dotada de características culturais com a agitação do resgate da galinha e processo de deslocamento no espaço, onde o animal é levado ao matador ritual para o abate e “benção divina”.

A agitação dos dias, vivenciada nas passagens acima, traduzem, nesse momento, não só o cotidiano de atividades comerciais, comunitárias e religiosas, como também a tensão de se viver influências da guerra e da perseguição aos judeus. Essa ambiência agitada era substituída pela calma das noites.

Mas, em geral as noites eram quietas; noites de inverno quase desertas. As famílias se reuniam em torno da mesa da cozinha. Um samovar fumegava. Tomava-se chá, comiam-se bolachas, latkes, sementes de girassol. Da Oswaldo Aranha vinha o pregão do vendedor de pinhões: pinhão quente, gritava ele, estáquentinho o pinhão. Contava-se uma história da Rússia, outra história da Rússia. A voz do vendedor de pinhões ia se extinguindo; só o abafado trovejar do bonde J. Abott e o longínquo latido do cão “Melâmpio” quebravam o silêncio. (SCLIAR, 2014, p.25).

Assim, as noites tranquilas são envolvidas com silêncios intermitentes, interrompidos pelo pregão de vendas do pinhão<sup>111</sup> e latidos de cachorros. Os silêncios contornam rodas de histórias, que falam de outros lugares vividos em outros tempos, e enchem os lugares trazendo uma percepção de um espaço amigável e confortável, onde há trocas de experiências, compartilhamento de histórias e continuidade de uma tradição. Desta forma, os limites, não só do Bom Fim, como também das cozinhas das casas do Bom Fim são dissolvidos. Aqui se vivencia espaços presentes e espaços passados, espaços internos e externos, em um único lugar. Ainda aqui, participam desta ambiência cheiros e gostos da culinária judaica, que marca presença em diversas ambiências compartilhadas pelos judeus do Bom Fim, que se fartavam com refeições que guardavam em si uma memória afetiva. “Leia pôs a mesa. Mayer

---

técnicas rituais de abate e na supervisão dos procederes de remoção do sangue animal, cujo consumo não é Kasher.

<sup>111</sup> Mais à frente, veremos que estes produtos e hábitos de consumo local passam a fazer parte dos hábitos dos judeus que aqui estão.

Guinzburg sentou-se e olhou a mesa cheia de boa e farta comida ídiche; a sopa como ele gostava, Kneidalech... (SCLIAR, 2012, p.83).

Mas vemos também, nesse percurso, que não só a comida tradicional judaica, ou ídiche, inundava as ambiências de cheiros e gostos. Os novos temperos e alimentos começam a fazer parte do lugar judaico. Assim como o caminho inverso começa a ser traçado.

Nesse tempo Nathan não comia; já padecia da doença que viria a matá-lo. Estava cada dia mais magro e tossia muito. Um dia viu Macumba almoçando e quis experimentar da marmita. Gostou do feijão com arroz, e mais ainda do pirão de farinha de mandioca, que comeu vorazmente. A partir de então Macumba dava a Nathan sua marmita e recebia de Shendl um prato de boa comida ídiche. Não era sem sacrifício que mastigava as matzot que tinham sobrado de pessach; mas gostava de borscht, a sopa de beterrabas – parecia sangue dizia –, kneidlech, gefiltefish. Os latkes, levava para os filhos. (SCLIAR, 2014, p.48).

Os relacionamentos que aqui se desenrolam, trazem também a experiência gustativa local, transformando assim não só a ambiência judaica, como a ambiência não judaica. Ao mesmo tempo em que os espaços e ambiências no Bom Fim se constroem na manutenção de tradições judaicas trazidas de outros lugares, elas incluem também a apropriação de tradições locais.

A água fervia na chaleira de ferro esmaltado. Samuel e seus vizinhos tomavam chimarrão. Isaac tomava o chimarrão chupando balas de mel; Samuel ria, dizendo que para um gaúcho de verdade o mate devia ser amargo. Obe, o “Torto”, acreditava no chimarrão como diurético, Samuel usava-o como laxante. Passavam a cuia de mão em mão e sugavam o infuso quente pela mesma bomba – sem medo, porque o Dr. Finkelstein afirmava que o calor mata os micróbios. (SCLIAR, 2014, p.22-23).

Costumes gaúchos agora fazem parte também do cotidiano judaico. A apropriação do espaço e criação do novo lugar acontece também pela adaptação de costumes e tradições locais. Interessante notar, na narrativa acima, que o indivíduo judeu não queria somente ocupar o novo espaço, sua intenção era de habitar realmente esse lugar, se envolver com ele, a tal ponto que, para o judeu do Bom Fim, a identidade gaúcha também lhe dizia respeito. Neste sentido, vemos que o espaço e suas características intrínsecas acabam por modificar o indivíduo que aqui se encontra. A roda de chimarrão<sup>112</sup>, no Bom Fim, partilhava espaço com as conversas judaicas. A ambiência que se constrói aqui, envolve o calor e cheiro do

---

<sup>112</sup> O chimarrão é uma bebida característica do sul da América do Sul, legada pelas culturas indígenas. É composto por uma cuia, uma bomba, erva-mate moída e água aquecida. O chimarrão é tradicionalmente uma “bebida coletiva”, prática oriunda da cultura indígena de compartilhar bebidas em rituais comunitários. Assim, a roda de chimarrão é um lugar de compartilhamento, conversas e trocas culturais.

chimarrão, e também os aspectos sociais desse rito local, nos trazendo então uma percepção de um lugar quente e acolhedor.

As ruas do Bom Fim também são um lugar para troca de experiências comunitárias. Ali se conversa sobre tudo que se passa no Bom Fim, assim como sobre a guerra que dizimava judeus em outros lugares e depois também sobre o Estado de Israel.

Noites de verão. Os habitantes do Bom Fim sentavam-se em cadeiras na calçada. Na Europa ainda havia guerra. Aqui, falava-se sobre o tempo. Falava-se sobre o tempo abertamente, sem medo, estava-se em um país livre. Dizia-se por exemplo, que há muitos anos não fazia tanto calor; e, alguns emitiam esse comentário em voz um pouco abafada, outros – pelo contrário – diziam em alto e bom som, para quem quisesse ouvir, a temperatura fornecida pelos grandes rádios a válvula: 36 graus. Muitos eram ousados e previam o futuro, anunciando chuva para as próximas duas ou três horas. Baseavam-se na conformação de certas nuvens, mas muito mais na própria intuição, que usavam a vontade. Aqueles que cochichavam argumentavam que em tempo de guerra não era desejável a turbulência de um temporal. Mas não deixavam de ponderar que eram terríveis os calores de verão no Bom Fim, e que terríveis também eram as noites de inverno. Não queriam que ninguém soubesse que estavam reclamando; faziam essas confidências somente aos bons vizinhos, esperando que guardassem segredo. (SCLIAR, 2014, p.92).

As noites quentes de verão no Bom Fim eram envolvidas também pelas sonoras conversas preocupadas, não só com a temperatura e com as tempestades, mas também com a guerra, que acontecia na Europa. Os terríveis calores de verão no Bom Fim eram vivenciados com sofridas reclamações caladas de quem espera não parecer ingrato, por ter um lugar seguro e protegido com a continuidade da vida judaica garantida.

As conversas e trocas comunitárias que aconteciam nas calçadas, cozinhas e rodas de chimarrão eram formalizadas com o estabelecimento de instituições judaicas que promoviam encontros e festas. Sejam elas sinagogas, clubes, etc.<sup>113</sup>.

Que tempos eram aqueles! Por insistência de Leia, Mayer entrou de sócio no Círculo Social Israelita; mas como não sabia dançar teve de tomar lições com um professor italiano, que se comprometeu a ensinar-lhe o *fox-trot*, o maxixe, a rumba, o tango e a conga em menos de uma semana. As aulas eram dadas na casa do professor, na Rua Duque de Caxias, e eram sempre a meia luz. O professor enlaçava Mayer pela cintura e tentava colar o rosto. ‘É só uma semana’ – pensava Mayer, enjoado. ‘Só uma semana’. (SCLIAR, 2012, p.44).

---

<sup>113</sup> Vale lembrar aqui mais uma vez a “rede básica” de instituições judaicas estabelecidas, que incentivavam a continuidade da tradição e da comunidade judaica. Ver: terceiro capítulo deste trabalho.

Através da narrativa acima, entendemos que pertencer ao grupo, ocupar seus espaços, mostrar-se ativo e interessado pelas atividades comunitárias é uma coisa importante para os judeus que aqui vivem, esforços eram feitos nesse sentido. Esses lugares permitem a normalização de uma vida de práticas judaicas, assim como promovem o encontro entre judeus mantendo viva a ideia de comunidade. As instituições promoviam assim uma afirmação identitária desses indivíduos no novo lugar de vida. As famílias se preocupavam em manter-se dentro desse círculo comunitário, o que acabava assim por preservar no espaço características culturais desse grupo.

Nosso pai descia a Felipe Camarão atacando as pessoas, pedindo que falassem com Mayer, que explicassem a ele que era preciso trabalhar, casar, ter uma boa família ídiche. Todos estavam convencidos disto, mas ninguém se atrevia a falar com Mayer – aquele irascível. (SCLIAR, 2012, p.26).

Acima, acompanhamos os esforços do pai, judeu, que acredita que a força do grupo, da comunidade fará com que seu filho não siga por caminhos indesejáveis fora do âmbito comunitário.

E de repente chega o domingo. Não se trabalha; não se trabalha sábado nem domingo. Sábado é feriado no país do Bom Fim, domingo é feriado no Brasil. Sábado pela manhã se vai à sinagoga. No domingo a família se aboleta na charrete e vai fazer um piquenique nas Três Figueiras. “Malke Tube” trota com garbo, Samuel canta em ídiche, Joel grita e abana para os amigos, Nathan sorri, Shendl alimenta-os com sanduiches e maçãs. Descem a Rua Fernandes Vieira, tomam à esquerda na Avenida Oswaldo Aranha, passam pela frente do Pronto Socorro, abanam para uma enfermeira – uma mulata vestida de branco –, passam pelo Campo de Polo, pelo Cinema Rio Branco, pelo Campo do Força e Luz. Já estão fora do Bom Fim e, à medida que sobem o Caminho do meio, as casas vão escasseando e o mato começa a surgir. É então que passam pelo palacete dos judeus petrificados. (SCLIAR, 2014, p.54).

A rotina do Bom Fim é interrompida aos sábados. A passagem acima nos deixa entender que aos sábados, a vida muda no Bom Fim. O que transforma essa rotina, essa vivência, esse espaço, é um ritual semanal judaico, o *shabat*. Um feriado do “País” do Bom Fim. A sinagoga, aqui, representa o lugar de encontro, de ritos e de descanso também. Aos domingos, feriado no Brasil, também não se trabalha no Bom Fim. Mas a ambiência que envolve esse dia é outra. A sinagoga não é, neste dia, uma referência. Aos domingos, as famílias saem a passeio transbordando os limites do Bom Fim, carregando para os espaços de fora suas músicas, sons, comidas e cheiros. Reconhecendo pelo caminho espaços habitados por judeus que optaram por uma vida fora da comunidade, “judeus petrificados”, nos

remetendo mais uma vez à dualidade entre “modernidade e tradição”<sup>114</sup> e nos mostrando que a crença em um poder divino faz parte da vida dos judeus do Bom Fim.

Assim como os sábados, *shabatot*<sup>115</sup>, outros feriados, rituais, eventos judaicos marcavam o tempo e o espaço no Bom Fim. Desta forma, o bairro, a vida dos indivíduos que ali estão, se modificam e são modificados pelas experiências e ambiências neste lugar. Seguimos então nosso percurso pelo bairro do Bom Fim vivenciando essas experiências pontuais que transformam o espaço.

Em Simchat Tora os judeus dançavam na velha sinagoga da Rua Henrique Dias, carregando os rolos da Lei. Em Rosh Hashaná todo mundo se cumprimentava pelo ano novo; e depois dos dez dias terríveis chegava o *Iom Kipur*, o dia da expiação, a sinagoga sombria e abafada, mal-iluminada pelas velas, era pequena para centenas de judeus que choravam e rezavam pelos que estavam sendo sacrificados na Europa. As tábuas das galerias estalavam sob o peso de pecados não expiados, o ar azedava com o hálito de bocas em jejum. Lá fora, diante da sinagoga os guris brincavam de pegar, os rapazes lançavam olhares lânguidos para as moças de vestidos novos. (SCLiar, 2014, p.88-89).

A passagem acima nos leva a um lugar marcado por um calendário diferente daquele que se vivencia no cotidiano do Brasil<sup>116</sup>, onde as festividades e comemorações só fazem sentido para aqueles indivíduos judeus. No *Simchat Torah*<sup>117</sup> uma ambiência composta por música, dança e alegria ocupam os espaços coletivos, neste caso a sinagoga. Os “rolos da Lei” saem de dentro da arca da sinagoga e se aproximam da comunidade que dança com alegria. No *Rosh Hashanah*<sup>118</sup>, comemora-se o ano novo judaico, início de um novo ciclo de rituais que se repete a cada ano, assim todos no Bom Fim se cumprimentam e comemoram, também

---

<sup>114</sup> Scliar aqui faz uma alusão a uma passagem bíblica, “quando Joel, durante um passeio familiar, avista o “Palácio dos Judeus Petrificados” e associa esse espaço deteriorado às ruínas de Sodoma e Gomorra, o arcanjo Gabriel – um dos protagonistas do episódio bíblico – surge incumbido de uma nova missão no presente: transformar em estátua de sal não mais a mulher de Ló, que ousou lançar um último olhar à cidade que desaparecia sob o dilúvio de fogo e de enxofre, mas, antes, os judeus assimilados, que não olharam para trás no momento em que deveriam salvar a vida de seus irmãos, vítimas do nazismo.” (LANI, 2012)

<sup>115</sup> Plural de *Shabat*. Ver terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>116</sup> Nos referimos aqui, não somente às festividades e ritos que fazem parte do calendário judaico. É importante ressaltar também, que o calendário judaico, diferente do calendário gregoriano (utilizado na maior parte dos países, inclusive no Brasil) é um calendário lunissolar, onde os meses são regido pelos ciclos da Lua e os anos adaptados regularmente de acordo com o ciclo solar. O que de certa forma altera subjetivamente as relações entre tempo e espaço.

<sup>117</sup> Simchat Torá é uma celebração judaica, que comemora o recebimento da Torá pelos judeus e que marca a conclusão do ciclo de leituras da Torá, iniciando assim um novo ciclo. As comemorações acontecem nas sinagogas, onde os “rolos” são retirados das arcas e circulam entre as pessoas em meio a danças e músicas. Em algumas comunidades, os rolos são levados às ruas e a festa se expande com uma ambiência de música, dança e alegria, para o espaço público.

<sup>118</sup> Rosh Hashaná é o ano novo judaico, este dia marca também o início de um período de introspecção que acaba no primeiro dia de Iom Kippur, acredita-se que durante este período Deus julga os homens por seus atos ao longo do ano, e os inscreve, ou não, no “Livro da Vida”.

uma data festiva que acaba por construir assim uma ambiência agradável. Já no *Iom Kipur*<sup>119</sup>, a ambiência se faz mais tensa, pesada e sombria. As sinagogas parecem pequenas para a quantidade de judeus que buscam expiação de seus pecados. Choros e rezas compõem essa ambiência que também é envolvida com o cheiro do “hálito de bocas em jejum”.

Com estas marcas temporais e rituais, os espaços do Bom Fim se transformam em um lugar específico, habitado por judeus, mas que de certa forma se envolvem também com a cultura local.

O verão chegava e com ele, *Chanuka*, a Festa das Luzes, Joel e Nathan acenderam velinhas, lembrando os Macabeus. Depois viria o *Pessach* e eles comeriam pão ázimo, recordando a saída do Egito; e depois a Sexta-Feira da Paixão. E por fim o Sábado de Aleluia, dia em que até as pedras da Rua Fernandes Vieira estavam cheias de ódio contra os judeus. Os cinamomos baixavam seus ramos para feri-los, o feroz cão “Melâmpio” vinha do arrabalde para persegui-los latindo. Os *goim* caçavam judeus por todo o Bom Fim. No dia seguinte estariam reconciliados e jogariam futebol no campo da Avenida Cauduro, mas no Sábado de Aleluia era preciso surrar pelo menos um judeu. (SCLIAR, 2014, p.85).

Na passagem acima, referência espaço-tempo está ligada à estação do ano, que corresponde a uma orientação local<sup>120</sup> e também a uma festividade judaica, esta vivenciada somente por judeus. Assim, o calor do verão se mistura com as luzes de *Chanukah*<sup>121</sup> na ambiência judaica que aqui se constrói. Interessante notar ainda, que as festividades judaicas, em geral, aqui representadas pela festa de *Chanukah* e *Pessach*<sup>122</sup>, são comemoradas em lembrança de outros momentos e lugares da vida judaica, o que acaba por trazer para ambiência a experiência de um lugar passado em um momento presente. Passadas as festas judaicas, o espaço é tomado por festas cristãs, que também alteram as ambiências vivenciadas pelos judeus. Porém as vivências judaicas, nesses momentos, segundo a narrativa, em nada se parecem com as vivências cristãs. A narrativa nos apresenta uma ambiência temporária de

<sup>119</sup> Iom Kippur, também conhecido como Dia do Perdão, é o fim do período de introspecção e meditação, e marca a decisão Divina sobre o destino de cada homem. Este dia é marcado pela observação de um jejum de 25 horas e a recitação de diversas preces. Neste dia, os judeus passam a maior parte do tempo nas sinagogas e seguem regras de vestimenta diferentes das diárias.

<sup>120</sup> Para os judeus no Brasil, *Chanukah* cai no verão, enquanto que em países do hemisfério norte a festividade se passa no inverno. Neste sentido, as ambiências das festividades judaicas em cada lugar têm características diferentes, assim como acontece com as festividades cristãs. O Natal no hemisfério sul cai no Verão, enquanto que no hemisfério norte cai no inverno.

<sup>121</sup> *Chanukah*, também conhecido como Festa das Luzes, é marcado por oito dias de comemoração em memória dos Macabeus e a recuperação do Templo, destacado pelo milagre das luzes que fez com que a chama, da *menorah*, candelabro, de um único dia multiplicar por oito dias.

<sup>122</sup> *Pessach*, a “Páscoa Judaica” é também conhecida como a festa da libertação, celebrando a libertação dos escravos judeus do Egito. O ritual de comemoração desta festa segue uma série de símbolos em memória aos tempos de escravidão passado pelos judeus, tendo como símbolo mais conhecido a *Matzah*, o pão ázimo.

perseguição e ódio aos judeus, no Sábado de Aleluia, que remonta a morte de Jesus; mas essa ambiência é rapidamente dissolvida em um simples jogo de futebol que concilia indivíduos dos dois lados em um espaço de confraternização.

Mas ao que parece, as festividades dos gentios não traziam só reverses para os judeus, assim o Natal, por exemplo, podia trazer uma ambiência de prosperidade também para os judeus, como relata a passagem que se segue. “Dr. Freud chegou a Porto Alegre na véspera do Natal. Era a época do ano em que nosso pai, trabalhando muito, conseguia ganhar um pouco mais; mesmo assim achou que deveria largar tudo e ir ao aeroporto.” (SCLIAR, 2012, p.27). Aqui, a movimentação comercial, e prosperidade dos negócios que são incrementadas no Natal, oferecem vantagem também aos comerciantes e empresários judeus, caracterizando assim um momento de importância dentro do calendário também para os judeus.

Os espaços cotidianos do Bom Fim algumas vezes acabam por acionar, nos judeus que aqui vivem, relações com uma memória cultural de lugares e situações vivenciadas em tempos e lugares não vividos. Assim, a passagem abaixo nos remete a uma ambiência vivenciada por todo judeu nas celebrações de *Pessach*, no entanto elas se passam no espaço do Bom Fim.

O negrão Macumba surgiu nos fundos da casa de Joel depois das grandes chuvas que precederam a festa de *Pessach*. O quintal estava transformado num verdadeiro mar, um grande mar de águas barrentas; e foi através desse mar que Shendl, a mãe de Joel, viu certa manhã o negro Macumba. Estava de pé, parado [...]

Macumba. Diante do mar, insensível aos flagelos: gafanhotos e rãs que pulavam sobre ele, úlceras que se abriam em seu corpo, sangue que corria de uma ferida em sua cabeça [...] Lentamente o negro atravessou o quintal, caminhando na direção dela. As águas avermelhadas se abriam à sua passagem. Em vão Shendl recorria às poderosas pragas judaicas: Que te vires em cebola, cabeça enterrada na lama e corpo ao vento; que te vires em cigarro, molhado de cuspe numa ponta e queimando na outra; que te tornes um candeeiro, pendurado de dia e ardendo à noite...” (SCLIAR, 2014, p.47).

Nessa passagem, percebemos que a noção da existência de um poder superior, ou um poder divino capaz de alterar a natureza, alterar espaços e trazer a proteção pessoal, faz com que os indivíduos que aqui vivem recorram a esta crença no intuito de benefício próprio. É também o que se percebe na passagem abaixo.

A turma doava bolas de borracha, sabendo que Deus concederia a recompensa: o Grêmio Esportivo Israelita derrotava o Bambala e o Independente, cobrindo de glórias o Bom Fim. Joel deu a bola e mais uma câmara velha, esperando que Deus fizesse o técnico do Israelita convocá-lo.

Deus jamais atendeu a este pedido, mas Joel não reclamava, porque sabia que o Senhor estava ocupado em ganhar a guerra para o Bom Fim. (SCLIAR, 2014, p.72).

Aqui, os meninos do Bom Fim acreditam que as boas ações lhes trariam recompensas, e quando estas não aconteciam, estavam certos de que não haviam sido “esquecidos” por Deus, este estaria ocupado com causas maiores como a salvação de seus espaços de vida de uma guerra iminente. Desta forma, de um jeito ou de outro, as ambiências do Bom Fim eram sempre acompanhadas de um sentido de proteção divina. E se coisas boas aconteciam, estas deviam ser agradecidas. “Foi então que Shendl ganhou na loteria. Quando Dona Iente – sempre a primeira a saber – lhe deu a notícia, correu a sinagoga para agradecer a Deus.” (SCLIAR, 2014, p.114).

Acreditava-se também em maus espíritos que “brincavam” com as pessoas colocando-as em maus caminhos e situações não desejadas.

Essa jovem cresceu cheia de ódio, não de amor. Era mal-humorada e tinha ataques de nervos. Olhava para os homens de maneira estranha.

A mãe fez o que podia para curá-la; levou-a mesmo a sessões espíritas. Rosa saía de lá gargalhando e mais perversa do que nunca. [...]

No Bom Fim diziam que estava louca.

Diziam que estava possuída por um *dibuk*, uma alma penada – alma de um *goi* que se apaixonou por ela, e, que não podendo desposá-la, se matara de desgosto; ou a alma do velho Méier, sátiro decrépito, que perseguira as mocinhas do Bom Fim até morrer de um infarto na cama de uma prostituta. Falavam disso nas longas noites de inverno, e era como se tivessem voltado para as pequenas aldeias russas. Lembravam a Cabala; lembravam os *hassidim*, místicos que chegavam a Deus pela alegria e pelo êxtase, bebendo, cantando e dançando. Os *hassidim* viam no mal a outra face do Eterno; os habitantes do Bom Fim também. No fundo sabiam que Rosa ainda era parte deles, mesmo morando entre prostitutas, mesmo entregando-se a perversões, mesmo louvando os nazistas. (SCLIAR, 2014, p.68).

Assim, a sensação da existência desses maus espíritos condicionava algumas das vivências no Bom Fim da narrativa. Recorria-se não só às crenças judaicas para se livrar desses inconvenientes, o sincretismo religioso se faz valer nessas horas. “a mãe [...] levou-a mesmo a sessões espíritas”. Mas, como acompanhamos na narrativa acima, os *dibbuks*, ou demônios, não se afetavam com isso, eram “zombeteiros”, eles zombavam das pessoas e dos lugares criando ambiências de ódio e gargalhadas perversas. O percurso pelo Bom Fim nos mostra, também, que almas penadas nem sempre eram maus-espíritos.

Ao crepúsculo, uma luz mágica, dourada, iluminava o Bom Fim. Nesse bairro, nesse pequeno país, a esta luz, Chagall teria visto os violinistas em lento voo sobre os telhados; eram quatro; três, quem seriam? O quarto era

Nathan, filho de Samuel e Shendl e irmão de Joel; Nathan, que teve uma hemoptise tocando *A idishe Mame* e caiu morto sobre a estante. Esses violinistas nunca mais foram vistos; desapareceram durante a guerra (seres de pouca velocidade, seriam alvo fácil para os *Stukas* e os *Messerschmitts*). O Bom Fim está hoje cheio de altos edifícios, mas nos desvãos que os separam é possível, em certas noites, ouvir-se sons de violino. (SCLIAR, 2014, p.24).

Na narrativa acima, uma alma penada rondava as noites do Bom Fim iluminando telhados e desvãos de edifícios e enchendo as ambiências com suas tristes músicas ao som de violinos<sup>123</sup>. Essa fina música que envolve as ambiências noturnas do Bom Fim trazem para memória do narrador o sofrimento de entes queridos que por algum motivo não alcançaram os “céus”.

O tempo passa e o Bom Fim se transforma. Aquele lugar onde iniciamos o nosso percurso agora começa a se modificar, se modernizar.

Demoliram a casa de Obe, o “Torto”, demoliram a casa de Favinho, Fábio Blumenfeld, demoliram a fábrica de móveis de Benjamim. Construíam edifícios, dezenas de edifícios pelo Bom Fim, prédios de oito apartamentos distribuídos em quatro pisos, com fachada de granitina rosa ou amarela, e nomes de mães judias: Edifício Iente, Edifício Chava. Os habitantes do Bom Fim atravessavam a fronteira, a Avenida Oswaldo Aranha, e iam habitar ao sul do Bom Fim, em ruas recém-urbanizadas: Augusto Pestana, Jacinto Gomes, parte nova da Ramiro Barcellos, em frente ao Campo do Pólo, onde os cavalos não mais pastavam. E subiam em direção a Petrópolis, ao Alto Petrópolis. Pela manhã desciam ao centro, onde estavam as lojas de móveis e eletrodomésticos, os escritórios de representações, as imobiliárias. Iam e voltavam de automóvel, não mais de bonde ou charrete. (SCLIAR, 2014, p.122).

Aquela ambiência simples, porém quente e receptiva de “casas caprichosas” e barulhos do rio, é substituída por uma ambiência menos quente de prédios baixos revestidos de granitina que trazem um ar de modernidade. Mas de alguma forma essa transformação procura manter laços com sua identidade, de bairro judaico, dando aos prédios nomes de mães judias. Mais tarde, as fronteiras do Bom Fim, que limitavam a vida judaica, se rompem definitivamente e os judeus que aqui vivem vão em busca de outros lugares para viver.

Acompanhando ainda a modernização do Bom Fim, a passagem abaixo nos mostra um lugar totalmente apropriado pela identidade judaica, que deixa suas marcas concretas nos nomes dos novos edifícios que lá se construíam, contribuindo de certa forma para a consolidação de uma ambiência que remete à vida judaica que ali se estabeleceu e prosperou.

---

<sup>123</sup> Scliar faz aqui referência à alma do violinista, presente em outras obras judaicas, dentre elas a obra de Singer que vimos anteriormente e de Chagall explicitamente citado em seu texto.

1952 foi o ano de Maykir, a firma de construções de Mayer Guinzburg e Leib Kirschblum. O ramo imobiliário se expandia rapidamente em Porto Alegre; no Bom Fim os edifícios se multiplicavam. Maykir os construía em grandes séries. A série “Profetas Maiores” (Edifício Isaías, Edifício Ezequiel, Edifício Jeremias, etc.) era composta de prédios de oito apartamentos com fachada de granitina amarela; na série “Profetas Menores” (Edifício Zacarias, Edifício Obadiá, etc.), os prédios também eram de granitina amarela, mas tinham seis apartamentos. Na série “Dez Mandamentos”, os prédios eram de seis apartamentos, mas a fachada era de granitina rosa. A grande placa da Maykir estava em toda a parte: na Felipe Camarão, Henrique Dias, Fernandes Vieira, Augusto Pestana, Jacinto Gomes. (SCLIAR, 2012 p.87).

Vivendo como judeus da diáspora, as vidas aqui sempre estiveram de certa forma ligadas a uma comunidade maior. Assim, notícias como a proclamação do estado judeu agitavam os lugares aqui como se a vitória fosse coletiva.

Em 1948, ele teve momentos de emoção, com a proclamação do Estado de Israel. Lá as colônias coletivas se multiplicavam – iniciavam ali a construção de uma nova sociedade. Arrebatado, Mayer Guinzburg pensava em dezenas de mastros, de Palácios da Cultura, de locais para futuras usinas. Seu olhar ficava distante, distraía-se na loja, e Leia tinha de chamar-lhe a atenção. (SCLIAR, 2012, p.84-85).

Assim, ambiências no Bom Fim se transformavam com a emoção e esperança de que um dia estariam também nesse lugar idealizado, na terra prometida, no Estado de Israel. Mais uma vez a ausência aqui se faz concreta. Agora não mais uma ausência do lugar na Europa, mas uma ausência de seu “Lar Nacional”.

Já fora dos limites do Bom Fim, a saudade do lugar onde se estabeleceram, cresceram e prosperaram faz-se presente nas ambiências vivenciadas numa visita ao “país” do Bom Fim.

Subiu o Caminho do Meio; passou por Petrópolis e as Três Figueiras, olhando palacetes e edifícios. De repente sentiu vontade de tomar um chimarrão com seu pai, um mate bem amargo, sem balas de mel. Falariam sobre Shendl e Nathan, sobre “Malke Tube” e “Melâmpio”, sobre Iente, Rosa e Raquel, sobre o Colégio Iídiche, sobre *kneidlech* e *latkes*. Cantariam em iídiche e dançariam como as casinhas da Avenida Cauduro em seu sonho. E falariam sobre todos, os vivos, e também os mortos: “Que importa se morreram? Guerra é guerra!” (SCLIAR, 2014, p.139).

Fechando, então, nosso percurso pelo Bom Fim, vivenciamos mais uma vez este lugar, agora com saudade e memória, que nos envolve com uma ambiência melancólica repleta da mesma forma, com a agitação dos pátios do Colégio Iídiche, com cheiros e gostos dos *latkes*<sup>124</sup> e *kneidech*<sup>125</sup>, com as melodias das canções iídiches que despertavam a alegria da

<sup>124</sup> Comida típica da culinária iídiche, uma espécie de panqueca frita de batatas.

dança, com a memória dos que lá viveram e dos que pereceram na guerra, perpetuando assim um sentimento dual entre presença e ausência.

### **3.2.3 Vivenciando Lugares no Lar Nacional**<sup>126</sup>

Assim como vivenciado por uma parte dos judeus saídos da Europa, antes e depois da Segunda Guerra Mundial, em busca de melhores condições de vida, somos levados aqui por um percurso que se inicia ainda dentro de um navio, que atravessa os mares e aqui chega com judeus cheios de esperança, muitos deles vindos da Europa Oriental.

Numa manhã, cedo, sou capaz até de precisar a data e hora para você – foi exatamente três dias antes do final do ano de 1938, quarta feira, 28 de dezembro de 1938, um pouco depois da festa de Chanukah –, era um dia muito limpo, quase sem nuvens, e às seis da manhã eu já vestida e bem agasalhada com suéter e casaco, subi ao convés e olhei as nuvens cinzentas que se aglomeravam sobre o mar. Fiquei olhando por uma hora talvez, e só pude ver algumas gaivotas. De repente, quase ao mesmo tempo, acima da linha das nuvens apareceu um sol hibernal e abaixo das nuvens surgiu no horizonte a cidade de Tel Aviv: fileira após fileira de casas brancas e quadradas, nada parecidas com as casas na cidade ou no campo na Polônia ou na Ucrânia, nada parecido com Rovno, Varsóvia ou Trieste, mas muito parecido com as figuras penduradas em todas as salas de aula do tarbut, desde o jardim-de-infância até o ginásio, e com os desenhos e fotos que o professor Menachem Gelerter costumava nos mostrar, de modo que fiquei surpresa e não surpresa ao mesmo tempo (OZ, 2015, p.231).

A narrativa acima nos transporta, junto com o narrador<sup>127</sup>, para o momento de chegada a Israel. Após uma longa viagem, vemos que as noções de tempo aqui narradas ainda se referem a festividades, rituais judaicos. É possível vivenciarmos as mudanças das ambiências construídas aqui, como se acompanhassem os humores de quem faz essa viagem. O dia é de céu limpo, porém se inicia com nuvens cinzentas aglomeradas acima do mar e poucas gaivotas sobrevoando, o que supostamente anunciaria uma tempestade próxima que logo se desfaz deixando surgir no horizonte um sol hibernal e o “skyline” suave de casas brancas só vistas antes em fotos e cartazes que se espalhavam pelas escolas<sup>128</sup> das cidadezinhas deixadas

<sup>125</sup> Outro prato típico da culinária ídiche, feito com farinha de *matzá*, é um item muito presente nas comemorações de *Pessach*.

<sup>126</sup> Nosso percurso se inicia na chegada ao ainda não proclamado Estado de Israel, passando por lugares na cidade de Jerusalém e finalizando em lugares do *Kibutz*, marcando assim um dos trajetos de judeus que chegam da Europa para uma vida no futuro Estado Judeu.

<sup>127</sup> A narrativa que percorremos aqui é feita pela mãe de Oz, na sua chegada a Israel.

<sup>128</sup> Após o surgimento do movimento sionista, a maior parte das escolas judaicas da diáspora tinham como proposta não somente ensinar e manter viva a tradição judaica, como também incentivar a autoafirmação identitária do povo acreditando na possibilidade da criação de um Estado Judeu. Assim se construía, nessas escolas, uma ambiência carregada de fotos, cartazes e relatos da boa vida na então Palestina. Isso desenvolvia nas comunidades da Diáspora uma idealização do Lar Nacional. “No ginásio Tarbut aprendemos não apenas a ler, escrever e falar um hebraico impecável, que a vida agora já conseguiu estragar. Estudamos a Bíblia e a

na Europa. É interessante acompanhar como essa ambiência é recebida e percebida pelo narrador que nos leva por esse percurso.

Não dá pra descrever a alegria que me assomou à garganta, de repente só quis gritar e cantar: É meu! Tudo isso é meu! É tudo meu de verdade! Engraçado, nunca antes desse dia em minha vida eu havia tido uma sensação tão forte e profunda de pertencer, de possuir alguma coisa, a alegria da propriedade, não sei se você me entende, nem em nossa casa, nem em nosso pomar de árvores frutíferas, nem no moinho de farinha. Nunca em toda a minha vida, nem antes nem depois daquela manhã, experimentei uma alegria dessa: finalmente aqui seria meu lar, finalmente aqui poderia fechar as cortinas e esquecer os vizinhos e fazer exatamente o que me desse na telha. Aqui não precisaria me esforçar para ser bem-educada o tempo todo, não precisaria ter vergonha de ninguém, não precisaria me preocupar com o que os camponeses poderiam pensar de nós, nem com que os padres diriam, nem com a opinião da inteligentzia sobre nós, e não teria de tentar causar uma boa impressão aos goim. Mesmo quando compramos nosso primeiro apartamento, em Holon, ou este aqui, na rua Wiesel, não senti de maneira tão forte como é bom se sentir em casa. Foi essa sensação que me levou a alma naquela manhã, eram talvez sete horas, diante de uma cidade na qual eu nunca havia estado. Diante de um país no qual nunca havia pisado, diante das casinhas estranhas, brancas e quadradas, diferentes de qualquer coisa que eu já tivesse visto! Você talvez não consiga entender, não é? Parece meio exagerado, não? Ou bobagem? Não? (OZ, 2015, p.231).

Aqui, de certa forma, o sentimento de alegria e euforia que se desperta no indivíduo, que lá está, acaba preenchendo também a ambiência de gritos e canções alegres. A sensação de chegar a um lugar tão sonhado, sentir-se pertencente a um lugar nunca antes visitado, sentir-se livre de perseguições, de explicações, transforma a ambiência construída, nesse momento, em “surpresa e não surpresa ao mesmo tempo”, as “casinhas estranhas, brancas e quadradas diferentes de qualquer coisa que eu já tivesse visto!”<sup>129</sup> são convite para um lugar novo e diferente.

Falavam entre si em russo ou polonês quando não queriam que eu entendesse [...] Se no mais das vezes liam livros em inglês e alemão por razões de ordem cultural, certamente era em iídiche que sonhavam à noite. Mas a mim só ensinaram hebraico: quem sabe temiam que se eu ficasse conhecendo muitas línguas, também fosse seduzido pelos encantos da Europa maravilhosa e fatal. (OZ, 2015, p.8).

---

Mishná, poesia hebraica medieval, mas também biologia, literatura e história da Polônia, arte renascentista e história da Europa. E o mais importante – durante todos os anos no Ginásio Tarbut aprendemos que para além do horizonte, além do rio e da floresta, para além das montanhas longínquas existia um país para o qual logo teríamos de ir, pois o tempo dos judeus na Europa, o nosso tempo, na Europa Oriental, estava terminando.” (OZ, 2015, p.222).

<sup>129</sup> Tel Aviv é conhecida pelos seus prédios *Bauhaus*, que acabaram por lhe atribuir o título de *Ir Halevaná* (hebraico) ou White City, patrimônio cultural da UNESCO.

As vozes, sons e ruídos indecifráveis de idiomas de outros lugares criam uma ambiência confusa mas que desperta a curiosidade do narrador, filho de imigrantes europeus<sup>130</sup>, já nascido em Israel. O iídiche preenche os espaços mais pessoais, particulares e noturnos, e também envolve com sua sonoridade o cotidiano de imigrantes que buscavam se entender com o novo lar, se habituar aos novos lugares.

Assim, as músicas iídiches preenchem as ambiências locais com melodias e sons que guardam intimamente em cada indivíduo um sentimento de memória e saudade de outro lugar vivido, e ao mesmo tempo os conecta com uma identidade coletiva. “Passava o dia todo cantarolando melodias que tinham vindo com ela de lugares distantes onde vivia livre da ameaça dos micróbios e livre da grosseria, da qual não parava de reclamar: tudo aqui mexia com seus nervos.” (OZ, 2015, p.97)<sup>131</sup>. Além de estar presente na vida íntima e pessoal, em muitos lugares de Jerusalém, ainda se pode escutar o iídiche de forma recorrente, o que facilita o entendimento entre imigrantes, porém confunde o entendimento dos mais novos que já haviam nascido e crescido tendo o hebraico como língua mãe.

Três ou quatro vezes por dia passava por lá uma carroça puxada por um burro, ou por uma égua, trazendo compridos ferros de construção, e ainda a carroça do querosene, a carroça do gelo, a carroça do leiteiro, a carroça do mascate de Alte Sachen, cujo grito rouco me gelava o sangue: por toda a minha infância esse grito veio me alertar para a chegada da doença, da velhice e da morte, ainda bem distantes de mim, mas que se aproximavam sorrateiros, arrastando-se sem parar dia e noite, obstinados, rastejando ocultos pelos arbustos, à noite, com seus dedos gelados, que de repente me prenderiam pelas costas e me agarrariam direto no pescoço: naquele grito horripilante em iídiche, Alte Saaa...chen, sempre ouvi um tremendo imperativo: ‘Não envelheça!’, pois soava para mim como as palavras *altezaken* em hebraico, ‘não envelheça’. (OZ, 2015, p.156).

Acompanhamos acima a rotina de uma vizinhança que é agitada pela movimentação de carroças puxadas a burros ou a éguas, que trazem consigo materiais ou produtos que exalam cheiros diferentes e fazem barulhos pelas ruas, em um comércio informal que se espalha pelos lugares. O mascate, que vende “coisas velhas”<sup>132</sup> acompanha sua carroça anunciando seus produtos em gritos roucos pronunciados em iídiche, enchendo assim os

<sup>130</sup> Essa passagem já é narrada diretamente por Oz, autor e protagonista da história narrada.

<sup>131</sup> A experiência de adaptação dos primeiros imigrantes se mostra bastante difícil, uma vez que aqui encontram hábitos e ambiências bem diferentes das vivenciadas na Europa. Nesta passagem, a referência à “ameaça dos micróbios” diz respeito a uma ideia de que no oriente os espaços quentes, coloridos e com muitos cheiros, eram espaços contaminados em contraposição ao frio e sobriedade da Europa. Mais à frente abordaremos as ambiências orientais encontradas nesse novo lugar.

<sup>132</sup> “Alte Sachen (“coisas velhas” em iídiche): Era o pregão dos mascates que percorriam as ruas de Jerusalém comprando roupas, sapatos e objetos usados.” Ver Glossário: OZ, 2015, p.605.

espaços com seus sons que “horripilantes”. Horripilantes pois, para o narrador que aqui acompanhamos, a sonoridade de certas pronúncias em ídiche se confundiam com pronúncias em hebraico, remetendo, nesse caso, a ideias não agradáveis.

Com o intuito de reestabelecer o vínculo entre o indivíduo judeu e sua terra de origem, a língua hebraica foi defendida como língua nacional na criação do Estado Judeu<sup>133</sup>. “Mas a mim só ensinaram hebraico: quem sabe temiam que se eu ficasse conhecendo muitas línguas, também fosse seduzido pelos encantos da Europa maravilhosa e fatal.” (OZ, 2015, p.8). Assim, o Hebraico é instituído no sentido de afrouxar os laços com a agora remota Europa, onde entre os judeus se falava o Iídiche, e fortalecer o laço com o judaísmo em um lar nacional através de uma “língua ancestral”. O idioma, que antes era escutado e falado somente dentro das sinagogas, considerado “língua sagrada”, passa a fazer parte dos espaços públicos, tornando-se idioma oficial, e ao longo do tempo modernizando-se e constituindo assim uma noção de pertencimento ao lugar, envolvendo com sua sonoridade os espaços vivenciados.

Como falamos acima, os indivíduos que aqui chegam, levam certo tempo para se adaptar, afinal, tudo parece diferente do lugar de onde vieram.

Minha avó Shlomit chegou a Jerusalém diretamente de Vilna, num dia quente de verão do ano de 1933. Lançou um olhar atônito aos mercados suarentos, às barracas multicoloridas, às ruelas fervilhando de gente, de gritos de vendedores, de xurrar de burros, de balidos de bodes, de cacarejar de galinhas amarradas pelos pés, de pescoços mudos e sangrentos de aves agonizantes, olhou para os ombros e braços dos homens orientais e para o escândalo das cores berrantes das frutas e verduras, olhou para as montanhas em volta e para as rochas solitárias nas encostas, e proferiu a sentença inapelável: ‘O Levante é cheio de micróbios’ (OZ, 2015, p.45).

Os espaços vivenciados aqui contrastam com a sobriedade e o pouco colorido da Europa. O calor desértico que envolve as pessoas e os espaços, nesse novo lugar, parece enfatizar as diferenças de sons, cheiros, cores, e sensualidade das pessoas que aqui vivem. O

---

<sup>133</sup> Ao longo do processo de consolidação do Lar nacional judaico, os congressos sionistas foram locais de debates e também disputas que envolveram a definição de uma língua nacional, enquanto um grupo defendia a manutenção da língua popularmente falada e conhecida na Europa Oriental, o Iídiche, outro grupo, liderado por Ahad Há’am defendia a instituição da língua hebraica, “língua ancestral”, resgatando assim uma ligação cultural e espiritual com a terra. Para Ahad Ha’am, “a Terra de Israel não podia ser vista como uma solução para os problemas existenciais e econômicos enfrentados pelos judeus. [...] A pátria deveria ser vista como uma solução para questões culturais e espirituais do povo perseguido e uma solução também à assimilação crescente daqueles que imaginavam que o antissemitismo se extinguiria quando os judeus deixassem a sua religião e se inserissem como iguais na sociedade da Europa circundante. Imigrar em massa para o Oriente levando para lá a língua da diáspora, os costumes e modos de vida diaspóricos, representavam para Ahad Ha’am um retrocesso e não uma solução mais ampla para a questão judaica como um todo.” Ver: STEINBERG, 2015.

clima quente, que envolve as pessoas com suor, somado aos cheiros nunca sentidos, e à agitação confusa dos espaços, remete para Shlomit um aspecto insalubre, quando comparado aos climas frescos de cores sóbrias antes vivenciados.

Eis ai, talvez, uma fresta por onde será possível dar uma espiada e reconstituir um pouco do efeito das visões do Oriente, suas cores e cheiros, sobre minha avó e talvez sobre os outros imigrantes refugiados, que também vieram de aldeias cinzento-outonais da Europa Oriental e ficaram tão apavorados com a transbordante sensualidade do levante que decidiram se proteger de suas ameaças construindo um gueto para si próprios. (OZ, 2015, p.47).

Dessa forma, a vida para os imigrantes que chegam é permeada por um sentimento contraditório, de alegria de estar em um lugar que tem um futuro “judaico”<sup>134</sup> e a tristeza e melancolia de viver longe de onde nasceram e cresceram. Nesta perspectiva, a sensação de ausência se faz presente, mais uma vez, no cotidiano do judeu que aqui está.

A Europa era para eles a Terra Prometida proibida – o continente encantado dos campanários, das praças calçadas com pedras muito antigas, dos bondes, das pontes e torres de igrejas, das aldeias remotas, das fontes de águas medicinais, das florestas e dos prados cobertos de neve.

As palavras “chalé”, “prado” e “pastora de gansos” me fascinaram e comoveram durante toda a infância. Havia nelas a fragrância voluptuosa de um mundo genuíno, sereno, distante do zinco dos telhados empoeirados, dos terrenos baldios com suas carcaças enferrujadas e moitas espinhosas, das encostas áridas da Jerusalém sufocada sob o peso do verão esbranquiçado. Bastava sussurrar pra mim mesmo “prado” e já ouvia os mugidos das vacas com seus sininhos pendurados no pescoço e o murmúrio dos regatos. De olhos fechados, eu contemplava a linda pastora de gansos, que para mim era sexy até as lágrimas, antes mesmo que eu entendesse alguma coisa. (OZ, 2015, p.8-9).

A partir de uma relação próxima com os pais, que viveram em uma Europa de vida cultural e judaica intensa, o narrador nos mostra uma ambiência da Europa como um lugar “encantado”, onde tudo parece perfeito, cidades organizadas, praças com calçamento, torres de Igrejas marcando tempo e espaço, sons de fontes de água medicinais, o cheiro e o verde de florestas, a imensidão de prados cobertos de neve no frio do inverno. No entanto, essa era uma “terra prometida proibida”, prometida por que acreditavam ser seu lar, possuíam uma identificação com aquele lugar; proibida pelas perseguições, pela guerra, pela pobreza, que por fim acabam por expulsar de lá os judeus. Essa ambiência perfeita, que também é de certa forma idealizada e pode ser acionada só de ouvir certas palavras, despertando sensações de cheiros, sons e visões, contrasta com a ambiência vivenciada aqui, em Jerusalém. Cidade que

---

<sup>134</sup> Chegamos aqui antes ainda da proclamação do Estado Judeu, os judeus que aqui chegavam sabiam estar fazendo parte da consolidação de um Lar Nacional.

nada se parece com uma “terra prometida”<sup>135</sup>. O espaço vivenciado é envolvido por uma ambiência simples e turva da poeira dos terrenos baldios e dos telhados de zinco, uma ambiência áspera de carcaças enferrujadas e moitas espinhosas, e por fim também árida, sem cor, sem vida, envolvida pelos calores pesados dos verões.

Mas vivenciar essa Jerusalém, estar e habitar esse lugar, faz parte da realização do sonho de um Lar Nacional. Assim, resistir e transformar esses espaços em um lugar, em um lar, é parte disso.

Entre nós, o mundo era em geral chamado de “o grande mundo”, mas também tinha outros epítetos: esclarecido, exterior, livre e hipócrita. Praticamente só o conhecia pela minha coleção de selos. [...] Era distante, sedutor, maravilhoso, mas, para nós muito perigoso e hostil: não gostavam de judeus porque somos espertos, perspicazes e bem-sucedidos, mas também porque somos barulhentos e intrometidos. Não gostavam do que estávamos fazendo na Terra de Israel, porque cobiçavam até mesmo essa mísera nesga de terra, pântanos, pedras e deserto. Lá, no mundo, os muros estavam todos cobertos de frases hostis: ‘judeu, vá para a Palestina’. Muito bem, viemos para a Palestina, e agora o mundo inteiro grita: ‘judeu, saia da Palestina’. (OZ, 2015, p.10-11).

Superar ambiências inóspitas de pântanos, pedras e deserto é, de certa forma, afirmar suas identidades, é reivindicar seu lugar. Fora, no “grande mundo”, a violência da guerra, a hostilidade e as perseguições afastavam os judeus que agora se contentam em vivenciar o “grande mundo” através de fotos e selos. As frases hostis que se espalhavam pelos espaços na Europa de antes, reveladas através de “pichações”, agora se renovam em outras hostilidades, enchendo as ambiências mundo afora de gritos rechaçando judeus e colocando em prova a legitimidade da existência de um Lar Nacional judaico. Como se uma sensação de não pertencimento acompanhasse o judeu onde quer que ele estivesse.

Mas aqueles telefonemas não tinham graça nenhuma: a vida pendia por um fio, um fio fino. Agora entendo que eles não tinham nenhuma garantia de que voltariam a se falar de novo. Quem sabe se aquela seria a última vez, quem sabe o que poderia acontecer – irromperem novos tumultos, um pogrom, uma chacina, os árabes poderiam resolver matar-nos a todos, a

---

<sup>135</sup> É interessante ver que a noção de “terra prometida”, de lugar perfeito e encantado, permanece viva no sentimento de alguns imigrantes que aqui chegam com o ideal sionista. “Novamente se trancava a noite em seu ‘gabinete’ e compunha em russo poemas de puro amor às maravilhas da língua hebraica e aos encantos de Jerusalém – não esta, a Jerusalém modesta, poeirenta, assolada pelo fanatismo ortodoxo e pelo Chamsin, mas uma Jerusalém onde as ruas recendiam a incenso e mirra, e um anjo divino pairava sobre cada uma das praças. Nesse ponto entrei na história, no papel do corajoso menino da fábula da roupa do rei, e com uma disposição realista impiedosa ataquei severamente os seus poemas: ‘Vovô, você já vive há tantos anos em Jerusalém e sabe muito bem de que suas ruas são calçadas e o que realmente paira sobre a praça Zion, então por que essa insistência em sempre escrever sobre algo que não existe? Por que você não escreve sobre a verdadeira Jerusalém?’” Ver: OZ, 2015, p.111.

guerra poderia estourar, sobrevir uma grande catástrofe –, pois os tanques de Hitler já se aproximavam, vindos de duas direções, do Norte da África e também do Cáucaso. Quem sabe que nova desgraça nos aguardava? Aquela conversa vazia não era nada vazia – era apenas espartana. (OZ, 2015, p.18).

Vemos que a memória da perseguição, dos tumultos, estouros, etc., acompanham os judeus que aqui estão. Além disso, a real possibilidade do irrompimento de uma guerra causava tensão nas ambiências de Jerusalém, que era agora administrada pelo Mandato Britânico e brevemente vivenciaria algumas guerras.

Mas a vida em Jerusalém segue em frente. Na tentativa de aceitação e construção desse novo lugar, onde os judeus pudessem viver, criam-se relações entre os indivíduos que aqui vivem e entre esses indivíduos e os espaços. Apesar da ambiência vivenciada até aqui em nosso percurso ser aparentemente desagradável, carregando consigo poeira, calores do deserto, palidez, denotando assim o peso e as dificuldades da cidade, essa percepção da Jerusalém dura e árdua, do cotidiano da cidade, certamente não se repete em todos os lugares que percorremos na cidade.

Ameaças? A verdade é que não era para se proteger das ameaças do Levante que minha avó mortificara e purificara o corpo em banhos escaldantes nas manhãs, tardes e noites todos os dias de sua vida em Jerusalém, mas sim, ao contrário, pelo fascínio que seus encantos sensuais exerciam sobre ela, pela voluptuosidade de seu próprio corpo, pela atração poderosa dos mercados que transbordavam e fluíam e ondulavam impetuosos à sua volta, deixando-a quase sem respirar, com uma vertigem na boca do estômago e um incontrolável tremor nos joelhos pela abundância de verduras, frutas, queijos tentadores e pelos perfumes penetrantes, entorpecentes de todas as comidas estrangeiras e estranhas que a excitavam, e as mãos gulosas e insaciáveis que apalpavam-penetravam até o mais recôndito das montanhas de frutas e verduras, e os pimentões vermelhos, e as azeitonas temperadas, e toda a nudez daquelas carnes polpudas, sangrentas, sem pele e sem vergonha que balançavam nos ganchos das feiras, e todos os temperos, e os pós, e as especiarias, até o dissolver dos sentidos, até quase o desmaio, toda sorte de tentações lascivas que lhe lançava esse mundo amargo, azedo e salgado, e também a fragrância pungente do café que penetrava até o fundo do ventre, e as grandes jarras de vidro cheias de bebidas de mil cores, e nelas pedaços de gelo e de limão, e os carregadores do mercado, robustos, bronzeados, peludos, nus da cintura para cima, com todos os músculos das costas tremendo pelo esforço sob a pele quente, reluzindo ao sol, ensopada de suor. Quem sabe se o culto a limpeza de minha avó não passava de um traje de astronauta, hermético e esterilizado? Ou de um antisséptico cinto de castidade com que ela cingira voluntariamente a cintura para se resguardar das seduções, desde seu primeiro dia em Israel? E que trancara a sete chaves, jogando-as fora depois? (OZ, 2015, p.47).

Nessa passagem, somos invadidos por uma confusão de sensações e sentimentos. Os espaços vivenciados se enchem de uma sensualidade agressiva de cores, cheiros, sabores, que

envolvem uma movimentação quase que entorpecente. Essa ambiência totalmente nova para os imigrantes europeus, que os arrebatava sem permissão, acaba por transformar suas vidas e suas relações com os espaços. Como vemos na narrativa, a personagem se esforça para manter-se fiel a sua personalidade europeia, asquenasita, rejeitando de forma evasiva esse fascínio envolvente do oriente, do novo lugar.

Seguimos o percurso, vivenciando o espaço onde reside o narrador que conduz nesse passeio por Jerusalém.

A maior parte da nossa vizinhança se compunha de funcionários de baixo escalão, comerciantes, varejistas, caixas de banco, bilheteiros de cinema, dentistas, professores, funcionários de escola e professores particulares. Não eram religiosos: costumavam ir à sinagoga apenas em Yom Kipur, o Dia do Perdão, e às vezes, na festa de Simchat Torá, que comemora o recebimento da Torá pelos judeus aos pés do monte Sinai, na saída do Egito. Mas sempre acendiam as velas de shabat. Para manter um toque de judaísmo, mas também, quem sabe como uma espécie de precaução, para estar do lado seguro. Todos eram mais ou menos cultos, mas não se sentiam muito a vontade com isso. (OZ, 2015, p.23).

O bairro de aspecto simples é habitado por uma classe média culta. Embora não sejam pessoas religiosas, mantêm referências culturais em suas vidas, as sinagogas são uma referência identitária pontual, mas permanece presente na vida judaica que aqui se desenrola, como também os ritos e grandes festividades judaicas que seguem marcando tempos e espaços vividos. O cotidiano árduo é quebrado pelo acendimento das velas de *shabat*, que compõe uma ambiência de luz e calor extrapolando os limites das casas, enchendo o bairro de um “toque judaico”. Vivendo em um lugar novo, é importante para esses indivíduos mostrar “de que lado estavam”, nesse sentido, mostrar-se judeus, manter-se incluídos na vida coletiva, comunitária, para proteger-se de possíveis perigos.

Continuamos acompanhando as diferenças de ambiências nos bairros, por trajetos que nos levam não só a outros bairros judeus como também atravessam bairros árabes que coexistem em um clima de incertezas.

A Jerusalém que meus pais avistavam do nosso bairro se estendia quase a perder de vista: era Rehavia imersa em verde e em sons de pianos, eram os três ou quatro cafés com seus candelabros dourados na rua Jafa e na Ben Yehuda, eram os salões da ACM, no Hotel King David, onde intelectuais árabes e judeus se encontrava com ingleses cultos e educadíssimos, e onde bebericavam-borboleteavam lindas senhoras de pescoço esguio, em vestidos de festa, apoiadas nos braços de gentis cavalheiros de bem talhados ternos escuros. Lá se encontravam, em jantares finos, ingleses esclarecidos e judeus cultos e árabes eruditos, lá aconteciam recitais, festas, elegantes tertúlias

literárias, chás e requintados eventos artísticos. E quem sabe se essa mesma Jerusalém dos candelabros e dos chás literários, só existia nos sonhos dos habitantes de Kerem Avraham – bibliotecários, professores, funcionários públicos e gráficos. De qualquer modo, aquela Jerusalém não era nossa. Nosso bairro, Kerem Avraham, pertencia a Tchekhov. (OZ, 2015, p.9-10).

As diferenças sociais também se fazem presentes nos espaços. Essas diferenças são transportadas para as ambiências que acabam por trazer ainda mais contrastes para a vivência desse lugar complexo que é Jerusalém. Acompanhamos o olhar distante sobre o bairro de Rehavia, com seus espaços de aspecto luxuoso, iluminados por candelabros dourados ao som de pianos que envolviam encontros requintados de intelectuais árabes, judeus e ingleses. Nesse sentido, é como se Rehavia fosse um lugar isento de disputas políticas e territoriais, ali as diferenças se encontravam pacificamente, em ambiências repletas de música, poesia e arte. A esperança de vivenciar esses lugares, de habitar um lugar de coexistência e alegrias, acompanha o narrador. “De qualquer modo, aquela Jerusalém não era nossa. Nosso bairro, Kerem Avraham, pertencia a Tchekhov” (OZ, 2015, p.10). Aqui, a ideia de que o bairro vivido pelo narrador compunha um cenário da obra de Tchekhov, o coloca em uma posição dramática que se relaciona com as entranhas das vidas vulneráveis, frustradas e angustiadas desse lugar<sup>136</sup>, que aos poucos define. Essa ambiência dramática afunda, então, a idealização de uma Jerusalém perfeita, que só permanece viva em pensamento.

Seguiremos agora acompanhando o narrador em suas caminhadas de *shabat*, quando as ambiências cotidianas cedem lugar a uma ambiência especial. Como já vimos nos percursos pelos outros lugares judaicos representados nas obras de Singer e Scliar, o *shabat* envolve os espaços de uma ambiência específica, onde o plano espiritual se torna mais relevante que o plano material, modificando assim as relações entre os indivíduos e os espaços.

As passagens que se seguem nos levam a um percurso que atravessa a cidade habitada não só por judeus, onde sentiremos as mudanças de ambiência em cada espaço vivenciado.

---

<sup>136</sup> O médico, escritor e dramaturgo Anton Tchekhov, considerado um dos mais importantes contistas da era moderna, teve grande influência no desenvolvimento da literatura e dramaturgia no mundo ocidental. Sua obra teve muita motivação na realidade vivenciada na Rússia da repressão política, envolvida por perseguições, pogroms, censura, etc. “Um traço marcante desse grande artista da palavra é a apreensão do trágico não como algo terrível e excepcional, mas como ordinário e cotidiano, o que destrói a personagem sub-reptícia e imperceptivelmente – daí a banalização da tragédia. Algumas das melhores obras de Tchekhov, tanto na literatura como no teatro, estão impregnadas desse sentido de tragédia silenciosa, numa atmosfera de tristeza difusa, às vezes revestida de ironia e até mesmo humor, até quando transmite uma sensação sufocante de falta de perspectiva, de “beco sem saída”, de fim de uma era.” Ver: BELINKY, 2007.

Saímos depois do almoço, numa hora que toda a cidade se trancava por trás das venezianas aferrolhadas, mergulhando inteira no torpor das tardes de sábado, e um silêncio profundo reinava nas ruas e quintais por entre as edificações de pedra, com seus alpendres de chapa de zinco. Como se toda Jerusalém se encerrasse em uma bola de vidro transparente. (OZ, 2015, p.54).

O silêncio e a calma que imperam na cidade de Jerusalém<sup>137</sup> aos sábados à tarde nos envolvem em um sentimento de paz profunda. A descrição nos apresenta uma simplicidade natural das pedras que constroem essa cidade, que apesar de contrastada com alpendres de zinco, nos remetem a uma ligação com a natureza, com a terra, que em última instância nos conecta com o divino, ou com a força criadora. Como o narrador nos fala, é como se estivéssemos aqui protegidos por uma redoma de vidro.

Atravessávamos a rua Gueúla, penetrávamos no labirinto de ruazinhas da velha cidadela ultra-ortodoxa que ficava a cavaleiro do bairro de Achuzá, passávamos debaixo das cordas dos varais carregadas de roupas pretas, brancas e amarelas, por entre gradis de ferro carcomido de sacadas decrepitas e de escadas externas, subíamos mais e atravessávamos Zichron Moshé, com sua permanente nuvem de cheiros da cozinha dos asquenazes pobres: Tchulent, feijoada branca, borsht, alho, cebolas fritas e repolho azedo. Prosseguíamos atravessando a rua Haneviim. Não se via viva alma pelas ruas de Jerusalém, às duas da tarde do shabat. Da rua Haneviim, descíamos pela rua Strauss, sempre mergulhada na penumbra fresca dos seus velhos pinheiros, à sombra de seus dois muros, de um lado, a massa cinzenta de pedra, tomada pelo limo, do Hospital Protestante das irmãs, e do outro, o lúgubre muro de pedra do hospital judeu Bikur Cholim, com os símbolos das doze tribos de Israel gravados em relevo nos seus maravilhosos portões de cobre. Um vago odor de remédios, velhice e solução concentrada de lisol ultrapassava os muros dos hospitais e ganhava a rua. Atravessávamos a rua Jaffa, perto da famosa loja de roupas Mein Staub, e parávamos um pouco a frente da vitrine da livraria Achiassaf, para deixar papai devorar com os olhos famintos as capas dos novos livros expostos na vitrine. (OZ, 2015, p.54).

Na passagem acima, o narrador, ainda envolvido pelo silêncio das ruas, atravessa lugares diversos. Na cidadela ultra-ortodoxa, as vestimentas pretas e brancas que “coloriam” o lugar cotidianamente, descansavam em varais criando assim uma cobertura trêmula pelos caminhos. Mais à frente, em Zichron Moshé, os cheiros da comida asquenasita invadiam todos os espaços. Esses caminhos são solitários, não se vê ninguém pelas ruas, o silêncio e a solidão configuram uma experiência única que parece ressaltar dos demais sentidos. Acompanhamos o narrador, que segue andando na penumbra fresca de árvores e pedras, passando entre os hospitais protestante e judeu, sente-se aqui um indefinido cheiro de velhice.

---

<sup>137</sup> Aqui, falamos da Jerusalém Judaica.

E então o narrador nos leva ao centro, na rua Jaffa onde as vitrines das lojas fechadas encantavam os olhares sem o prazer do tato.

Depois continuávamos por toda a extensão da King George, passando por lojas luxuosas, cafés com altos candelabros e ricos escritórios. Todos vazios e bem trancados por causa do shabat, mas cujas vitrines nos tentavam por trás das grades de ferro, acenando sedutoras promessas de mundos distantes, bafejos de opulência dos continentes longínquos, rastro de luzes brilhantes, animadas cidades erguidas às margens de grandes rios, e nelas damas agradáveis e bem vestidas, e cavalheiros endinheirados, refinados e indolentes, que não viviam entre tumultos, pogroms, severos editais do mandato britânico e toques de recolher, livres da necessidade de contar cada tostão, liberados das convocações para o voluntariado e para vida pioneira, liberados das contribuições para administração judaica, para Kupat Cholim, o Fundo de Saúde e o Fundo de Poupança, instalados no bem estar de suas casas confortáveis, com chaminés surgindo por entre os telhados, ou em amplos apartamentos de modernos edifícios revestidos de carpetes, onde porteiros de uniforme azul estão sempre a postos na entrada dos edifícios, e ascensoristas de uniforme vermelho acionam os elevadores, e empregadas, cozinheiros, mordomos, governantas e zelosos zeladores estão sempre à disposição, e assim cavalheiros e damas se refestelam e gozam a vida. Não como nós aqui. (OZ, 2015, p.54-55).

A ostentação da riqueza encantadora da King George, também nesse dia, permanecia fechada atrás das portas, janelas e vitrines. É como se pudéssemos mergulhar em outro lugar através das vitrines que exibiam uma opulência incomum na Jerusalém vivida pela maioria. Nessa fantasia, desapareciam os pogroms, os toques de recolher, a pobreza, etc. Os contrastes dessa Jerusalém estão por toda a parte.

Ali, a King George e também a Rehavia iéke e a rica Talbye árabe-grega, todas estavam mergulhadas em outro tipo de modorra, em nada semelhante ao silêncio ortodoxo das tardes de shabat das vielas estreitas e rejeitadas dos asquenazes: um silêncio diferente, estimulante, como que guardando um segredo, tomava conta da rua King George, vazia naquele momento, às duas e meia de sábado, um silêncio estrangeiro, um silêncio inglês, pois a rua King George, e não só por causa do nome, sempre me pareceu, desde criança, ser uma extensão de Londres deslumbrante que conheci no cinema: fileiras de repartições oficiais, sólidos edifícios alinhavam-se solenes e respeitáveis dos dois lados da rua, sem interrupções de terrenos baldios e abandonados, onde só crescia mato e havia lixo e ferragens retorcidas, como em nosso bairro. Aqui na King George não havia varandas caindo aos pedaços nem venezianas banguelas expondo como bocas velhas as janelas escancaradas. Janelas da miséria, que revelavam aos olhos do transeunte toda a pobreza da casa. Acolchoados remendados, trapos de cores berrantes, móveis amontoados, frigideiras enegrecidas, louças mofadas, painéis esmaltados deformadas e toda sorte de latas e latinhas enferrujadas. Aqui na King George, de ambos os lados da rua, via-se uma fachada ininterrupta, orgulhosa, em que portões e janelas emolduradas por pesadas cortinas, tudo aludia, com discrição, à riqueza, respeitabilidade, vozes baixas, lindas tapeçarias, tapetes macios, taças de cristal delicadas e à educação mais refinada. (OZ, 2015, p.55).

Os contrastes eram tantos que até o silêncio aqui é diferente. O peso do descaso, da pobreza, da poeira dos terrenos baldios, da aspereza enferrujada das grades, da desordem espacial não estavam presentes nos espaços vivenciados nessa passagem, não faziam mais parte desse silêncio. Silêncio esse, com ares cultos e solenes, onde imperava a ordem, a riqueza, emoldurada em vitrines e janelas cerradas.

Do Terra Sancta, uma caminhada de dez minutos até a Torre de Davi, redonda, onde a cidade se interrompia de repente, e atravessávamos campos vazios, chegando à estação de trem, no Emek Refaim, o vale das Almas. À esquerda se viam as pás do moinho de vento do bairro de Yemin Moshé, e mais acima, no declive a nossa direita, as últimas casas de Talbye. Que tensão nos dominava quando saíamos dos limites da cidade judia! Caminhávamos sem uma palavra: era como ultrapassar um marco invisível de fronteira e entrar em um país estranho. (OZ, 2015, p.56).

Ultrapassamos as fronteiras da cidade judia. Os marcos que dividem os espaços são invisíveis, mas as sensações emanadas por essa fronteira simbólica são perceptíveis. Aqui, o narrador que nos conduz, judeu, é um estranho, entramos agora em um lugar que não faz parte da vida judaica. E assim, estranhos como o narrador, vivenciamos as sensações que ele nos relata.

Continuando na direção sul, descíamos a ladeira a caminho de Hebron e passávamos por casas amplas e confortáveis, construídas em pedras rosada, residência de ricos efêndis e de árabes cristãos que exerciam profissões liberais, e de altos funcionários do governo do mandato britânico, e de membros do Supremo Conselho Árabe: Mordom Bey El-Matnauí, o Hadji Rashid El-Afifi, o Dr. Emil Aduan El-Bustani, o advogado Henry Taulili Totaach e outros figurões endinheirados do bairro de Bak´a. Ali todas as lojas estavam abertas, e dos cafés se ouviam vozes e música, como se tivéssemos deixado o próprio shabat para trás, impedido de passar por um muro imaginário que atravessasse a estrada em algum lugar entre Iemin Moshé e o albergue escocês. (OZ, 2015, p.57).

Estamos longe do silêncio penetrante das ruas da cidade judia. O declive da ladeira nos leva a um lugar completamente diferente, aqui as lojas abertas movimentam as ruas, a música e as vozes que saem dos cafés enchem o ambiente. É como se o marco invisível, a fronteira imaginária, tivesse impedido que o *shabat* ultrapassasse para esse lugar, definindo que esse não é um lugar judaico. Seguimos o caminho para nosso destino, o bairro de Talpiot.

Um pouco antes das quatro, deixávamos a estrada de Hebron e tomávamos à esquerda, subindo ao bairro de Talpiot, entre os renques de ciprestes sombrios nos quais a brisa vinda do oeste sussurrava uma melodia que me deixava assombrado discretamente orgulhoso. A Talpiot daqueles tempos era um subúrbio ajardinado e tranquilo, distante do centro da cidade e do burburinho do comércio, na orla do deserto de Judá. O traçado de Talpiot seguia os padrões dos bairros residenciais sofisticados da Europa Central,

destinados à tranquilidade de intelectuais, médicos, escritores e pensadores. De ambos os lados da rua havia casas térreas, pequenas e acolhedoras, cercadas de jardins bem cuidados. Em cada uma delas nós imaginávamos, em nossa fantasia de pobres, quem seria o morador, um grande cientista, um célebre professor ou um erudito mundialmente conhecido [...] (OZ, 2015, p.59).

Entramos em um lugar tranquilo, rodeado de jardins e altas árvores que preenchem a ambiência com uma sombra tranquila e uma brisa envolvente. Novos contrastes se apresentam em contraponto à vivência arrastada do bairro de onde saímos para essa caminhada. Assim, Jerusalém se apresenta como uma cidade de contrastes intensos, entre diferenças sociais, diferenças de crenças e ritos, diferenças na origem dos indivíduos, e todas as outras diferenças marcam as ambiências que vão se construindo e reconstruindo.

Algumas passagens acima já nos levaram a percorrer lugares que nos apresentam uma ambiência repleta de cheiros, gostos e cores. Essas ambiências parecem se multiplicar em nossas vivências espaciais.

E com isso deu as costas e se foi, mas voltou alguns minutos depois trazendo da cozinha uma garrafa de vinho Tokay doce, o vinho do Kidush do shabat, e três pequenos cálices mais apropriados para servir licor, e não vinho, dizendo: faremos agora um brinde ao primeiro livro de papai. Serviu então o vinho para ela e para ele, e no meu cálice só verteu umas poucas gotinhas, e talvez o tenha também beijado na testa, como a uma criança, enquanto ele acariciava seus cabelos.

À noite mamãe estendeu uma toalha branca sobre a mesa da cozinha, como se fosse para o shabat ou para uma festa, e serviu o prato mais apreciado por meu pai, borsht quente com um iceberg de creme de leite flutuando em cima [...] (OZ, 2015, p.160).

Nesta passagem, uma ambiência comemorativa se constrói com o cheiro e o gosto doce do vinho do *Kidush de Shabat*<sup>138</sup>, e com a leveza clara da toalha branca usada também no *shabat*, estes que nos sábados marcam as diferenças entre os dias comuns e o dia do descanso. O que nos passa aqui uma ideia da relevância do *shabat* nas vidas e ambiências do judaísmo.

Querem saber de uma coisa? Doce tão doce como este, nunca provei em toda minha vida. O Todo-poderoso deve gostar muito de Volínia (Ucrânia), e eu digo isso porque Ele a afundou inteira no mel – até o açúcar de vocês é mais doce que o nosso, o próprio sal de vocês é doce, a pimenta, até a mostarda em Volínia tem gosto de geleia, até o *Chrem*, a pasta de raiz forte de vocês, o alho, o *Chametz*, o *maror*, tudo com vocês é tão doce que se

---

<sup>138</sup> *Kidush de Shabat* oração de santificação, de consagração do vinho. Proferida nas noites de sexta feira e no dia de sábado (shabat)

pode adoçar até o próprio Malach Hamavet, o anjo da Morte. (OZ, 2015, p.287).

Interessante notar nessa narrativa que a experiência da doçura aguda se apresenta aqui como contraponto de alimentos típicos de ritos judaicos que tem por característica o amargor. E em uma ironia, se ressalta a existência de um Deus, todo-poderoso, e de um anjo da morte, aproximando a vida material de um plano imaterial, que envolve todas as ambiências. O mesmo acompanhamos na passagem abaixo.

Ninguém ainda voltou do bosque de Tel Arza, e eu continuo deitado de costas sobre o piso de cimento, que agora parece estar um pouco menos duro e frio. A cor da noite vai se infiltrando, vai se tornando cinzenta por sobre as copas dos ciprestes. Como se alguém tivesse desistido das cores lá no alto, nas alturas acima das copas das árvores, acima dos telhados e de tudo o que existe aqui nesta rua, acima dos quintais, e das cozinhas, muito, muito alto, acima dos cheiros da poeira, da couve e do lixo, mais alto que o piar dos passarinhos, longe como o céu é longe da terra, acima do som das orações lamentosas que erram pelo ar e reaparecem aos retalhos, vindas da direção da sinagoga, na descida da rua. (OZ, 2015, p.287).

Nesse lugar, o esmaecer das cores, o escurecer do dia somado com a frieza do chão que nos passa uma ideia de solidão, de ausência é relacionada com um plano superior, um poder maior, que se estabelece acima de tudo. Em um plano além das ambiências vividas, dos cheiros de poeira, da couve e do lixo, mais alto do que os sons que aqui escutamos, tão longe quanto o céu é da terra, acima ainda das súplicas e agradecimentos das orações. Nesse plano, existe alguém capaz de mudar essas ambiências que cá estão.

Chegamos, agora, a um ponto importante em nosso percurso. A motivação da criação de um Lar Nacional vem até aqui configurando lugares, modificando ambiências, envolvendo relações entre os indivíduos e os espaços, entre os próprios espaços e entre os indivíduos que cá estão. Vivenciamos, na passagem abaixo, o momento marcante do anúncio da ONU a respeito do Plano de Partilha da Palestina, que é recebido em um espaço envolvido de apreensão e excitação pelos judeus em Jerusalém.

Nisso a voz se calou de repente. E outro silêncio planetário desceu e congelou a cena, um silêncio aterrador, de mau agouro, trágico, um silêncio de multidões de pessoas de respiração presa, que nunca vi igual em toda a minha vida, nem antes, nem depois daquela noite.

Então voltou a voz profunda, um tanto rouca, para estremecer o ar por meio do som do rádio, e anunciar o resultado da contagem num tom seco e áspero, mas com indisfarçável regozijo: “Trinta e três a favor. Treze contra. Dez abstenções e um país ausente da votação. A proposta foi aceita [...] e com isso a sua voz foi engolida pelo rugido que explodiu no rádio, transbordou, se alastrou em avalanche, vindo das galerias, das pessoas enlouquecidas de

felicidade no salão de Lake Sucess, e passados dois ou três segundos de pasmo, de bocas entreabertas como se sentissem sede, de olhos bem abertos, de repente nossa remota ruazinha também urrou e rugiu, dos limites de Kerem Avraham, no extremo norte de Jerusalém, num estrondoso grito primal, cortando a noite, os prédios e as árvores, cortando a si próprio, não foi um grito de alegria, nem um pouco, nem um pouco parecido com os urros dos estádios, nem com nenhuma manifestação de multidões arrebatadas de alegria, talvez como um berro de terror, de coque, um berro de assombro, de catástrofe, um grito de mover pedras, de congelar o sangue, como se todos os mortos e todos aqueles que ainda haveriam de morrer houvessem naquele mesmo instante juntado suas vozes ao rugido da multidão, que cessou de repente, e depois de mais um momento de assombro foi trocado por gritos de felicidade, e berros de Am Israel Hai, O Povo de Israel Vive, e alguém tentou puxar a *Hatikva*, o hino nacional, e gritos de mulheres, e palmas, e canções patrióticas, e lentamente a multidão começou a girar em torno de si mesma, como num gigantesco caldeirão, e já nada era permitido e nada era proibido, e eu pulei para dentro das calças se sem camisa nem suéter voei diretamente da nossa porta para multidão na rua, e fui erguido nos braços por algum vizinho ou algum estranho, para não ser esmagado, e fui passado adiante, voando pelo ar, de mão em mão, até aterrissar nos ombros de meu pai junto do nosso portão: meu pai e minha mãe estavam lá abraçados, colados um ao outro como duas crianças perdidas na floresta, de um jeito que eu nunca os tinha visto, nem antes nem depois daquela noite, e eu logo estava no chão entre eles, entre abraços de todos, e depois de novo encarapitado no ombro de meu pai, ele, aquele intelectual, erudito, educadíssimo, gritava com todas as forças, e não foram palavras nem jogos de palavras, nem lemas sionistas, nem foram gritos de prazer, mas foi um grito longo, nu e cru, anterior a invenção das palavras. [...]

E depois, na rua Amos, em todo o baixo de Kerem Avraham e em todos os bairros judeus, houve muita dança e muito choro, e apareceram bandeiras, e palavras de ordem escritas em faixas de pano, e carros buzonavam com toda a força de suas buzinas, e *Su Ziona Nes VaDeguel* [Venham a Sião, milagre e bandeira], e “Aqui em Israel se realizarão as esperanças dos nossos antepassados”, e de todas as sinagogas se ouviam os sons do Shofar, e rolos da Torá foram tirados de seus escaninhos e levados para as rodas que dançavam pelas ruas, e *El Ivne háGalila* [Deus construirá a Galiléia], e *Shuru, Habitu VeRe/Ma Gadol HaYom HaZé* [Despertem, cantem e vejam/Como é grande este dia], e mais e mais e mais. Depois, já de madrugada, de repente as portas do armazém do Sr. Auster foram abertas, e todos os armazéns da rua Tzefânia, e da rua Gueulá, e da rua Chancellor, e na Jafa, e na King George, os bares de toda a cidade abriram suas portas, e até o raiar do Sol distribuíram de graça refrescos e doces, bolos, bebidas, de mão em mão, de boca em boca passavam garrafas de suco, de cerveja, de vinho, e estranhos se abraçavam pelas ruas e se beijavam chorando, e surpresos policiais ingleses também foram arrastados para as rodas de dança e logo “calibrados” pela cerveja e por todas as bebidas, e sobre as viaturas blindadas do Exército britânico foram desfraldadas bandeiras de um país que ainda não havia surgido, mas que por decisão vinda de Lake Sucess, a partir daquela noite, teria permissão para surgir. E ele deveria surgir dentro de cento e sessenta e sete dias e noites, numa sexta feira, na noite de 14 de maio de 1948. Porém, um em cem dos habitantes judeus, um em cada cem homens, mulheres, velhos e crianças, e bebês, um em cem daqueles que agora cantavam, dançavam, bebiam e comemoravam, e choravam de tanta alegria, um por cento desse povo que exultava e festejava nesta noite, nas ruas, morreria na guerra a ser deflagrada pelos árabes, menos de sete horas

depois de o país ter nascido naquela noite de maio. E em auxílio de seus inimigos viriam, à saída do Exército inglês, os exércitos regulares da liga Árabe, unidades de infantaria, e blindados, e artilharia, e aviação de caça, e bombardeiros, e do sul e do leste e do norte seríamos invadidos por forças regulares vindas de cinco países com a missão de dar um fim a este país em um ou dois dias, a partir da sua fundação. (OZ, 2015, p.407-409).

Nessa ambiência, a Jerusalém complexa, árida, pálida, melancólica se transforma em uma Jerusalém quente, com uma multidão que grita, dança, canta e festeja. A possibilidade de nascimento do Lar Nacional se aproxima. Sons de *Shofar*<sup>139</sup> enchem as ruas anunciando um novo tempo, as sinagogas abrem suas portas e suas arcas deixando os *rolos de torah*<sup>140</sup> saírem às ruas dançando junto com pessoas que festejam euforicamente, da mesma forma que nas festividades de *Simchat Torah*, marcando assim uma data importante. O direito ao Lar nacional muda fortemente as relações presentes nesse espaço. Importante notar que o espaço de festejos é envolvido por objetos rituais, que trazem para esse lugar uma característica marcante da cultura ali vivenciada.

A ambiência quente e festiva de Jerusalém marca um momento, mas não se estende por muito tempo.

Algumas poucas semanas mais tarde, tumultos sangrentos explodiram em Jerusalém, e então vieram a guerra, os bombardeios, o sítio à Jerusalém e a fome. [...]

Todas as noites, no seu retorno da operação veneziana, ele aferrolhava a porta por dentro, passando uma tranca (na aduela da porta havia dois ganchos, um de cada lado, onde meu pai encaixava uma barra de ferro que tornava a porta invulnerável a saqueadores e invasores). As grossas paredes de pedra nos defendiam de qualquer perigo, além das venezianas de ferro e da montanha sombria, que se encontrava bem do outro lado da nossa parede de fundos, a nos defender com todo seu peso, como um guerreiro gigante e silencioso. Todo o mundo exterior ficava bem isolado lá fora, e dentro, em nossa célula blindada ficávamos nós três, o aquecedor e as paredes cobertas de livros e mais livros do piso ao teto. (OZ, 2015, p.341, 343).

<sup>139</sup> O *shofar* é um instrumento de sopro, feito do chifre de carneiro, usado para fins religiosos no judaísmo. O *shofar* é tocado nas sinagogas nos serviços do mês de *Elul*, e nas festas de *Rosh Hashanah* e *Iom Kipur*. Embora seja um instrumento usado para fins religiosos, o *shofar* é um símbolo cultural judaico. Acredita-se que o *shofar* é “um dos instrumentos mais capazes de nos despertar, motivar ao arrependimento e fazer lembrar que nunca é tarde para recomeçar. O som do shofar é uma prece sem palavras cuja eloquência expressão alguma seria capaz de transmitir, trazendo consigo uma mensagem de redenção e arrependimento para todo o Povo de Israel.” Ver: MORASHÁ. Disponível em: <<http://www.morasha.com.br/rosh-hashana/o-toque-do-shofar-e-seus-simbolismos.html>>

<sup>140</sup> O *Sefer Torah*, ou os Rolos da *Torah*, são os rolos de pergaminho que contém as escrituras do antigo testamento. Considerados objetos sagrados, eles são escritos à mão por uma pessoa especializada (o *sofer*) obedecendo uma série de regras. Eles são guardados nas arcas dentro das sinagogas e são retirados durante as leituras semanais. O costume de sair às ruas dançando com o *Sefer Torah* é comum nas festas de *Simchat Torah*, ou em momentos muito festivos para a sinagoga ou o judaísmo.

Agora, confusões, violência, sons de bombardeios e explosões tomam conta de Jerusalém. Os indivíduos que aqui vivem evitam assim os espaços públicos, se trancando nas casas, esvaziando as ruas e vivendo confinados, transformando de forma drástica a ambiência desse lugar, que mais à frente viria a se consolidar como o Lar Nacional Judaico.

O narrador que nos leva por esse passeio sempre se envolveu com a possibilidade de vivenciar a vida dos pioneiros, que lutam pelo progresso do Lar Nacional, trabalhando a terra e levando uma vida comunitária e igualitária. Na passagem abaixo, acompanhamos uma visita sua à Cooperativa Agrícola, a Tnuva<sup>141</sup>, ainda na sua infância, vivida na cidade de Jerusalém.

Às vezes eu ia com meus amigos até o pátio da Cooperativa Agrícola, a Tnuva, só para vê-los chegar de lugares distantes, de além das montanhas escuras, os caminhões carregados com os frutos do seu trabalho, “cobertos de pó e de armas pesadas, com pesadas botinas nos pés”. Ficava rondando por ali para sentir o aroma do feno, para me embriagar com o cheiro das distâncias: lá onde eles vivem, é que tudo acontece de verdade eu pensava. Lá se constrói um país e se conserta o mundo. Lá desponta uma nova sociedade, uma nova paisagem toma forma e se escreve uma nova história, lá se aram os campos e se plantam vinhedos, lá se escreve uma nova poesia, lá cavaleiros armados patrulham solitários, prontos para responder com fogo ao fogo dos árabes saqueadores, lá se transformam pobres trapos humanos em uma nação ativa e combatente.

Meu sonho secreto era um belo dia ser levado embora com eles, para também me transformar em ativo combatente. Para que a minha vida também se convertesse numa nova canção, uma vida limpa, honesta e pura como um copo de água gelada num dia de *Sharav*. (OZ, 2014, p.12-13).

A imaginação do narrador, que o transporta a uma ambiência envolvente, é trazida com os caminhões carregados de frutos do trabalho pesado dos pioneiros. Junto com o narrador, sentimos o aroma do feno, o cheiro do campo, visualizamos as distâncias que se estabelecem nesse país que ainda não nasceu. Essa ambiência que se difere profundamente da Jerusalém que viemos experienciando até aqui, fascina pela possibilidade de progresso, de qualidade de vida, de redenção da sociedade, e consolidação de um Estado sustentável.

Assim, envolvidos por esse fascínio, e pela vontade de ajudar na prosperidade desse novo lugar que viria a se consolidar como Estado Judeu, acompanhamos o trajeto que levou muitos indivíduos, como o narrador que nos leva nesse percurso, a viverem nas comunidades coletivas que começam a ser fundadas antes mesmo do Estado ser declarado. A partir de agora, deixamos Jerusalém para vivenciar outros espaços da vida judaica nesse Lar Nacional. Seguimos assim nosso percurso imaginado pelas ambiências do *kibutz*.

---

<sup>141</sup> Cooperativa Agrícola nacional, que recolhe e distribui os produtos agrícolas vindos dos assentamentos pioneiros, dos *kibutzim* e dos *Moshavim*.

Os odores da terra molhada o acompanhavam por todo o caminho, junto com ecos distantes de cheiros de forragem fermentada de cascas de laranja e de esterco de vaca, vindos da área de produção e dos estábulos. Deteve-se diante do monumento aos membros do kibutz caídos em combate e viu o nome de seu filho, Ishai Ashrov, que morrera havia seis anos no ataque de nossas forças a Dir a Nashaf. Cada um dos onze nomes no monumento era formado de letras em relevo, esculpidas em cobre, e Ishai era o sétimo ou o oitavo da lista. Nahum se lembrou de como Ishai, quando era pequeno, chamava “ferida” de “fida” e em vez de “perna” dizia “péna”. Ele estendeu a mão e passou as pontas dos dedos sobre as frias letras de cobre. Depois se virou e saiu dali [...] Quando se afastava do monumento, de repente, recomeçou a chover, não torrencialmente, mas num gotejar insistente e fino. Era uma chuva que lhe molhava o rosto e a testa e embaçava as lentes de seus óculos, e ele enfiou o livro embrulhado no plástico embaixo do seu casaco de estudante roto, apertando-o com o braço contra o peito. Nessa postura, parecia que tinha a mão sobre o coração, como se estivesse passando mal. (OZ, 2014, p.36).

Nesse lugar, repleto de cheiros, da mistura da terra molhada, com a forragem fermentada e esterco de animais, que se espalha pelas áreas de produção e também pelos estábulos, temos uma forte sensação de proximidade com a natureza, com a terra propriamente dita. Terra esta que agora pertence aos judeus<sup>142</sup>. A ambiência assim reforça um laço de pertencimento a este lugar, nos envolve intimamente. O monumento dos caídos em combate se transforma em uma memória sólida daqueles que pereceram em defesa dessa terra. Os nomes escritos em um relevo metálico rígido e frio permanecerão presentes nesse lugar, não nos deixando esquecer que algum dia houve perseguição, mas que agora se vive em um lugar próprio.

Conforme seguimos nosso percurso pelo kibutz, podemos perceber que nesse lugar todos os espaços são compartilhados. A separação entre público e privado é tão sutil que as vezes nem se percebe. No início, quando o kibutz foi fundado, essa divisão de espaços sequer existia. Todos os espaços pertenciam a todos, a vida era inteiramente compartilhada.

Ninguém ama mais o próximo. Nos primeiros tempos, quando o kibutz foi fundado, todos éramos uma só família. Verdade seja dita, mesmo então havia todo tipo de rompimentos na família, mas estávamos próximos uns dos outros. Todo dia, ao anoitecer, sentávamos e cantávamos canções de exaltação e canções nostálgicas até tarde da noite. E depois íamos dormir nas mesmas tendas e se alguém falasse dormindo ouvíamos todos o que dizia. Hoje moramos em casas separadas e cravamos nossas unhas uns nos outros. No kibutz de hoje, enquanto você está de pé todos estão esperando que caia, e se você cair, correm todos para levantá-la. (OZ, 2014, p.97).

---

<sup>142</sup> Vivenciamos aqui o espaço de um kibutz já na década de 1950, quando o Estado de Israel já havia sido declarado.

A ambiência, recordada de forma nostálgica nesse trecho, nos leva à fundação desse lugar, onde nada existia, somente a força de vontade de se construir esse um lugar comum, fazer prosperar um Estado Nacional. Naquele momento, as canções de exaltação ao país envolviam as pessoas na penumbra da noite, e tendas coletivas serviam de abrigo a todos, compartilhava-se assim não só o espaço, como os amores e desamores, as noites mal dormidas, e os roncões profundos e cansados. Vivia-se em comunidade.

Mesmo com as mudanças no passar do tempo, e morando em casas separadas, a experiência vivenciada no *kibutz* é ausente de limites entre o público e o privado. Apesar de se “cravar as unhas uns nos outros”, como acontece em toda vida compartilhada, zela-se pelo bem de todos. As mesas do refeitório, por exemplo, se transformavam em um lugar onde tudo, sobre todos, era compartilhado.

Toda noite, depois de completada e pendurada no quadro de avisos a escalação para todos os trabalhos do *kibutz* no dia seguinte, Roni gostava de sentar em sua mesa de sempre numa extremidade do refeitório, com seus amigos e conhecidos, para fumar e comentar tudo que se passava na vida dos membros do *kibutz*. Nada escapava a seus olhos. A vida dos outros despertava nele uma incansável curiosidade e uma onda de gozações [...]. [...] Da mesa de Roni Shindlin irrompiam às vezes sonoras gargalhadas. Os chaverim do *kibutz* tomavam muito cuidado para não cair na boca de Roni e seu grupo. (OZ, 2014, p.66-67)

A escala de trabalhos do *kibutz* é compartilhada no quadro de avisos. Aqui cada um tem uma tarefa a cumprir, em um lugar predeterminado em um período específico do dia. Ao final do dia, no refeitório, onde todos os membros do *kibutz* comem, as conversas são intercaladas com risadas, gargalhadas e olhares, que envolvidos na fumaça de cigarros cria uma ambiência de compartilhamento que muitas vezes não é bem aceita. Nesse lugar se compartilha também opiniões sobre a vida alheia. Esses lugares de compartilhamento se espalham pelo *kibutz*, que vivencia, assim, uma ambiência comunitária, de relações próximas, movimentação, conversas, brincadeiras.

Durante as tardes, quando todos os membros do *kibutz* ficavam sentados, cada família em sua varanda ou no pequeno gramado em frente a suas casas, tomando café e brincando com os filhos, Tzvi Provisor ia à casa de cultura para ler jornais e lá ficava na companhia de cinco ou seis homens solitários como ele, devoradores de jornais, polemistas, solteiros a envelhecer, divorciados, viúvos. (OZ, 2014, p.9).

Nas tardes do *kibutz*, quando o expediente de trabalho chega ao fim, os gramados e varandas em frente às casas se enchem de conversas, risos de crianças e brincadeiras. A casa de cultura abriga os mais solitários em conversas menos amenas. Aqui não há lugar para

solidão, “pensou que a vida de um solteirão envelhecendo e solitário é mais difícil aqui entre nós do que em outro lugar, porque a sociedade kibutziana não tem nenhuma resposta para solidão. Mais que isso: o próprio conceito de kibutz nega o conceito de solidão.” (OZ, 2014, p.80).

Assim, as vantagens e desvantagens de se vivenciar um espaço coletivo em todos os sentidos se refletem nas ambiências aqui vividas.

Às duas da tarde, quando o opressivo ar quente e seco esmagava tudo sob ele e o céu baixo tinha uma cor de areia suja, Iotam saiu de seu quarto e desceu o caminho de concreto que atravessava o bloco C em direção aos estábulos e galinheiros. Os espaços exteriores do kibutz estavam desertos, porque todos dormiam a sesta dos sábados. Ninguém cruzou com ele, a não ser um cão sedento, o que fez Iotam se deter um instante para abrir-lhe uma das torneiras do jardim. O cão sorveu a água em lambidas ruidosas, a cabeça e o focinho encharcados, depois se sacudiu espalhando gotículas de água, ofegando, abanou rapidamente a cauda e se dobrou sobre as patas dianteiras, como que fazendo uma reverência. Iotam lhe faz um carinho distraído e continuou seu caminho entre gramados que desmaiavam no calor e árvores que pareciam inanimadas, pois nenhum vento sequer as tocava. (OZ, 2014, p.111-112).

A ambiência sufocante que se apresenta aqui parece refletir as sensações de se viver compartilhando todos os momentos de vida. Outro detalhe que se faz notar nesse lugar é o silêncio e o vazio dos espaços exteriores nas tardes de *shabat*. Esse lugar, que não reproduz nenhuma religiosidade, possui ainda assim o marco do *shabat* em suas rotinas semanais. Não só o *shabat*, como as festividades judaicas em geral marcavam tempo e espaço nesse lugar.

Ariela Bresh era divorciada magra e alta, tinha um pescoço delicado, cabelo longo a cair sobre os ombros e olhos risonhos em um dos quais se notava um ligeiro estrabismo. Trabalhava no galinheiro e também dirigia o comitê de cultura do kibutz: as comemorações das festas judaicas, as cerimônias e os casamentos eram sua responsabilidade, assim como convidar palestrantes para as vésperas de sábado e programar filmes para as sessões de cinema de quarta feira à noite no refeitório. (OZ, 2014, p.22).

Além das funções de trabalho, as funções sociais também se distribuíam entre os membros do Kibutz. Vemos que comemorações judaicas, festas de casamento, sessões de cinema são parte dessa vida social, e enchem os espaços do *kibutz* com suas ambiências, fortalecendo assim a identificação com esse lugar de moradia compartilhado. As músicas judaicas circulam também nas ambiências do *kibutz*, “Era um marxista fervoroso, mas adorava ouvir preces judaicas entoadas por um chazan, um cantor de sinagoga.” (OZ, 2014, p.31). Assim, mesmo sem ter uma ligação direta com a religião, os traços culturais deixados por ela são envolvidos nas ambiências do *kibutz*.

A noite estava muito fria e límpida. O coaxar dos sapos pontuava o silêncio e um cão latia à distancia. Quando Ioav ergueu os olhos viu um floco das nuvens baixas bem em cima dele e disse a si mesmo que tudo que consideramos importante na verdade não tem importância e no que é realmente importante não temos tempo bastante para pensar. A vida inteira passa e você quase não pensa nas coisas simples e grandiosas, solidão, saudade, paixão e morte. O silêncio era profundo e amplo, as vezes cortado pelo lamento dos chacais, e Ioav se encheu de gratidão por esse silêncio e também pelo lamento dos chacais. Não acreditava em Deus, mas em momentos de solidão e silêncio como agora, nessa noite, Ioav tem a impressão de que alguém está esperando por ele dia e noite, numa espera silenciosa e paciente, sem ruído e sem movimento, e ia continuar a esperá-lo para sempre. (OZ, 2014, p.82).

As noites no *kibutz* são silenciosas, não se ouve barulhos da cidade, carros, buzinas. A ambiência noturna se constrói, nessa passagem, com silêncios intermitentes, que dão lugar a coaxar de sapos, latidos de cães, essa ambiência nos aproxima mais uma vez da natureza, da terra. Essa sensação de proximidade com a terra, com a natureza faz o indivíduo acreditar que a existência é pequena diante da grandeza dos espaços, nesse lugar de reflexão se esquece da vida material, aproxima-se de um plano superior. Apesar de não se acreditar em um Deus religioso, de não seguir preceitos instituídos por esse Deus, acredita-se, no entanto, em um poder que protege os que aqui estão.

O breve caminho o levou entre um campo arado à sua direita um vinhedo estavam envoltos em poeira e rapidamente Iotam sentiu que ela penetrava por baixo da roupa e grudava em seu corpo suado. Nenhuma brisa movia o ar coagulado. Parou um pouco junto ao cemitério, pensou por um momento passar pela sepultura do pai, que morrera de uma doença renal quando Iotam tinha onze anos, mas reconsiderou e se contentou com sentar por cinco minutos no banco que havia na entrada do cemitério. Pensou no pai, que fora um dos fundadores do Kibutz e trabalhara a vida inteira no redil de ovelhas [...] em seus pensamentos assomou de repente a expressão em hebraico, mekomó ló iakirenu, “este não é o meu lugar”. Levantou-se do banco e caminhou ainda uns vinte minutos pelo caminho que serpenteava entre os campos arados, até penetrar entre as colinas. Por algum motivo parecia a Iotam que ali, nas colinas, o terrível calor era mais brando do que na planície [...] (OZ, 2014, p.113).

A poeira que voa pelos campos arados e vinhedos, desse lugar, envolve também o indivíduo, assim como o calor e suor, tornando íntima a relação entre indivíduo e terra. Interessante notar que, mais que o cemitério onde seu pai está enterrado, essa terra na qual ele pisa o remete a memórias da luta de seu pai, de seu povo, na fundação desse lugar. No entanto, ainda assim ele não se sente totalmente pertencente ao lugar, mesmo no *kibutz* fundado também por seu pai, em um lar nacional judaico já estabelecido. Como se um sentimento de ausência, de não pertencimento o acompanhasse, mesmo no seu lugar.

O frio agora era penetrante e o vento se intensificara. Ioav pensou na escuridão dos pomares numa noite de inverno e por um instante teve o impulso de se levantar e abandonar tudo, deixar a guarda e sair a pé para os pomares, vagar sozinho no escuro entre as árvores frutíferas agora totalmente desfolhadas. Alguém está esperando por ele em algum lugar, ele o sentia, alguém tem esperado por ele pacientemente todos esses anos, tem esperado sabendo que mesmo que ele demore não poderá deixar de ir. Uma noite ele finalmente irá. Mas para onde? Isso ele não sabia, e na verdade receava um pouco saber. (OZ, 2014, p.91).

Em uma ambiência pouco convidativa, de frio, vento e escuridão, somos levados a um lugar solitário de reflexão e busca. Uma busca de um lugar que complete esta ausência constante que ao longo do tempo se consolidou na identidade judaica. Finalizamos assim, nosso percurso por um Lar Nacional, este que nada se parece com a terra prometida idealizada por um povo, mas um lugar concreto, de complexidades e dificuldades, mas também de alegrias, prosperidade e vida cultural, que carrega consigo as características do povo que abriga.

Assim, com a finalização deste percurso pelo “Lar Nacional” na obra de Amos Oz, fechamos o ciclo dos três percursos propostos nesta pesquisa, que também percorreu os lugares do *shtetl* e do Bom Fim. A partir dos relatos aqui descritos, apresentamos as sensações e percepções do indivíduo nos espaços, ou seja, as ambiências ali constituídas, e ainda expusemos as associações destas ambiências com as identidades dos indivíduos ali presentes e com a cultura judaica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS :

### A Invenção do “Lugar Judaico”

Ao iniciar este trabalho, sugerimos a existência de um “Lugar Judaico”. Um Lugar que se define pelas marcas de uma cultura imprecisa, mas viva, em movimento. Um Lugar extraterritorial, que não está preso ao espaço físico, que está contaminado pela cultura judaica, essa cultura imprecisa, fragmentada, se molda a diversos espaços. Um Lugar que conecta indivíduos, que se constitui em uma “comunidade imaginada”. Um Lugar inventado, que se estabelece em uma continuidade, que se relaciona com o passado histórico e se conecta a um futuro esperado. Um Lugar, que simboliza, desta forma, uma coesão social. Um lugar que, finalmente, pode ocupar vários espaços<sup>143</sup>.

Nesse sentido, desenvolvemos esta pesquisa, com o intuito prioritário de identificar o “Lugar Judaico”, ou seja, de identificar nos espaços características de uma significação judaica, que afirmassem assim a existência desse Lugar. O fio condutor da pesquisa foi a ideia de que o “Lugar Judaico”, este que buscamos, assim como muitas tradições, é um lugar inventado. “Muitas vezes, tradições que parecem ou são consideradas antigas, são bastante recentes, quando não são inventadas.” (HOBSBAWN, 2008, p.9). Inventado porque não é possível afirmar quando, ou onde este Lugar Judaico se constituiu. Porque se constitui de significações consecutivas, e repetidas nos espaços de vida judaica, e que muitas vezes se relaciona com um passado histórico apropriado. Nos processos de reterritorialização, os judeus ocuparam espaços diversos, criando lugares que se estabeleceram a partir de fragmentos significantes, que trazidos de outros lugares estabeleceram uma ligação com um passado em comum. Inventando, desta maneira, a ideia do “Lugar Judaico”.

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa, foi necessário superar alguns obstáculos. Primeiro, falamos aqui de um lugar que se forma de maneira inconsciente, tal qual sugere Yi-Fu Tuan. “A maioria dos lugares não são criações deliberadas, pois são construídas para

---

<sup>143</sup> Interessante notar que uma das significações do termo *makom* (lugar em hebraico) se refere a Deus, este que está em todos os lugares, ocupando todos os espaços. “O termo *makom* em hebraico pode ser traduzido, de forma enganosa, como “lugar”. Como no inglês, a palavra tem significado tanto concreto quanto abstrato, e também pode ser usado metaforicamente, como “saber o lugar de alguém”, em um sentido social e relacional. Contudo, o hebraico esconde uma carga mais oculta no uso da palavra *makom*, devido a um significado especial do termo na tradição judaica, onde *makom* é também usado como sinônimo de Deus. Esse uso se origina em uma interpretação do midrash no livro Genesis: “Por que o santificado, abençoado seja, é chamado de Makom? Porque ele é o lugar do mundo.” Talvez os rabinos que produziram este texto se sentiam, eles mesmos, em uma espécie de exílio, e assim investiram o espaço com transcendência, e Deus com a materialidade do lugar.” (MANN, 2011, p.11).

satisfazer necessidades práticas” (TUAN, 1983, p.184), o que nos impossibilitava de descobri-lo através de entrevistas, ou localizá-lo pelo conhecimento da história dos judeus. Segundo, não é um lugar que se encontra em um espaço físico determinado, ele supostamente seria encontrado na reincidência de características de significação dispersas nos lugares e tempos da vida judaica. E, por fim, era necessário nos afastarmos tanto dos entendimentos do espaço, quanto dos entendimentos da vida judaica, visto que, de alguma forma, tínhamos isso naturalizado em nós. Isso tudo de certa forma condicionou a direção tomada pela pesquisa.

Entendemos, através dos conceitos que fundamentaram a pesquisa, que os espaços se compõem não somente por dimensões físicas, e que as ambiências constituídas neles incorporam, por meio de dimensões sensíveis e dinâmicas, uma série de subjetividades que se inscrevem nas relações com e no espaço, o que nos levaria ao entendimento da significação dos espaços na criação de lugares. Desta forma, para estudar as relações entre indivíduo e espaço, entre as identidades e a cultura nos espaços; para entender as subjetividades ali inscritas, fazia-se necessário vivenciarmos esses espaços, experienciarmos suas ambiências. Assim, chegamos à proposta de olharmos e vivenciarmos os espaços através da literatura. Isso nos possibilitou um olhar desnaturalizado<sup>144</sup>, assim como permitiu experienciar<sup>145</sup> em um único momento, lugares e tempos diversos. Assim, através da literatura, tivemos um panorama de três lugares afastados entre si e de nós, em momentos diversos no tempo.

Definimos então que nos embrenharíamos nos espaços inscritos na literatura judaica<sup>146</sup>, visto que esta contempla não somente os reflexos das condições judaicas de seus autores como, também, nos apresenta espaços de vida perpassados por essa condição. Com a intenção de percorrer lugares dispersos, chegamos a três escritores, que carregam consigo a diversidade do *ser judeu*, nos apresentando lugares que pouco ou nada se relacionam com o judaísmo através da religião. São eles: Isaac Bashevis Singer, que nos mostrou os lugares do *shtetl*, na Europa Oriental pré-guerra; Moacyr Scliar, que nos levou ao bairro do Bom Fim, na cidade de Porto Alegre, nos momentos pré e pós-guerra; e Amos Oz, que nos apresentou o tão esperado Lar Nacional, vivido momentos antes e depois de sua proclamação.

---

<sup>144</sup> Fomos conduzidos pelos lugares através de leituras das narrativas, não tínhamos assim um olhar direto dos lugares. Tivemos, neste sentido, uma vivência mediada.

<sup>145</sup> Para tanto, nos baseamos na premissa de Tuan (1983, p.204) que afirma ser suficiente uma “estória, um trecho descritivo ou uma gravura de um livro” para estabelecer uma relação com um lugar ou um ambiente.

<sup>146</sup> Vale destacar que fizemos uso da literatura judaica moderna e contemporânea, que não necessariamente sofre influências diretas da religião

Com os objetos de um estudo comparado definidos na literatura, foi necessário desenvolver uma metodologia de análise dos espaços que se aplicasse ao nosso campo de pesquisa<sup>147</sup>, e nos permitisse estabelecer com os espaços inscritos nas narrativas literárias uma relação concreta, uma vivência sensível. Baseados, então, em uma metodologia de análise de espaços já consolidada em nosso campo de pesquisa, desenvolvemos uma metodologia paralela, que se aplica a espaços narrados. A essa metodologia chamamos de “Percurso imaginados”, uma vez que ela nos possibilitou percorrer, no imaginário, os espaços presentes em cada uma das obras que escolhemos. O desenvolvimento e as etapas desta metodologia foram apresentadas no segundo capítulo deste trabalho.

Apoiados, então, nessa metodologia, percorremos os três espaços propostos imbuídos da tarefa de identificar neles características de significação que os relacionasse com a cultura judaica, condicionando assim a construção, ou a invenção, do “Lugar Judaico”. Os três percursos realizados foram relatados no terceiro capítulo deste trabalho.

Já através desses relatos, onde analisamos elementos sensíveis, físicos e dinâmicos dos espaços, foi possível verificar como as relações de cultura e identidade judaica se envolvem com os espaços, assim como verificamos também de que forma as ambiências se constituem e se modificam através destas relações. Neste sentido, fica claro que, uma vez envolvidas com a cultura judaica, as ambiências se apresentam como uma apropriação cultural, que reafirma a identidade dos indivíduos que nela habitam.

Finalmente, já imersos nos espaços pesquisados, identificamos características que atribuem significado aos espaços da vida judaica. É importante destacar que tais características não são exclusivas de espaços e ambiências judaicas, elas podem ser encontradas em outras circunstâncias, no entanto, a forma como elas se combinam e se repetem, forjam aqui um “Lugar Judaico”.

Dividimos as características de significação dos espaços vivenciados da vida judaica em quatro aspectos, que estão fortemente conectados uns aos outros: temporalidade; espacialidade; sensorialidade e, sensibilidade. Esses aspectos nos permitem uma compreensão mais direta dos espaços, assim como possibilitam a aplicabilidade em outras pesquisas que se referem a espaços culturais<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Campo este que estuda as relações de subjetividade e cultura com Arquitetura e Urbanismo.

<sup>148</sup> Referimo-nos aqui a espaços influenciados e constituídos nas relações com uma determinada cultura.

Assim, quanto à temporalidade, foi possível perceber que a vida judaica é estabelecida e relacionada a uma dupla temporalidade. A partir do momento em que tratamos os espaços em suas diversas dimensões, o tempo é um fator importante na sua constituição. Verificamos nas narrativas que marcos temporais inseridos no ciclo anual, semanal e diário de ritos judaicos acaba por interferir fortemente nas relações com o espaço, e na constituição das ambiências. Vemos que estes tornam-se referências nas vivências dos espaços, marcando lugares, paisagens, climas ou ainda enchendo os espaços com movimentações diferenciadas, barulhos e silêncios. Um exemplo marcante dessa temporalidade é o *shabat*, que transforma lugares movimentados em lugares vazios, barulho em silêncio, trabalho em descanso e reflexão. Ao longo dos percursos relatados, é possível verificar ainda outros marcos temporais espacializados na vida judaica, estes que sem dúvida se misturam com os outros três aspectos. Assim, podemos dizer que o “tempo” judaico marca uma parte desses espaços, a outra parte é preenchida por um calendário laico, ou um calendário de ritos externos à cultura judaica. Dessa forma, no Bom Fim, por exemplo, os judeus “ganham” dois dias de descanso. “Sábado é feriado no país do Bom Fim, domingo é feriado no Brasil” (SCLIAR, 2014, p.54).

Espacialidade, este aspecto possui marcos físicos e simbólicos. Assim, o *shtetl* é pontuado pelas casas de estudo, casas de banho ritual, os fornos onde se assavam as comidas cotidianas e também rituais, etc. O Bom Fim é pontuado pelas sinagogas, clubes e até pelos bares que eram como lugares comunitários. O Lar Nacional ainda é marcado de certa forma pelas sinagogas, pelas casas de cultura, refeitório, etc. Mas é possível verificar, também, que estes não eram os únicos marcos do lugar: as igrejas, mesquitas e casas dos gentios, se inscrevem espacialmente delimitando fronteiras físicas ou também simbólicas. Objetos rituais também pontuam os espaços, “Depois pegou uma bengala, beijou a mezuzá e saiu pela porta” (SINGER, 2004, p.71). Tais objetos só servem de referência a uma vivência judaica e fora desse contexto não fazem sentido.

Essa espacialidade, que aparece de forma concreta, está também sempre envolvida de fatores temporais, sensíveis e sensoriais. Assim, as fronteiras simbólicas podem ser verificadas também através de uma sensorialidade, que separa espaços por meio de sons, de música, idiomas, etc. Assim, constroem-se fronteiras internas – sagrado e profano, público e privado – assim como fronteiras externas – lugar judaico e lugar não judaico. As primeiras fronteiras, as internas, são fronteiras frágeis, desestabilizadas por uma noção de comunidade, de vida coletiva. Nos espaços de vida judaica o compartilhamento de vidas acabava por reunir sagrado e profano, público e privado. As mesas do refeitório no *kibutz*, por exemplo,

dissolviam qualquer barreira que pudesse existir: “Nada escapava a seus olhos. A vida dos outros despertava nele uma incansável curiosidade e uma onda de gozações” (OZ, 2014, p.66). Ou ainda, no *shtetl*, sons sagrados e profanos se misturam em uma única ambiência: “A liturgia das Grandes Festas se alternando com canções vulgares de vaudeville.” (SINGER, 2004, p.108). Já as fronteiras externas eram mais firmes, porém não intransponíveis. Diferenciadas pelo idioma, ou pelos aromas de comidas, ou ainda por uma sensibilidade de não se sentir pertencente, influenciavam no conforto das vivências nos espaços.

No entanto, essa sensação de ser “estrangeiro”, de não pertencer ou de ser perseguido, acompanha os judeus também em seus lugares. Desta forma, quanto às sensibilidades, podemos dizer que o “Lugar Judaico” é fortemente marcado por um sentimento de ausência. Este relacionado a um lugar perdido, ou ainda a um lugar não alcançado, se materializa na ideia de uma Terra Prometida, que se apresenta de varias formas e repetidamente em todas as narrativas.

A partir das características verificadas e vivenciadas nos percursos imaginados desta pesquisa, é possível afirmar a existência de uma ambiência judaica. Verificamos, pois, que existe uma ambiência não rígida, que se adapta a novos lugares, agregando significados externos à cultura judaica, porém permanecendo pertencente a um núcleo central; uma ambiência que, em busca do lugar perdido, se estabelece em constante transformação. Ambiência esta que, ao ressignificar fragmentos, repetir trajetórias e manter viva uma cultura, inventa um “Lugar Judaico” – que se estabelece em continuidade a um passado histórico apropriado.

Como vimos na introdução deste trabalho, o teórico e historiador da arquitetura Bruno Zevi (2002) define a arquitetura judaica pelo próprio “morar” ou “reunir-se”, fala do edifício como “objeto fruído”. Nesse sentido, concordando com o autor, a invenção do Lugar Judaico se estabelece nesses parâmetros. Lugar orgânico, inconstante e flexível, que se molda através das práticas dos lugares, que se estabelece como a *casa*, simbolizando assim a coesão social desse grupo.

Para finalizar, ressaltamos que este estudo não se encerra com a defesa desta dissertação. Ao contrário, esperamos que esta pesquisa, que trouxe a ideia do “Lugar Judaico” como um Lugar cultural, possa contribuir para a ampliação dos debates acerca não só dos

lugar judaicos<sup>149</sup>, como também das relações culturais como um todo nos espaços. Contamos que o entendimento das relações de identidade e cultura no e com os espaços possam contribuir para problematização dos lugares habitados, auxiliando, assim, em uma melhoria nas propostas projetuais dentro da arquitetura contemporânea, buscando nas identidades e culturas locais vínculos que estabeleçam um enriquecimento formal, estético, funcional e conceitual de suas propostas.

---

<sup>149</sup> Os debates acerca do espaço e lugar judaicos estão presentes no campo de estudos culturais judaicos, desta forma incluímos aqui este debate a um debate produtivo no campo da arquitetura.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Ed. Martins Fontes. São Paulo, 1998.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. Companhia das Letras. São Paulo, 2008.
- BACHELARD, Gaston. 1884-1962. **A poética do espaço**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BARTHES, Roland. Introdução à Análise Estrutural da Narrativa. In: **Análise Estrutural da Narrativa**. Ed. Vozes Limitadas. Petrópolis-RJ, 1976.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**. Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro, 2001.
- BELINKY, Tatiana. Apresentação. In: **Um Homem extraordinário e outras histórias**. L&PM editores. São Paulo, 2007. Disponível em: <[http://www.lpm.com.br/site/default.asp?TroncoID=805134&SecaoID=948848&SubsecaoID=0&Template=../livros/layout\\_autor.asp&AutorID=935383](http://www.lpm.com.br/site/default.asp?TroncoID=805134&SecaoID=948848&SubsecaoID=0&Template=../livros/layout_autor.asp&AutorID=935383)>. Acesso em: 10 de janeiro de 2017.
- BENJAMIN, Walter. O Flaneur. In: **Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo**. Ed. Brasiliense. São Paulo, 2004.
- BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: **Magia e Técnica, Arte e política**. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1987.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. Ed. Paz e Terra. São Paulo, 1999.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 2002
- CLIFFORD, James. Diasporas. In: **Cultural Anthropology**. vol. 9, n. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future, 1994 (pp. 302-338).
- COTÉ, James E. Sociological Perspectives on Identity Formation: The culture – identity link and identity capital. **Journal of Adolescence**. 1996.
- DEUTSCHER, Isaac. **O Judeu Não-Judeu e outros ensaios**. Ed. Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro, 1970
- DUARTE, Cristiane R.; et al. O projeto como metáfora: explorando ferramentas de análise do espaço construído. In: DUARTE, Cristiane D. (org.). **O lugar do projeto no ensino e na pesquisa em arquitetura e urbanismo**. Contra Capa. Rio de Janeiro, 2007.
- DUARTE, Cristiane Rose S. Olhares possíveis para o pesquisador em arquitetura. In: I Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisa e Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo-**ENANPARQ**. Dezembro, 2010. Disponível em: <<http://www.anparq.org.br/dvd-enanparq/simposios/105/105-690-2-SP.pdf>>. Acesso em: 15 de dezembro de 2017.
- DUARTE, Fábio. **Crise das matrizes espaciais**. Ed. Perspectiva. São Paulo, 2002.

EYCK, Aldo Van. Beyond Visibility. In. For Us. 1962. Disponível em: <<http://www.artefacts.co.za/main/Buildings/articles.php?artid=1863>>. Acesso em: 5 de abril de 2017.

FRIDMAN, Fania; EARP, Fabio de Sá. Prestamistas judeus no Rio de Janeiro. In: **Identidade e Cidadania: Como se expressa o Judaísmo Brasileiro**. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/583jd>>. Acesso em: 4 de agosto de 2016

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Trad. Plínio Detzien. Ed. Zahar. Rio de Janeiro, 2002.

GRINBERG, Keila.; LIMONCIC, Flavio. **Judeus Cariocas**. Editora Cidade Viva. Rio de Janeiro, 2010.

GRUMBRECHT, Hans.U. **Atmosfera, ambiência, Stimmung, Sobre um potencial oculto da literatura**. Ed. Contraponto. Rio de Janeiro, 2014.

GUÉRIN, J-P. Géographie et représentation. In: FERRAS, R.; GUÉRIN, J. P.; GUMUCHIAN, H. (Org.). **Représenter l'espace. L'imaginaire spatial à l'école**. Paris: Anthropos, Diff. Economica, 1989 (pp. 3-5).

GUTFREIND, Ieda. Judeus no sul do Brasil, Porto Alegre – RS: da dispersão grupal à construção institucional e comunitária. In. LEWIN, Helena. **Identidade e Cidadania: como se expressa o judaísmo brasileiro**. Centro Edelstein de pesquisas sociais. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/583jd>>. Acesso em: 2 de fevereiro de 2017

HADDA, Janet. **Isaac Bashevis Singer – a life**. University of Wisconsin Press. Wisconsin-EUA, 2003.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à Multiterritorialidade. **Anais do IX Encontro Nacional da Anpur**. vol. 3, 2001.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**. Ed. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2004.

HALBWACCS, Maurice. **A memória coletiva**. Ed. Vértice. São Paulo, 1990.

HALL, Stuart. **Da Diáspora, Identidades e Mediações Culturais**. Ed. UFMG. Belo Horizonte, 2003.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós- Modernidade**. DP&A Editora. Brasil, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade. In. SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Ed. Vozes. Petrópolis-RJ, 2012.

HESCHEL, Abraham Joshua. **O Shabat: seu significado para o homem moderno**. Ed. Perspectiva. São Paulo, 2014

HIEDEGGER, Martin. **Construir, Habitar, Pensar**, 1954. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Disponível em:

[http://www.proub.fau.ufrj.br/jkos/p2/heidegger\\_construir,%20habitar,%20pensar.pdf](http://www.proub.fau.ufrj.br/jkos/p2/heidegger_construir,%20habitar,%20pensar.pdf)>. Acesso em: 22 de maio de 2015.

HIEDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Ed. Vozes. Petrópolis-RJ, 2005.

HOBSBAWN, Eric. A invenção das tradições. In HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terance. **A Invenção das Tradições**. Paz e Terra. São Paulo, 2008.

JACKSON, Ronald L. **Encyclopedia of Identity**. Sage Publications. California, 2010.

KASSOW, Samuel. "Shtetl." YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe, 18 October 2010. 5 November 2016. Disponível em: <<http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Shtetl>> Acesso em: 16 de janeiro de 2017.

LANI, Soraya. Intertexto bíblico na ficção de Moacyr Scliar: da implicação à paródia, uma leitura de A mulher que escreveu a Bíblia, p.130. In: BERND, Zilá; et al. **Tributo a Moacyr Scliar**. EdIPUCRS. Porto Alegre, 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós, ensaios sobre alteridade**. Ed. Vozes. Rio de Janeiro, 2004.

LUKACS, Georg. Narrar ou Descrever. In. **Ensaio sobre literatura**. Ed. Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro, 1965.

MALAMUD, Samuel. **Do arquivo e da memória**. Fatos, personagens e reflexões sobre o sionismo brasileiro e mundial. Bloch editores. Rio de Janeiro, 1983.

MANN, Barbara E. **Space and Place in Jewish Studies**. Rutgers University Press. New Jersey, 2011.

MORASHA. **Biografia Isaac Bashevis Singer**. Ed. 33, junho 2001. Disponível em: <<http://www.morasha.com.br/biografias/isaac-bashevis-singer.html>> Acesso em: 12 de dezembro de 2017.

OZ, Amos. **De amor e trevas**. Trad. Milton Lando. Companhia das Letras. São Paulo, 2015.

OZ, Amos. **Entre Amigos**. Trad. Paulo Geiger. Companhia das Letras. São Paulo, 2014.

OZ, Amos; SALZBERGER, Fania. O. **Os Judeus e as Palavras**. Companhia das letras. São Paulo, 2015.

PATAI, Raphael. **Encyclopedia of Zionism and Israel**. vol. 1. Herzl Press. New York, 1971.

PEIRANO, Mariza (1998). When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline. **Annu. Rev. Anthropol.**, v. 27, pp. 105-128.

PINSKER, Shachar. What is Jewish Literature. In. **New Republic**. New York, 2011. Disponível em: <<https://newrepublic.com/article/97062/jewish-literature-dan-miron-continuity-contiguity>>. Acesso em: 7 de dezembro de 2016.

PULS, Maurício. **Arquitetura e Filosofia**. Anna Blumel. São Paulo, 2006.

RAJ, Prayer Elmo. The concept of home in diáspora. In. **Lapis Lazuli**. v. 4 n. 2, 2014.

RELPH, Edward. **Place and Placelessness**. Pion Limited. London, 1980.

REMNIK, David. The Spirit Level. Amos Oz writes the story of Israel. In. *The New Yorker*. New York, 2004. Disponível em:  
<<http://www.newyorker.com/magazine/2004/11/08/the-spirit-level>> Acesso em: 06 de dezembro de 2016.

RICŒUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Editora Unicamp. Campinas, 2008.

RICŒUR, Paul. Arquitetura e Narratividade. In. **Urbanisme**. n. 303, nov/dez 1998, pp. 44-51.

RICŒUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Tomo I. Editora Papirus. Campinas, 1994

ROBIN, Kevin. Tradition and Translation: National Culture in its Global Context. In. **Enterprise and Heritage**. Taylor & Francis e-library, 2005.

SANTANA, Ethel Pinheiro. **Cidades “Entre”**. Dimensões do sensível em Arquitetura ou A Memória do Futuro na Construção de uma Cidade. UFRJ. FAU, 2010.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. Fundamentos teórico e metodológico da geografia. Hucitec. São Paulo, 1988.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

SCLIAR, Moacyr. **A Guerra no Bom Fim**. L&PM. Porto Alegre, 2014.

SCLIAR, Moacyr. Elaborando a condição Judaica. In: **Folha de São Paulo**. Especial. São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj0605200714.htm>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2017

SCLIAR, Moacyr. Entrevista. In: **Revista Press**, ano III n.21, 2002. Disponível em: <[http://www.revistapress.com.br/root/materia\\_detalhe.asp?mat=44](http://www.revistapress.com.br/root/materia_detalhe.asp?mat=44)>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2017

SCLIAR, Moacyr. **Exército de um homem só**. L&PM. Porto Alegre, 2012.

SCLIAR, Moacyr. Reflexões sobre Iom Kipur. In: **Al Hamishmar**. Segunda quinzena de Outubro. 1970. p.10. Disponível em: <<http://delfosdigital.pucrs.br/dspace/handle/delfos/565>> Acesso em: 10 de janeiro de 2017

SCLIAR, Moacyr. **Um Seder para os nossos dias**. [1988] Disponível em: <<http://www.moacyrscliar.com/textos/um-seder-para-os-nossos-dias/>>. Acesso em: 05 de março de 2017

SCLYAR, Moacir. O mundo de Singer, In: SINGER, I. B. **47 contos / Isaac Bashevis Singer**. Trad. José Rubens Siqueira. Companhia das letras. São Paulo, 2004.

SIMMEL, Georg. O estrangeiro. In. FILHO, Evaristo Moraes de. (org.). **Sociologia**. Ed. Ática. São Paulo, 1983.

SINGER, Isaac Bashevis. **47 contos / Isaac Bashevis Singer**. Trad. José Rubens Siqueira. Companhia das letras. São Paulo, 2004.

SONTAG, Susan. **Against Interpretation**. 1964. Disponível em: <<http://shifter-magazine.com/wp-content/uploads/2015/10/Sontag-Against-Interpretation.pdf>>. Acesso em: 23 de novembro de 2017.

SORJ, Bernardo; GRIN, Monica. **Judaísmo e Modernidade: Metamorfoses da tradição messiânica**. Centro Edelstein de Pesquisa. Rio de Janeiro, 2008.

SORJ, Bernardo. **Identidade e Identidades Judaicas**. 2004 Disponível em: <<http://www.bernardosorj.com.br/>>. Acesso em: 10 de julho de 2015.

STEINBERG, Gabriel. O sionismo de Ahad Haam e sua relação com a língua hebraica. In. **Revista digital de Estudos Judaicos da UFMG**. vol. 9 n. 16. Belo Horizonte, 2015.

STEINBERG, Gabriel. O sionismo de Ahad Haam e sua relação com a língua hebraica. In. **Revista digital de Estudos Judaicos da UFMG**. vol. 9 n. 16. Belo Horizonte, 2015.

STOCK, Mathis. Construire l'identite par la pratique des lieux. In: De Biase A. & Alessandro Cr. "Chez nous ". **Territoires et identit\_es dans les mondes contemporains** (pp.144-161), Editions de la Villette, 2006.

STOCK, Mathis. Theorie de l'habiter. In: PAQUOT, Thierry; LUSSAUT, Michel; YOUNES, Chris. **Habiter le Propre de L'humain**. La Decouverte. 2007.

SZKLO, Gilda Salem. **O Bom Fim do Shtetl: Moacyr Scliar**. Editora Perspectiva. São Paulo, 1990.

THIBAUD, Jean Paul. A Sonic Paradigm of Urban Ambiance. In: **Journal of Sonic Studies**, volume 1, nr. 1. 2011. Disponível em: <<http://journal.sonicstudies.org/vol01/nr01/a02>> Acesso em: 17 de outubro de 2015.

THIBAUD, Jean Paul; THOMAS, Rachel. L'ambiance comme expression de la vie urbaine. In: **Cosmopolitiques** n. 7. 2004. (pp.102-113)

THIBAUD, Jean-Paul. Une approche des ambiances urbaines :le parcours commenté. In: **Espaces publics et cultures urbaines**. Paris, 2002, pp.257-270.

TUAN, Yi-Fu. (1983) **Espaço e Lugar: A perspectiva da experiência**. Difel. São Paulo.

UGLIONE, Paula. **Arquivo mnemônico do lugar: memória e histórias da cidade**. Rio de Janeiro. UFRJ/FAU, 2008.

WHITE, Leslie A.; DILLINGHAM, Beth. **O Conceito de Cultura**. Rio de Janeiro. Ed. Contraponto, 2009.

ZEVI, Bruno. **Arquitetura e Judaísmo: Mendelsohn**. Trad. Anat Falbel. Ed. Perspectiva. São Paulo, 2002.

## REFERÊNCIAS EM MEIO ELETRÔNICO

O Toque do Shofar e seus simbolismos. Disponível em: <<http://www.morasha.com.br/rosh-hashana/o-toque-do-shofar-e-seus-simbolismos.html>> Acesso em: 05, mar. 2017.

Biografia de Moacyr Scliar. Disponível em:  
<<http://www.academia.org.br/academicos/moacyr-scliar/biografia>. Acesso em: 19, out. 2016.

Discurso de Posse de Moacyr Scliar. Disponível em:  
<<http://www.academia.org.br/academicos/moacyr-scliar/discurso-de-posse>>. Acesso em: 19 out. 2016.

Biografia de Amos Oz. Disponível <<http://in.bgu.ac.il/en/heksherim/Archives/Pages/Amos-Oz-Archive.aspx>> Acesso em 23 out 2016.

OZ, Amos. Entrevista. São Paulo, 2007. Disponível em:  
<[http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/206/entrevistados/amos\\_oz\\_2007.htm](http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/206/entrevistados/amos_oz_2007.htm)> Acesso em:5 de outubro de 2016.

**Capa:** Libération, 1952. Marc Chagall. (da série: Triptych “Resistance, Resurrection, Liberation”)