

HERMENÊUTICA SIMBÓLICA E ÉTICA DO IMAGINÁRIO DE GRUPOS DE ALUNOS DO COLEGIAL (LICEU PASTEUR/SP E COLÉGIO IAVNE BEITH CH INU/SP) (II)*

José Carlos de Paula Carvalho
USP

RESUMO

Através da antropologia do imaginário e da culturálise de grupos da Escola de Grenoble, usando-se o AT.9 como heurística, o estudo investiga o imaginário do grupo, que se apresenta sob a forma do imaginário da derrelição e do imaginário da diabolética, realizando a hermenêutica das imagens simbólicas de vida/de morte e de perseguição que definam a paisagem mental do grupo e uma ética correlata.

RÉSUMÉ

Moyennant l'anthropologie de l'imaginaire e la culturanalyse des groupes de l'École de Grenoble, en outillant l'At.9, l'étude dévoile l'imaginaire groupal, se donnant comme un imaginaire de la deréliction et de la diabolétique, à travers une hermenéutique des images symboliques de la vie/de la mort e de persecution, en dégagent l'éthique groupale.

II. HERMENÊUTICA DAS IMAGENS DE PERSEGUIÇÃO E ÉTICA NO IMAGINÁRIO DA DIABOLÉTICA (COLÉGIO IAVNE BEITH-CHINUCH/SP)

À comunidade do Colégio Iavne-Beith Chinuch, a todos os alunos, pela generosidade e pela acolhida, entusiasmo e incansável colaboração a Elizabeth Schulmann, Berenice Rosanczuc e Eva Zillerkraut.

"A minha história faz refe-rência ao que aconteceu no Holocausto, onde

morreram, nessa luta, milhões de pessoas, entre elas judeus, e que buscaram refúgio por toda a parte e o mundo silenciou..."

(Protocolo C8)

"...Pelo menos algumas pessoas conseguiram refúgio próprio, Israel, unindo-se e podem nos contar "hoje" o que nos aconteceu "ontem"... Guardar a guerra na memória, lembranças (Izcor)... "

(Protocolo 8 e Prot. C18)

(*) Trata-se da segunda e última parte deste artigo. A primeira parte foi publicada no número 71.

“Uma viagem através do tempo: a história que vou contar, consiste em fatos curiosos e interessantes através da história, cultura e crenças judaicas. Vou começar pelo desenho mais antigo, quando o Rei do Egito...E eu? o que faço nessa história? Tenho uma vida eterna e uma viagem através do tempo onde vi e contei os fatos curiosos que pude encontrar. Espero continuar relatando esses fatos eternamente...”

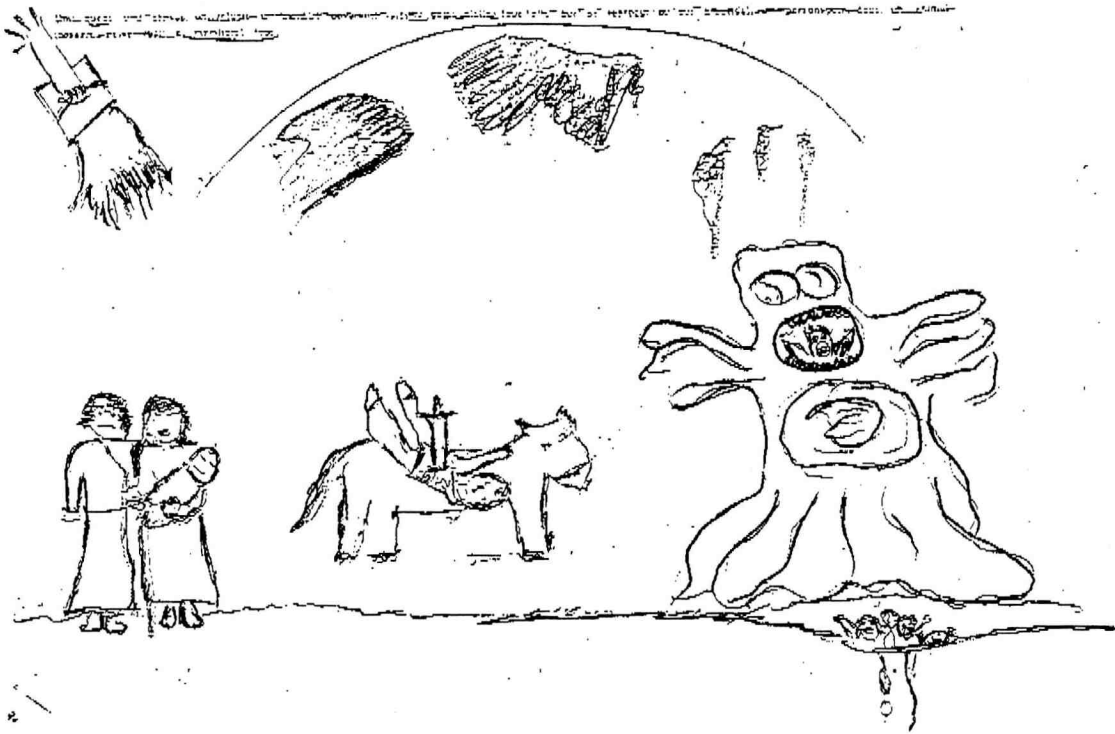
(Protocolo C14)

“...e a fogueira representa uma coisa, que (os judeus) temos uma Luz dentro de nós.”

(Protocolo C26)

Esse estudo faz parte de um Projeto Integrado FEUSP/CNPq - “Estudo de alguns aspectos do imaginário de alunos de escolas de 1º e 2º graus”-, que coordenámos (1992 - 1995), tendo nos cabido, por razões de formação e afinidades, o estudo de duas “etno-escolas” e de uma “escola urbana”.

Demos a notícia detalhada em outro texto (Paula Carvalho, 1994) e, posto que aqui nos ocuparemos com a “cultura latente” de uma delas, o Colégio Iavne/São Paulo, retomaremos somente alguns pontos para situar o leitor, sobretudo com relação ao instrumental de análise, pois com relação à “cultura patente” - aliás não é indispensável para a compreensão desse texto- permitimo-nos remeter ao texto supra mencionado, conquanto aqui, nessas considerações introdutórias, retenhamos as conclusões fundamentais.



Partimos da antropologia do imaginário, tal como vem sendo trabalhada pela escola de Grenoble (Badia, 1993; Paula Carvalho e Badia, 1995), tendo como uma desembocadura na antropologia da educação à cultura análise de grupos e suas heurísticas (Paula Carvalho, 1991). O estudo da cultura dos grupos sociais como organizações educativas envolve-se com o mapeamento de aspectos manifestos, ou patentes, e aspectos latentes da cultura, entre ambos

estando a “cultura emergente”. Se a “cultura patente” confina à “cultura organizacional”, a “cultura latente” capta a vida e a organização em profundidade do grupo, remetendo ao inconsciente, àquilo que Anzieu designou - em contraponto ao “nível de funcionamento praxeológico” do grupo - como “pólo fantasmático”, razão pela qual os cruzamentos com a antropopsicanálise institucional, sobretudo através do “híbrido Klein-Jung” (Plaut), serão constantes. E

assim como estudámos um detalhado “mapa de heurísticas” em culturálise de grupos, paradigmaticamente compatibilizadas, nossa abordagem de “antropologia profunda”, como vem preferindo Gilbert Durand, manteve uma unicidade metodológica: em termos de abordar aspectos da cultura latente, privilegiamos a “formulação experimental do imaginário” (construída à base das “estruturas antropológicas do imaginário” de Gilbert Durand, 1969), que é o AT.9 (Y. Durand, 1988; Paula Carvalho, 1994), aliado ao caderno de sonhos, elaborado a partir de uma tipologia de sonhos estribada nas mesmas “estruturas antropológicas do imaginário”. No presente texto exporemos o “campo mitemático” emergente a partir dos AT.9s e dos sonhos considerados como “textos”, de modo que não desenvolveremos as diversas e específicas análises do AT.9, somente suas implicações hermenêuticas, o mesmo se dando com os sonhos. Conquanto todas as classes tenham sido mapeadas, por razões várias, expostas no texto já mencionado, retivemos os grupos de alunos dos Colegiais. E ao imaginário que ora se configurou, designámo-lo como “imaginário da diabolética”, que nessa forma precisamente capta as culturas emergente/latente do Colégio Iavne.

Como trabalhámos o AT.9 como “texto” - no sentido que ao termo dá Ricoeur em “Du texte à l’action”-, lembremos que o “teste arquetípico de nove elementos” foi concebido como instrumento de pesquisa antropológica, sendo suas funções de sócio-diagnóstico, sobretudo de psicodiagnóstico, de posterior elaboração (Y. Durand, e 1993). É evidente que dele nos valem, em antropologia do imaginário e em culturálise de grupos, no sentido único de sua elaboração original. Descritivamente trata-se de uma solicitação dupla à base de nove estímulos-arquétipos: um desenho e uma estória (a estória do desenho). Segue-se um questionário complementar. Ao todo designámo-lo por protocolo, que é a formulação de um “micro-universo mítico”. Os tipos, e sub-tipos, dos micro-universos míticos remete às “estruturas antropológicas do imaginário” de G. Durand. Assim, os novos-estímulos declinam-se desde o personagem - que centraliza a ação em que o sujeito se projeta-, a partir de estímulos do “universo da angústia” - o monstro e a queda -, pois a angústia do Tempo e da Morte são as profundas motivações da elaboração imaginária que, assim, seguirá o vetor heróico - a espada -, ou o vetor místico - o refúgio - ou o vetor

dramático - o cíclico - como possibilidades de configurações de tipos e sub-tipos de micro-universos míticos, sendo a água, o animal e o fogo, elementos de redundância e testagem dos vetores da estruturação imaginária. Nos protocolos dos colegiais tivemos a seguinte distribuição:

Universo Dramático (Sintético) - 66.66%

Universo Heróico - 25%

Universo Místico - 4,16%

Não-estruturação - 4,16%

Se considerarmos tão só alguns resultados da análise estrutural-elemental (imagens-representações, funções-papéis, simbolismo) dos AT-9, temos a seguinte distribuição:

- **Queda:** do personagem/Diversos/D’água/ Tema abstrato

- **Espada:** Real na mão do Personagem/De alegórica a simbólica/ Real na mão do Monstro / Diversos

- **Refúgio:** Habitat natural/ Metáforas/ Diversos/ Casa Comum real

- **Monstro:** Simbólico/ Outros/Antropomorfo real/Antropomorfo fantástico

- **Personagem:** Personagem simbolizando uma problemática / Coletividade / Personagem simbólico / Homem jovem / Guerreiro / Queda de Personagem.

Após a tabulação completa, pudemos interpretar conclusivamente como passagem para o presente texto: “O teor temático de 90% dos protocolos apresenta conteúdos de judaísmo. Realmente, como já víamos nos desenhos orientados e nas composições temáticas, o conteúdo distribui-se fundamentalmente em torno do ciclo litúrgico e/ou das raízes sócio-históricas do judaísmo (nesse caso emerge o universo da angústia caracterizada tanto a “diabolética judaica” - a metafísica e a mitopoética das perseguições e da conspiração desde a diáspora -, quanto a reconstrução de Israel - reprodução de “Eretz Israel”, dando-se a Aliah em meio a guerras, etc.). A preservação das raízes colocara de modo candente, nos Questionários, as questões da assimilação, da “aculturação antagonista” e da “comunidade de destino”. Eis porque àquilo que se configura em Diversos e Outros, na distribuição, apresenta-se, em cada protocolo, com inequívoco teor de Judaísmo; por isso também a incidência do alegórico, do metafórico e do simbólico

na imaginária dos elementos do AT-9. Começando com o Personagem, vemos que sempre “simboliza a problemática judaica”, além de a “comunidade de Destino” tornar o Personagem um “portador” da Coletividade, por onde se trata de um “personagem simbólico”, cuja ação é símbolo de um “Schicksal”, de um Destino coletivo, desde “Naassé Venichma” que funda a história/estórias do povo eleito”. O homem - pois ao feminino são atribuídas outras funções, como fica claro na questão M do questionário II, podendo entretanto reaparecer, ao nível da latência, como “organizador inconsciente”... e como Sombra... -, o homem será um guerreiro, até um soldado de Sião. Entrementes, há quase sempre a reversão histórica dada a atmosfera da “diabolética”: e o Personagem cai, como se pode observar que, por onde se conclui a tabulação do Personagem, começa a tabulação da Queda. A “Queda do judaísmo” com a diáspora é exemplar nos protocolos, sobretudo durante o Holocausto. Por isso a espada passa de real e tida pelo personagem a alegórico-simbólica (o Sidur, por exemplo), deslizando para as mãos do Monstro, monstro que é sempre o “agente inimigo” na diabolética. Por isso o monstro é simbólico e, aos poucos, adquire precisos contornos antropomórficos, pois ou é o homem real ou um tipo “diabólico” de homem (fantástico). O refúgio parte do habitat natural (a Natureza fosta mas bruta, lembrando os locais antes da e/na diáspora), mas evolui para as metáforas, onde “Eretz Israel” rege as imagens. Só por referências a essa “geo-teologia” (Neher), a esse espaço sagrado e messiânico, ou sionista, na variedade das modulações de “diversos”, é que o judeu orienta e constrói sua casa, no ângulo de incidência de Jerusalém; ninguém constrói casas comuns nos lugares de passagens, que são pontes para a Aliah, como fica claro nos Questionários sobre ritos, crenças e valores”. (Paula Carvalho, 1994, p. 88-89).

Le Goff (1979, p.22 seg.), ao pensar uma “tipologia da marginalidade” a partir do medievo, mostra que as várias categorias (os excluídos, os desvalorizados, os marginais propriamente dito e os marginais imaginários) são portadoras de “perigo para a comunidade sagrada”, de tal modo que se trata de “controlar ou excluir”- no mínimo separar- esses portadores de “núcleos-metáforas obsessivas do perigo” (Jung, 1958, p. 196). Essa produção ideológica da marginalidade se concentra no “perigo” (Douglas,) que torna impuro, contaminando e contagiando,

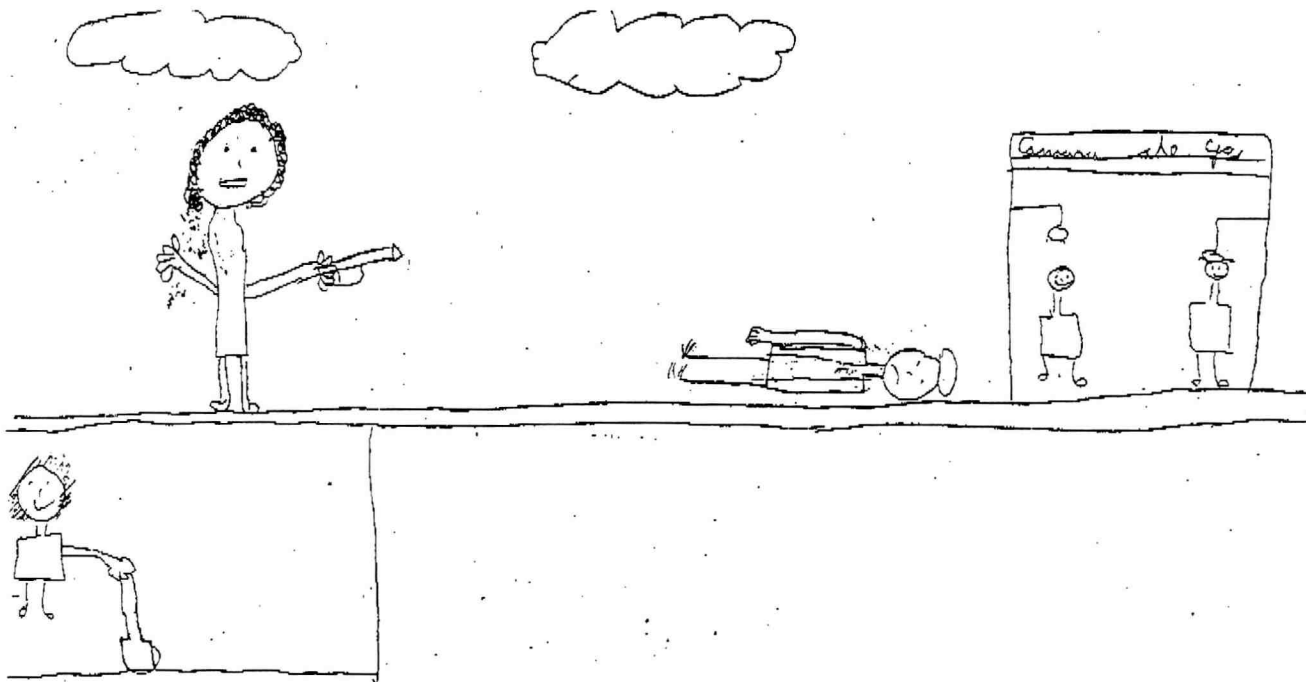
cristalizado seja na religião (a produção da heresia), no corpo e na doença (a produção do pecado e das feridas simbólicas, da culpabilização e da morte), na identidade étnica (a produção das diferenças culturais, do exotismo, da xenofobia e da heterofobia, da heterofilia também), na contra-natureza (a produção da monstruosidade), da estabilidade física e social (a produção de mendicância e do nomadismo) e no trabalho (a produção da ociosidade e da mendicância). Se observarmos os produtos simbólicos dentre dos parênteses, veremos que são faces da alteridade e aspectos da sombra coletiva, de teor inconsciente no funcionamento da dinâmica sócio-cultural grupal. Essa produção “projetiva”, talvez não projetada, das margens legítima a exclusão tanto quanto propicia a “seleção vitimária” (Girard, 1982) do(s) bode(s) expiatório(s) representando o olhar do(s) grupo(s) sócio-culturalmente hegemônico(s) e instituído(s) que atribui e distribui os “estigmas” disponíveis para o funcionamento da centralidade orgânica-organizadora, tais como rótulos, signos de contestação ou de provocação, signos infamantes, gestos, rituais e cerimônias de separação-marginalização-exclusão e de purificação-recuperação-adoção. Sendo inscrições do olhar social como estigma, há de ser considerado também o contra-olhar do marginalizado pois, como vimos em outro texto (Paula Carvalho, 1989) sobre as margens ciganas, é um pouco apressado falar em introjeção, pelo marginalizado, da própria dinâmica da exclusão ou de resistência, rebeldia ou aculturação antagonista, em outras soluções. A rede interativa e a biunivocidade dos olhares tecem uma trama constituindo um “território” como espaço da habitação e um “território” como espaço das trocas e da circulação. Se considerarmos as observações de Le Goff, sobretudo no tocante aos “marginais imaginários” como “monstruosidade social”, a par da extensa investigação de Poliakov sobre a antisemitismo (1979), veremos que o “processo de diairesis” marca não só o olhar instituído em suas projeções de organização do espaço, como os ghettos por exemplo, mas marca também o olhar dos marginalizados, que antes, talvez, se marginalizam com o destino de povo eleito, “povo solitário” como lembra Neher, mas também olhar que se constitui sobre os “goim” - etapas que podemos ver tão bem exploradas no texto de Abécassis (1987) - despontando na conflitorialidade da “geoteologia” de “Eretz Israel”... Tais fatos se configuram, em nossos protocolos, na própria disposição espacial da temática

dos desenhos, em duas metades os mais expressivos... fazendo os judeus lembrarem, lembrarem e arcarem com a sombra coletiva do grupo que institui, carregando também - por isso talvez alçando menos à consciência, como veremos... - a própria sombra do próprio grupo, dela se desvencilhando através dos expedientes do bode expiatório... É nesse universo que deve ser matriciada a contextura ampla e pluridimensional e reversiva do imaginário da diabolética e da perseguição.

Poliakov, citando Popper, evidencia o campo imaginário da perseguição e o investimento causal de teor diabolético: “A teoria da conspiração é a visão segundo a qual tudo o que se produz na sociedade - aí incluídas as coisas de que, regra geral, as pessoas não gostam, tais como a guerra, o desemprego, a miséria, a penúria - é o resultado direto dos desígnios de alguns indivíduos ou grupos poderosos. Essa visão está muito difundida, se bem que represente uma superstição bastante primitiva... Em sua forma moderna, é um típico resultado da laicização das superstições religiosas. E de modo mais conciso:

“segundo a teoria da conspiração, tudo o que aconteceu foi desejado por aqueles a quem isso beneficia. Is fecit cui prodest - O culpado é quase sempre aquele a quem o delito ou o crime beneficia: eis, portanto, resumida em duas palavras, a visão policial da história”. (Poliakov, 1991, p. 10). Não se pediria do historiador que aprofundasse em termos antro-psicanalíticos sobre “a origem das perseguições” que, na medida em que têm por fundamento “às coisas que em geral as pessoas não gostam, remete, assim, à “heterofobia” (Taguieff, 1987, cap. I) e à densa e intensa projeção de afetos, levando a uma “identificação paranóide” (Hermann, 1986) e à presentificação da “Sombra” (Jung, 1958), e portanto à “causalidade mística”. Nesse sentido trata-se, assim, realmente, não de uma superstição, em termos antropológicos, como o quer Popper, mas de maciço investimento inconsciente em síndrome de imagens coletivas - os “complexos” tais como os estudam Jung e Baudouin sobretudo (Baudouin, 1970) - às quais se atribui “poder motor” - as “idéias-força” são, em verdade, como nos

Prot. 28



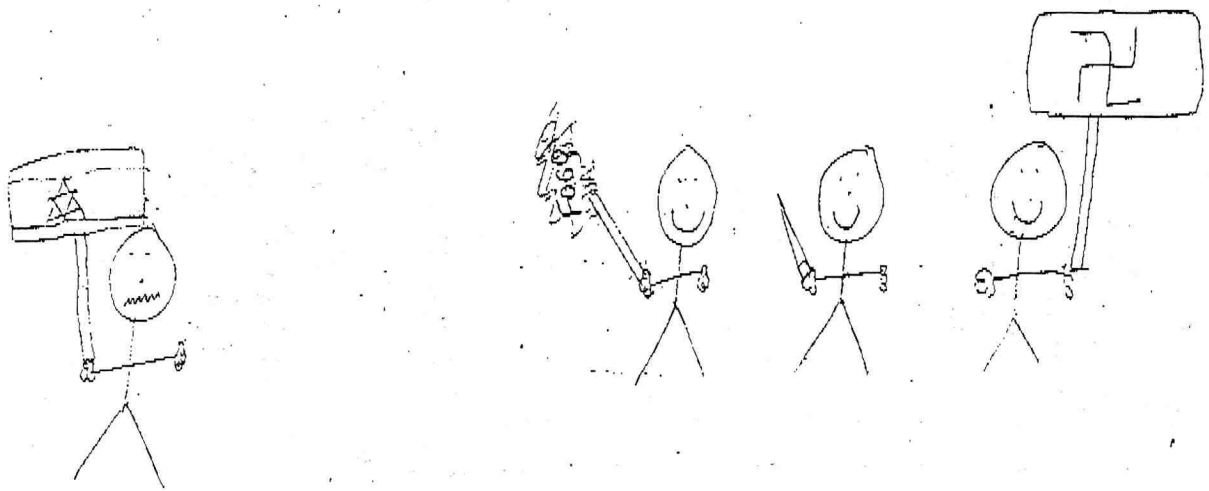
lembra a etnopsiquiatria de Devereux, “imagens-força” e “emoções-força” -; seus efeitos constituem a “causalidade mágica” de Lévy-Brühl - também citado

por Poliakov - através da noção de “participação mística” (Lévy-Brühl, 1949; Jung,): uma “categoria afetiva do sobrenatural” que, constelando imagens e,

em torno delas e de sua eficácia, aos agentes - portadores, faz crer numa origem “demônica” dos eventos, “pattern of behaviour” que confunde a todos numa só crença e numa única resposta de ação “gliscromorfa”. Essa é a “diabolética” e seus portadores. Poliakov evidencia suas incidências em várias inflexões da história em vários grupos históricos, dentre os quais os judeus são exemplares, mas não

exclusivos. Fato esse que não escapou a alguns de nossos protocolos, é de se notar com grande louvor de acuidade: assim, o Protocolo C 29 mostra que o fato acontece, “não só com judeus, mas com outras raças” enquanto o Prot. C18, de modo lúcido e profundo, refere-se com maior precisão antropológica a tal fato como “morte das outras culturas”. De qualquer modo, constitui-se o quadro da produção-assunção de

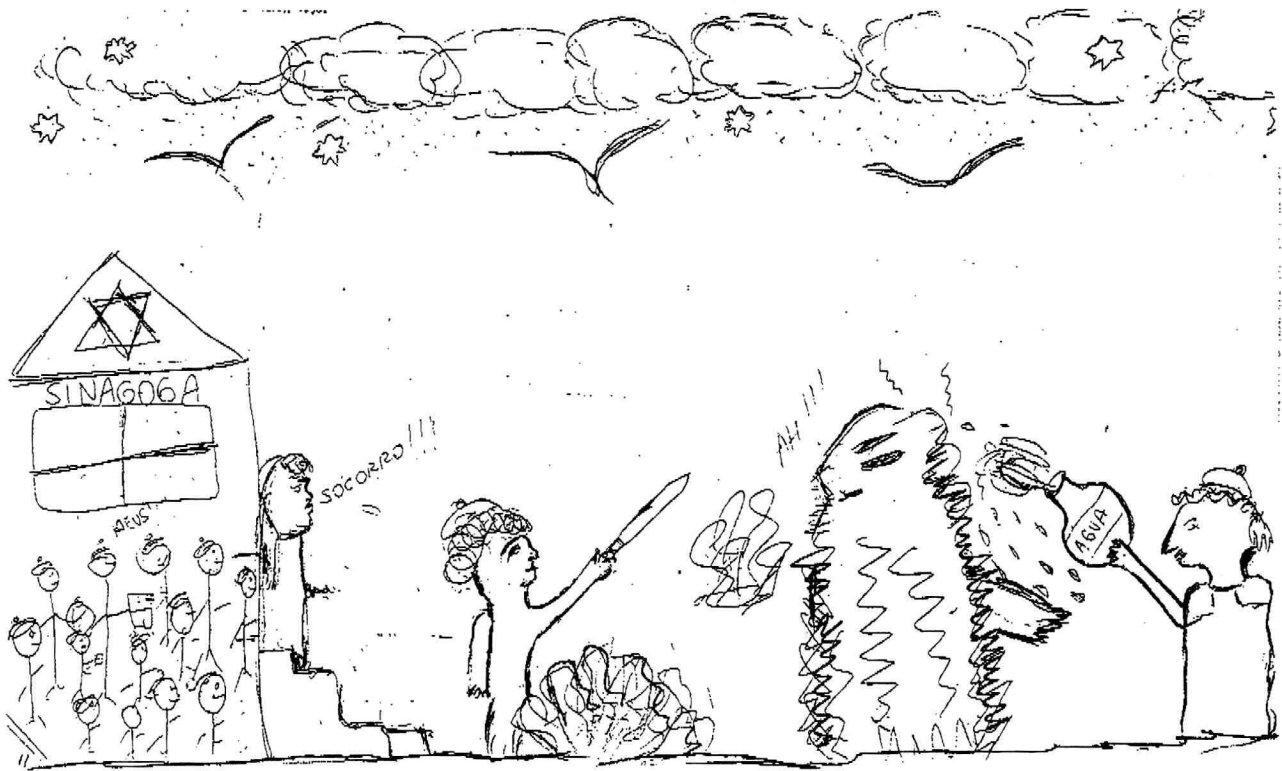
Prot. 11



complexo e do mitema do bode expiatório, cujos requisitos antropológicos para Girard (1982) são os seguintes: 1. haverá “perseguições coletivas” (como a dos judeus) sempre que se verificarem os “estereótipos das perseguições”, quais sejam, a “indiferenciação generalizada” caracterizando uma “crise sócio-cultural” onde emergem, diríamos com Duvignaud (1973), o vazio institucional e a anomia (Paula Carvalho, 1985, vol. II C), havendo daí a necessidade, contra a “participação mística” gliscromorfa, de recobrar um rosto estabelecendo-se definições e limites, projetando-se portanto o indiferenciado no perigo das abominadas margens (Douglas, 1982); 2. a existência de “crimes indiferenciadores”, ou sejam, aqueles crimes, reais ou imaginados (de qualquer modo, pelos investimentos heterófobos, “imaginários”), que marcam transgressões e violação dos limites, encarnando-se, ademais, em imagens corporais de carência, como é o caso do incesto e dos pecados endogâmicos do “povo solitário”; 3. os autores são - tornaram-se

portadores de estigmas que processam à “seleção vitimária”, como vimos na produção de que nos falou Le Goff; 4. enfim, a própria “violência”, que projetivamente libera, ao menos por certo tempo, a “comunidade sagrada” dos perigos da(s) alteridade(s). As investigações de Poliakov sobre o anti-semitismo permitem saturar à vontade tais itens. Girard não entra na dinâmica profunda, inconsciente do complexo e do mitema do bode expiatório como desembocadura do imaginário da diabolética, como poderemos fazê-lo através da antropologia profunda. Além disso não ressalta - pois intencionalmente se atem, como Poliakov, às perseguições coletivas - o efeito cumulativo de tais “patterns” em termos da constituição do “arquetipos fenotípicos” (Durand,) e “complexos de cultura” (Bachelard,) que fazem emergir, gerações após gerações, o referido fenômeno dotado do atributo de “cíclico” ou mesmo de “eterno”: o Protocolo C 11 fala de “uma história ciclica que está sempre acontecendo”; o Protocolo C 6 fala no fato

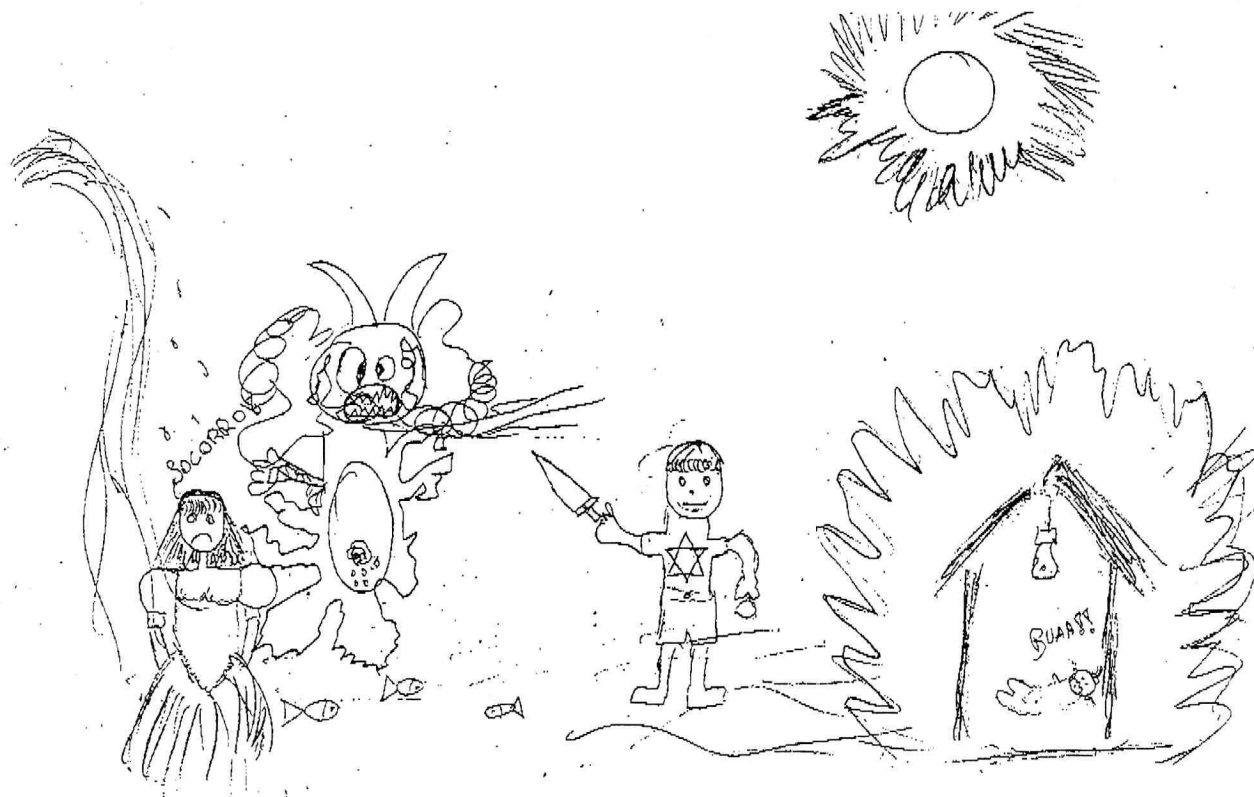
Prot. 5



Prot. 9



Prot. 27



que “nunca terminará, um ciclo, como a noite e o dia”, enquanto o Protocolo C 26 fala na “eterna perseguição do povo judeu”, o todo acabando por despontar no sentimento de uma questão de teor-metafísico - que investigamos no Questionário Complementar II -, qual seja: por que a perseguição? por que o sofrimento e a dor? por que “o mal”? Por onde cruzaremos não só com as razões de o “povo eleito” (ser escolhido pelos “pactos”) em suas implicações e tribulações - consequências de “Naassé Venichma”, do fato de jurar a cumprir e ser fiel só depois vindo a saber o “conteúdo”, do fato de andar frente à face de D’us e assim de seus misteriosos mas certos desígnios, significando a guerra uma constância e uma permanência, pois “há sempre alguém perseguindo os judeus...” (Protocolo C 5), desde Amalek (Protocolo C 14), sendo Haman o arquétipo do anti-semita (Protocolo C 56), envolvendo, imiscuindo-se, por sob a questão do inimigo, a problemática do Bem e do Mal (Protocolo C 2, C 12, C 19, C 26, C 29, C 35, C 36, C 47, C 51, C 52, C 50, os mais expressivos; mas por onde também cruzaremos com o que poderíamos

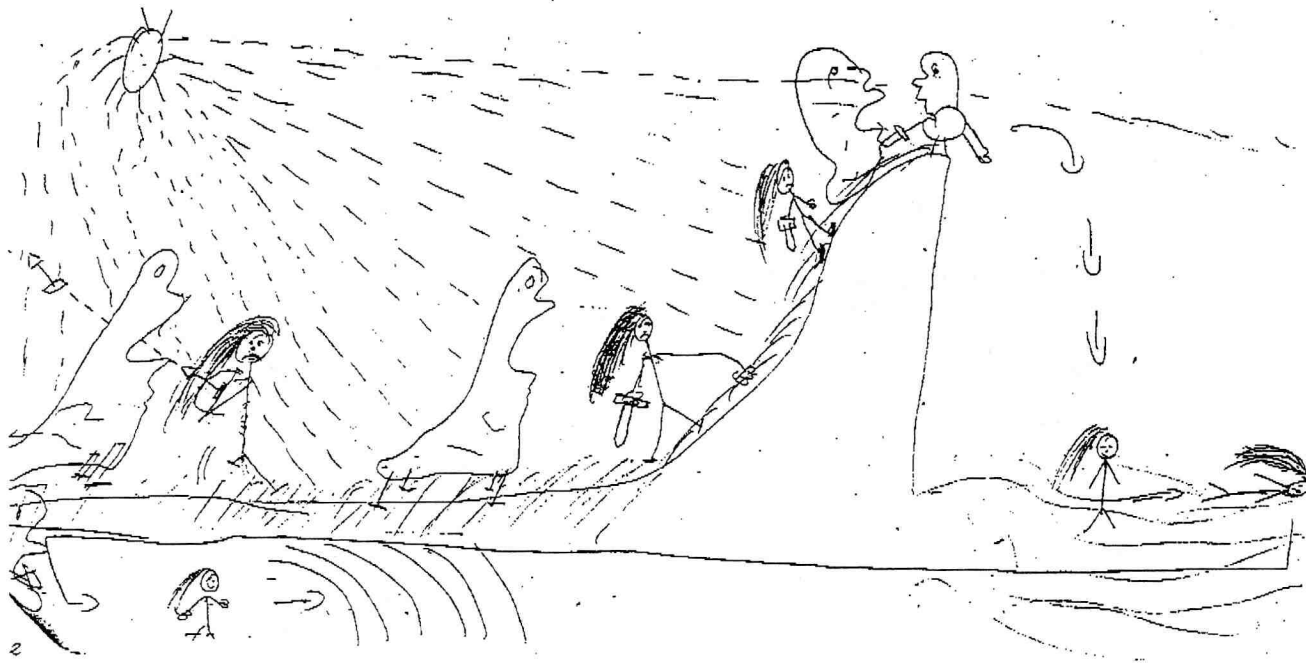
chamar de razões “heteroculturais” (Poirier,) da presença da violência, de modo indiferenciado e indiferenciador, ao que são extremamente sensíveis os Prot. C6, C9 e C27, com os temas da violência, da vingança, do seqüestro, envolvendo o que poderíamos chamar do cotidiano atual da diabolética, a potenciar, evidentemente, o caudal da perseguição específica sem deixar, entretanto, de fazer os autores se colocarem a questão do porquê do mal e a problemática ético-meetafísica do dualismo, como no Prot. C6: “Um monstro devorador que mata um ser humano por ódio ou mesmo por matar. Por um minuto um homem tem vida, depois vem um monstro (“homem que mata”) e acaba com a vida dele, com que direito?”. A questão da justiça pode pedir a presença de um “justiceiro”, como no Prot. C20: “esse quadro mostra a validade para hoje: a destruição, as cinzas e sempre há também um justiceiro”...

Temos, assim, em nossos protocolos duas linhas de procedimento mas “transversais”: o vetor do imaginário da diabolética levantando a mitemática da perseguição rumo à problemática do dualismo; e o

vetor do imaginário da diabolética mostrando as razões profundas da perseguição assentadas no mitema do bode expiatório (ou complexo de bode expiatório como mito da sombra e da culpa). Ambas, entretanto,

estão imbricadas e, se aqui distinguimos, trata-se de um procedimento para lidar com o material da pesquisa, no que o próprio material enfatiza mais tal ou qual vetor, esse ou aquele cruzamentos.

Prot. 34

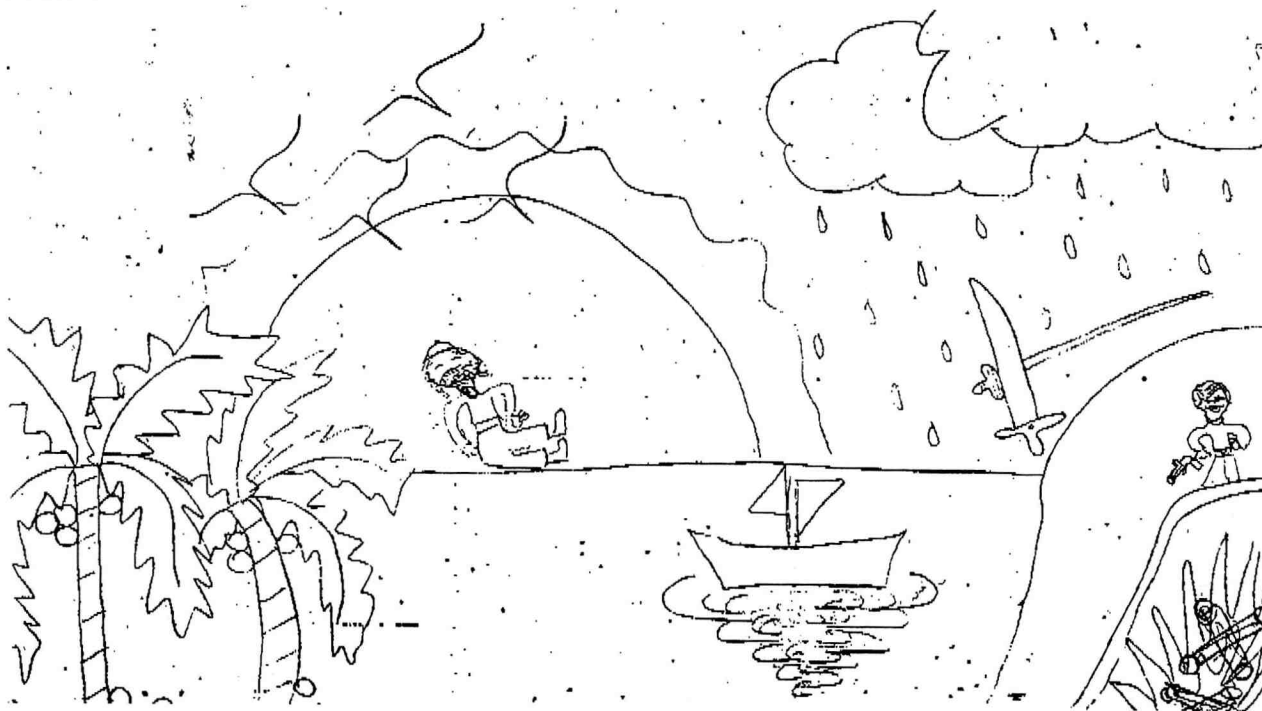


Um rabino fazendo a oração matinal, no muro da
la mureta, em Jerusalém.

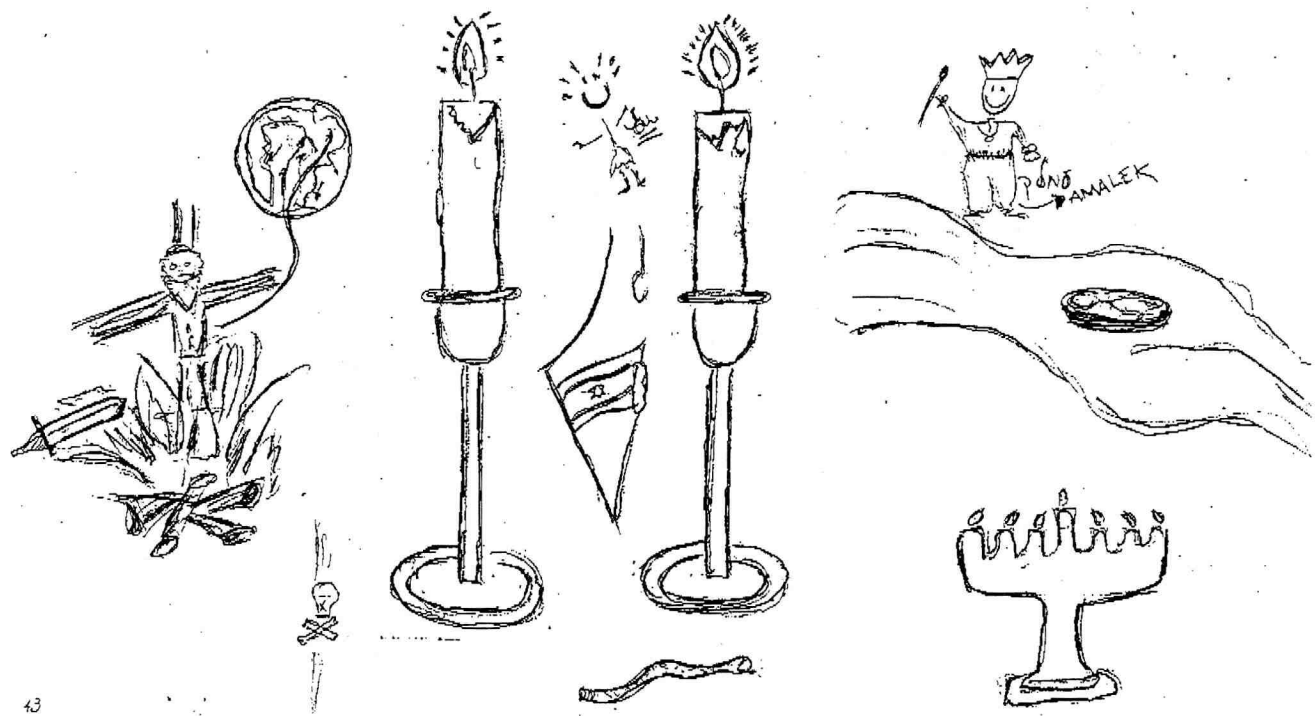
No sentido do primeiro vetor, tematizando de modo bruto a perseguição em sua referenciação ao universo-estímulo da angústia, o Prot. C34 diz: “O homem, com sua flecha tenta matar um animal (monstro) não conhecido que o perseguiu rapidamente com o objetivo de devorá-lo. Não tendo mais para onde correr, tira sua espada de madeira, e com muita luta consegue manter distância mínima entre ele e o monstro; como não consegue deter o monstro, a única saída era pular de um precipício e cair num lago abaixo...” Assim, o imaginário da diabolética terá sempre a ver, mostrou-o Durand (Durand, 1969, Livre I), ao menos como universo-estímulo inicial, com o universo da angústia em seus “schèmes”, razão pela qual os protocolos instrumentarão, para a temática do judaísmo na ótica da perseguição, prioritariamente a queda, o monstro, o monstro, o refúgio como mediação e o cíclico como resolução dos estímulos. Nesse campo da perseguição, quem persegue? Se partirmos de um cotidiano, que o Questionário complementar II tentou apreender, na pergunta sobre como era visto o “goy”, que desvenda o olhar do judeu devolvendo-o o olhar do outro, as respostas insistiram em “alguém como qualquer um de nós (judeus) só que

não da religião judaica”. Donde a plausibilidade de os “inimigos” que perseguem estarem envolvidos com a perseguição ao universo representado pela Torah - aliás, muito significativamente, no Prot. C17, o personagem é Torah mas, numa operação de deslocamento, por onde há um eu-personagem, poderíamos chegar à fórmula interessante: a Torah me vive... assim como no belíssimo depoimento do Prot. C14: “E eu, o que faço nessa história? Tenho uma vida eterna e uma viagem através do tempo onde vi e contei os fatos mais curiosos (da história, cultura e crenças judaicas) que pude encontrar. Espero continuar relatando esses fatos eternamente...” -, sobretudo porque, o universo é escandido pelo tempo litúrgico - de que testemunham nossos “protocolos festivos”, protocolos C47, C48, C52, C49, C50, C53, C54, C55, C56, sobretudo o Shabbat, como veremos, que poderíamos enriquecer com os comentários de Eisenberg/Steinsaltz (1988) e de Abécassis (1993). Nessa “desgraça constante, o ódio aos judeus”(Prot. C16), o monstro são “os povos inimigos” (as “perseguições sem motivos”, Prot. C12, mas também a guerra, “as pessoas de diferentes religiões” do Prot. C28), ou como continua o Prot. C4 “os povos alheios

Prot. 2

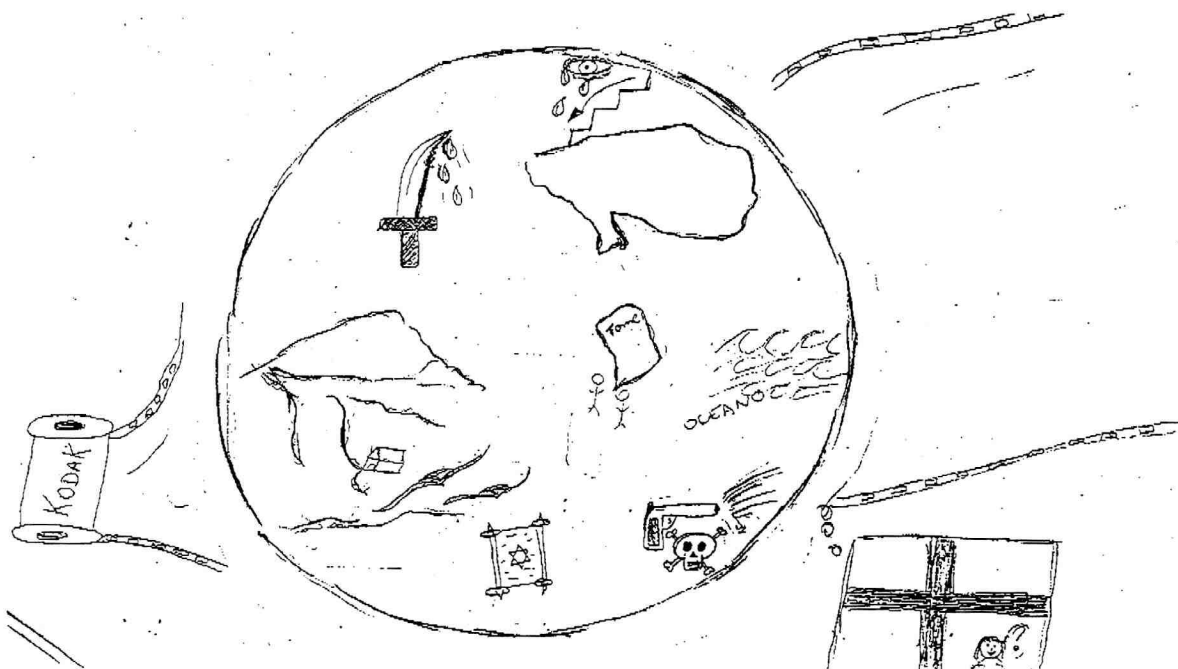


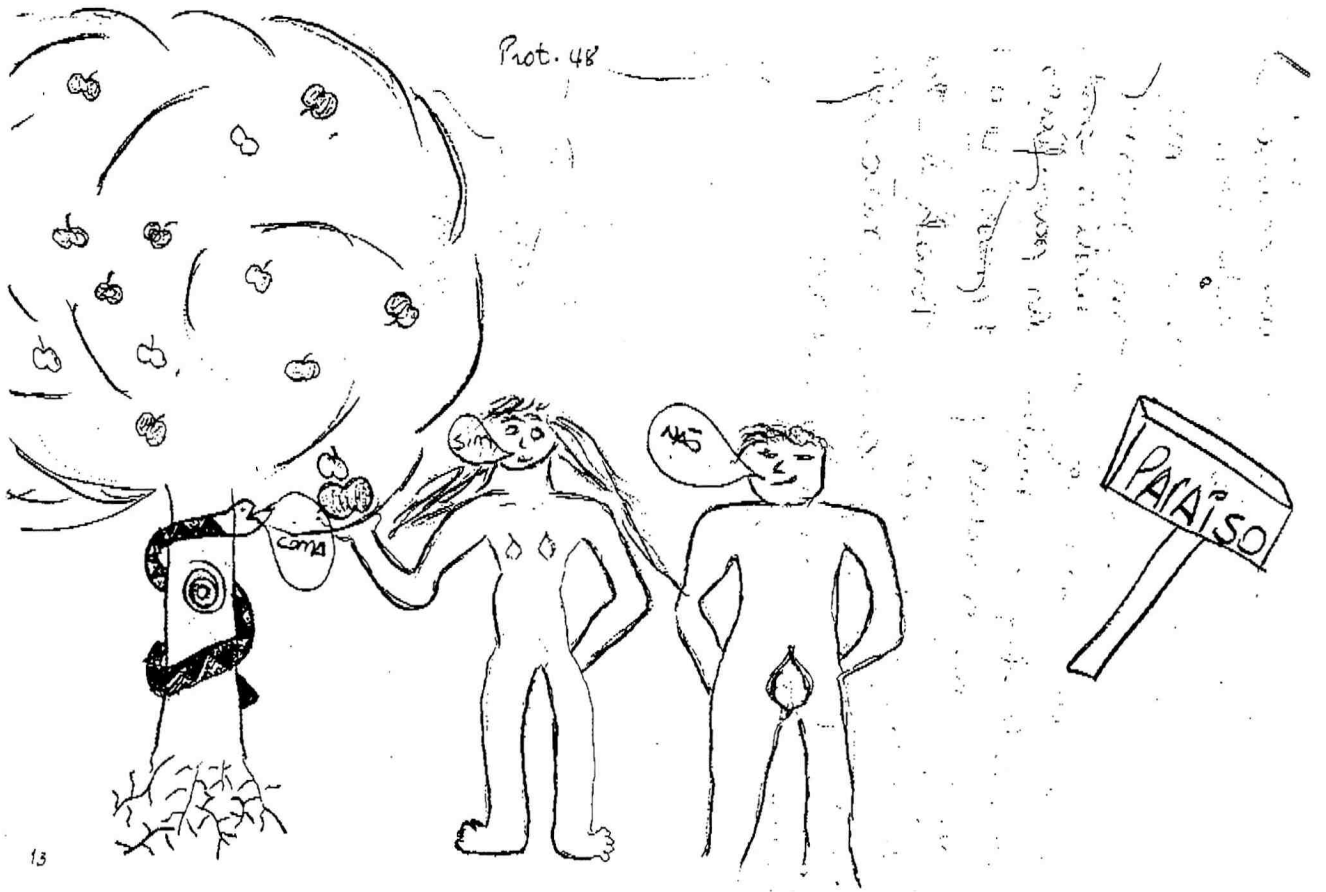
Prot. 14



43

Prot. 17

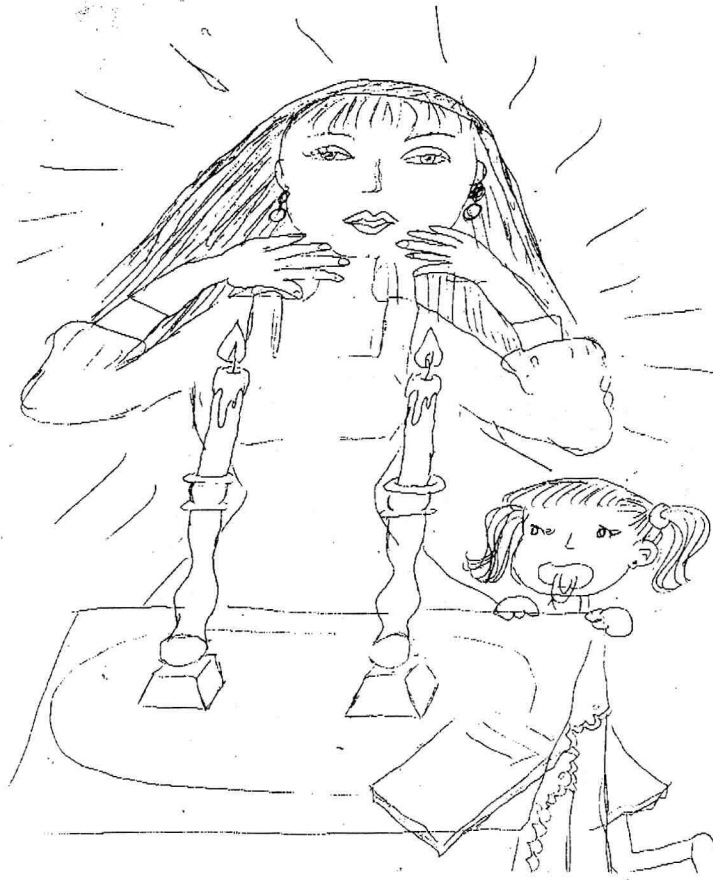




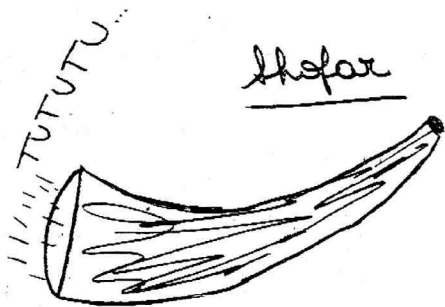
Prot. 52



Prot. 56



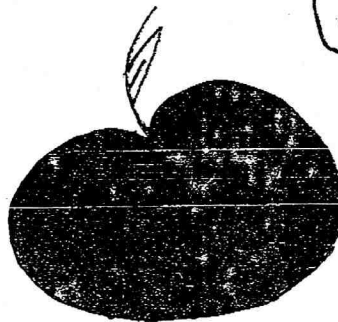
Prot. 53



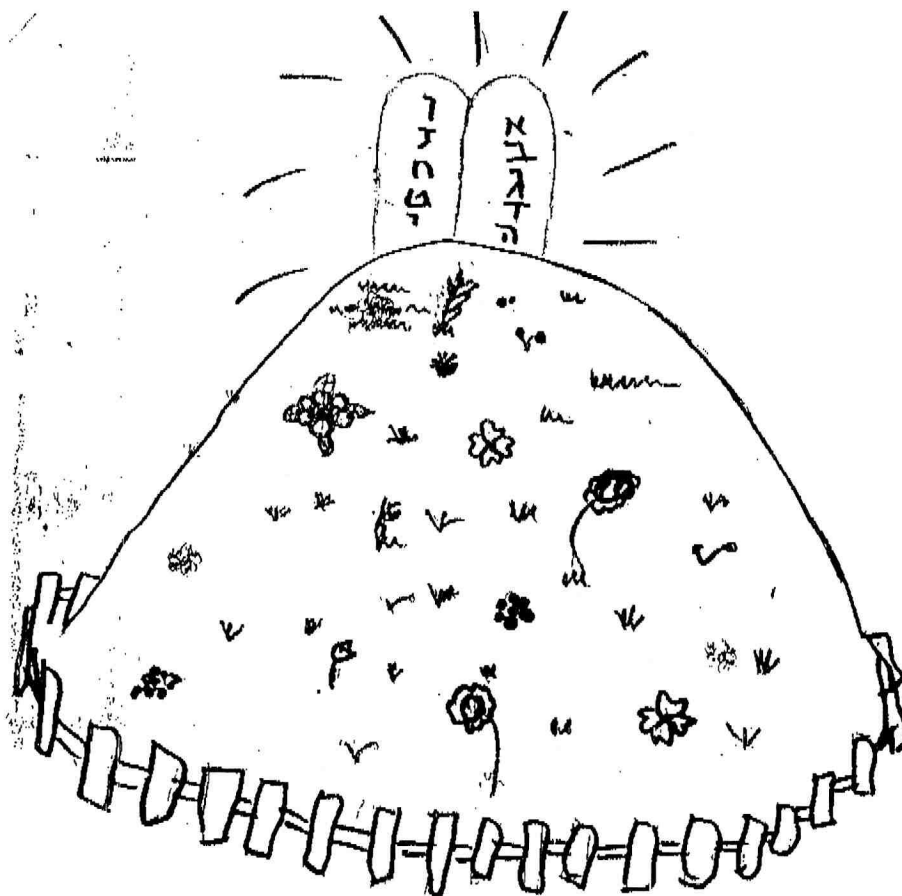
shofar

Rosh Hashana

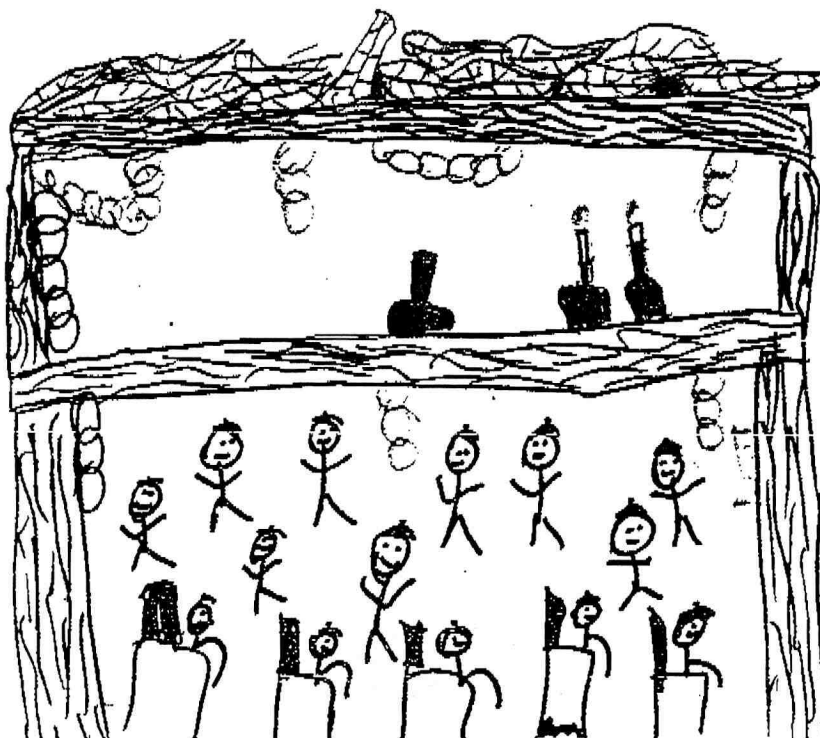
PASSAGEM
DE
ANO



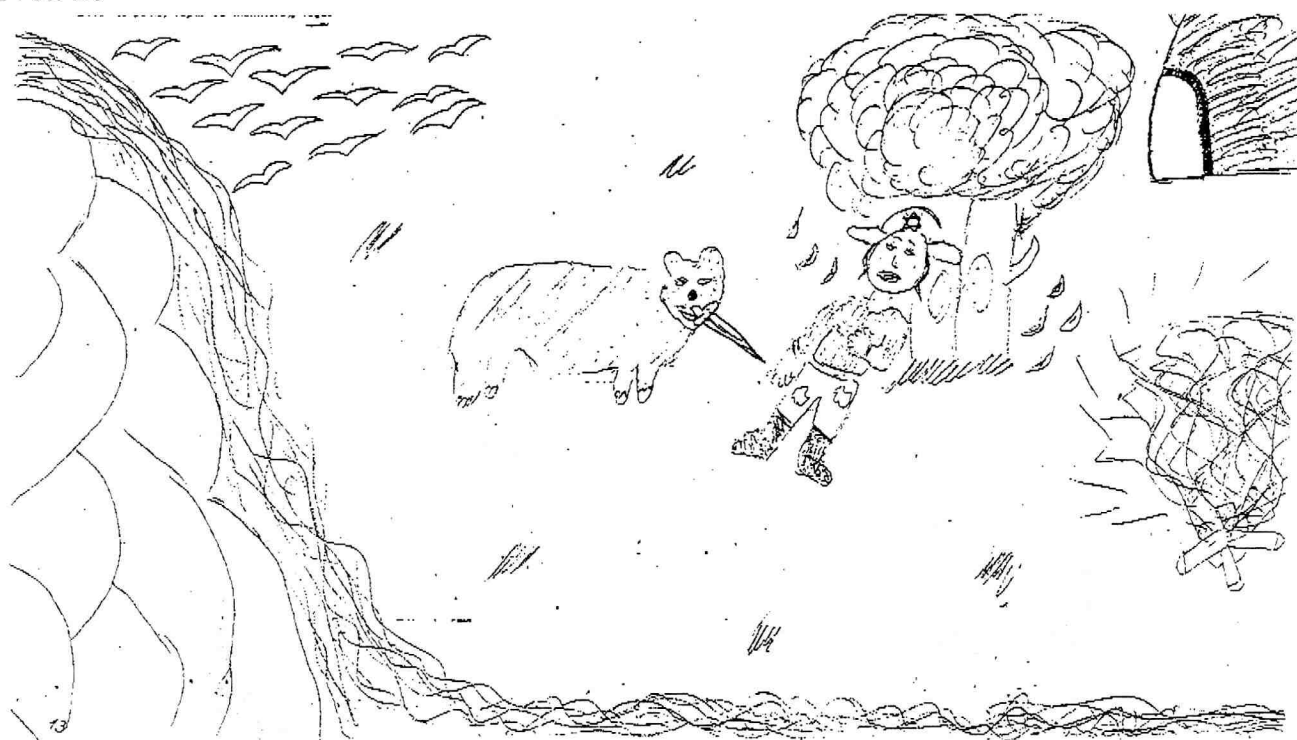
maçã
com mel



Prot. 55



Prot. 26



Prot. 35



à religião judaica” ou essa “simplificação” recobre, segundo o mesmo protocolo, o “cíclico, sempre há a luta do bem contra o mal”. Isso também se esgueira, claramente formulado no Prot. C26, “os inimigos estão sempre atacando... monstro, as pessoas que não querem o bem”; o Prot. C18 fala: “monstro, nazistas, ou o mal que existiu(?) nas pessoas”; no Prot. C29, encontramos: monstro, alemães, “homens maus, que não têm pena”... problemática essa que pode despontar em duas soluções, ambas dentro da problemática do Bem e do Mal, ambas de universos sintéticos, um deles bipolar de forma negativa remetendo ao universo da angústia pelo “teor da resolução/decisão” (Prot. C2: sintético simbólico de forma sincrônica de tipo misto); o outro polimorfo de forma positiva (Prot. C35): sintético simbólico de forma diacrônica tipo evolução progressiva). Deixemos os protocolos falarem por si. O Prot. C35 diz: “Há muitos milênios existia um reino, o Reino do Faz-de-Conta (reino da harmonia, misterioso e mágico, o Paraíso). Viviam bem, não havia fome, guerra, doença e todos viviam em harmonia. Esse reino tinha muitos mistérios, como a magia, por exemplo. Mas certa vez veio perturbar o reino uma Besta do Apocalipse, era a Besta da guerra (o Mal, o reino dos seis anos, o monstro). E a partir daí as pessoas do reino começaram a lutar umas com as outras, a se destruir. A situação piorava cada vez mais. Claro que havia pessoas que tentaram lutar contra isso; mas eram tão poucas que nada resolvia. Uma dessas pessoas era a princesa Vênus. Ela tinha o dom da bondade; mas eram tantas as coisas contra ela que ela foi perdendo a esperança de pertencer a um mundo onde as pessoas se respeitam. Nesse reino apareciam muitos visitantes: magos, príncipes, fadas, até que chegou um príncipe de um reino muito distante, que tinha dentro de si a chama da esperança que sempre se conservou acessa e eterna, da mesma forma que a chama de sua espada. Veio logo a conhecer Vênus, que lhe explicou toda a situação. Então ambos resolveram lutar contra a Besta. O segundo passo foi descobrir onde ela se encontrava. Andaram léguas e léguas, reinos e reinos, durante seis anos foi esse sofrimento, arriscaram suas vidas, e havia momentos que tinham vontade de desistir; mas não, sua fé era maior. Dependia deles a salvação do reino. Finalmente descobriram, além do horizonte, além da bondade, por trás de ruínas, lágrimas e dor. Travou-se a luta do Bem contra o Mal; durante seis anos o Mal preponderou, ele sempre existiu desde o começo dos tempos; mas foi nesses seis anos que seu

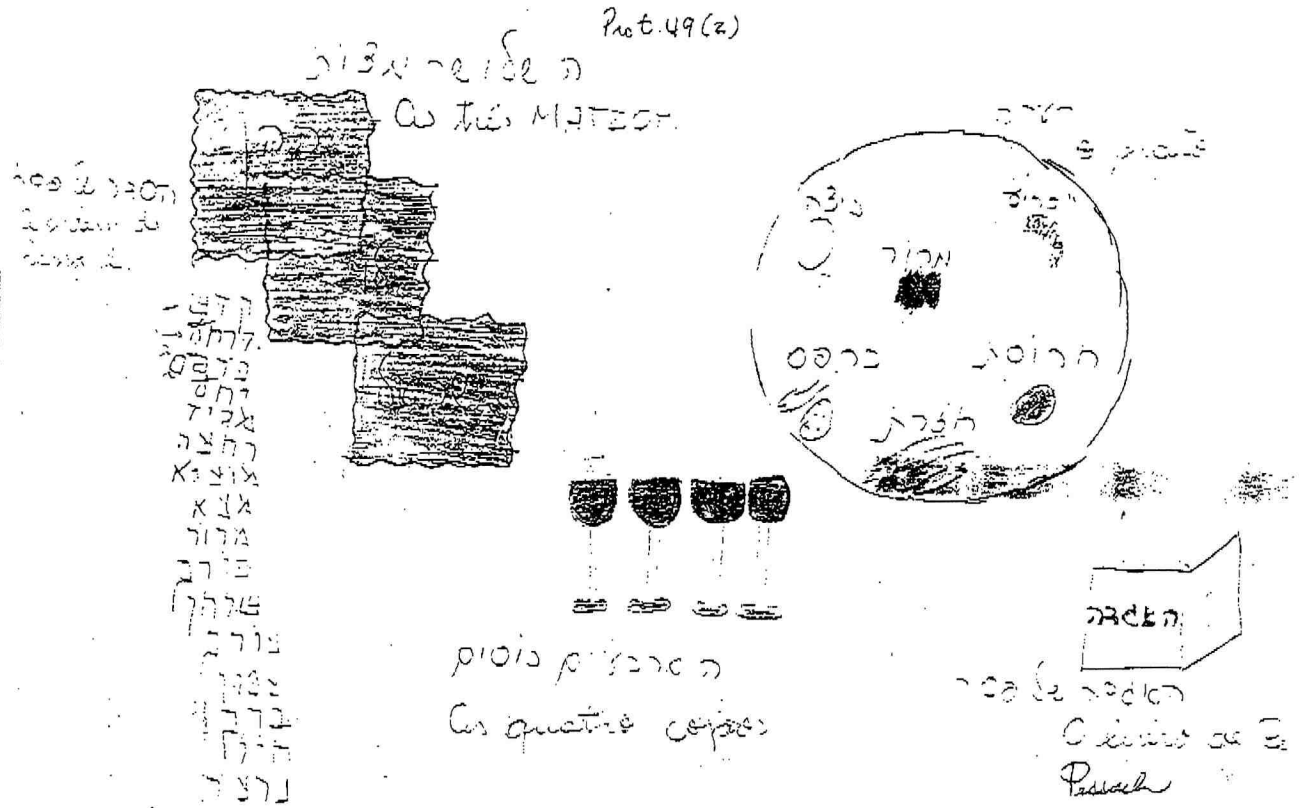
reino foi supremo, nesses seis anos que o Mal destruiu 6 milhões de pessoas; mas a justiça não falhou. Cara a cara com a Besta, o grande príncipe espetou a espada da Verdade e da Justiça no coração da Besta; e então ela caiu de uma cachoeira, uma cachoeira de sangue que ela mesma provocou, um abismo de dor que agora tinha no seu cume a verdade. Vênus e o príncipe deram as mãos e foram em direção ao Sol, caminhando. O nome dela era Judaísmo. O Prot. C2 diz: “Sempre há no mundo os dois lados, o lado bonito, o lado bom, e o feio, o ruim. Acho que está presente no meu desenho, os dois lados, afinal, um não existe, na realidade, sem o outro. Desenhei árvores, pássaros e águas representando a Natureza (personagem, dar-nos prazer ou desgosto, a escolha) de que nós gostamos tanto. Por outro lado a chuva (queda, ajudar ou prejudicar a paisagem, o poder dos dois lados) que é necessária, porém às vezes arrasadora, se for um dilúvio, por exemplo. O homem (o monstro, mostrar que podemos ser o que desejarmos, o bem e mal), um ser que pode parecer insignificante ao lado de tudo isso, é capaz de matar, queimar e arrasar com tudo até o barco afundar. Enquanto há outros que apreciam a natureza e até não sabem como retribuí-la, pensando sempre em ajudá-la e conseguirem um método de gratificação, vemos homens que pegam suas armas (espada, matar e estar pronto para tudo, a ambição de querer ser o dono do mundo) para dominar tudo. Não desenhei um monstro devorante pois qualquer personagem desse desenho é capaz de virar. É como na religião judaica, por exemplo, temos livre arbítrio de escolher entre o caminho do bem e o caminho mau, o lado construtivo ou destrutivo. Tudo é relativo (Ver desenho: o personagem “Homem” está desdobrado, e o judeu (kipá) está do lado esquerdo, com a natureza fosta, com os pássaros/voar para onde desejarem/a liberdade, ao passo que o outro está do lado direito, com as armas e a fogueira/queimar tudo/o fim. O refúgio, por trás, caverna/fazer com que tenhamos aonde ir/nem sempre dispomos de um refúgio, acolhe o judeu. O oceano ocupa o espaço articulador das partes, assim como o barco (cíclico/navegar até afundar/a luta com sucesso ou fracasso).

A presença, no mundo, dos dois lados e sua espacialização nos desenhos, bem como sua dramatização nos relatos, reconduz, por sob a problemática da perseguição, mais em profundidade, a questão do Bem e do Mal e seus mitemas e suas resoluções. Afora o único protocolo onde há, clara e

explicitamente apelo ao Messias - o Prot. C11: “uma história cíclica que está sempre acontecendo e que só acabará com a vinda do Messias”-, e o único protocolo onde há, clara e explicitamente, referência a um dualismo exacerbado - o Prot. C26 fala em “eterna perseguição do povo judeu”-, os demais protocolos procuram com-por soluções, umas no sentido do Prot. C35, outras do Prot. C2, respectivamente movendo-se num clima mais dualista ou num clima mais de mediação. Antes, entretanto, cabeno-nos referir à presença velada - por ilação - do “vetor encatológico”, e por implicação, do mito do Messias, em alguns dos “protocolos festivos”. Assim, o Prot. C49, sobre o Seder de Pessach: a errância, pelo deserto como refúgio, por um cenário de iniciação, sob a perseguição não só do Faraó, mas dos pecados do próprio povo eleito, culmina no advento da Terra Prometida. Repetindo liturgicamente o evento - o personagem é a Mischpahá -, re-citando-o, a iniciação pré-figura “ietsiat Mitsai” e “olam há-bá” (o êxodo-o Messias). Também no Prot. C50, a com-memoração do Sahabbat é uma pré-libação de “olam há-bá”, por onde se presentifica, também, o vetor escatológico na dimensão da temporalidade.

Passemos, agora, à síndrome dualista na vertente do Prot. C35 e congêneres. O Prot. C51, é ingênuo e profundo exemplo da questão metafísica do dualismo: “Uma vez David perguntou para D’us porque existiam as aranhas e outros insetos?... Depois de algum tempo ele estava fugindo de um inimigo que queria matá-lo. E ele entrou numa caverna sem saber que era sem saída. Certamente o inimigo iria entrar lá e matá-lo. Mas as aranhas rapidamente fizeram uma teia bem grossa, formando uma estrela. Por isso que existe a estrela de David, em hebraico chamada Maguem David, “a salvação de David”... Com isso ele também aprendeu que tudo que existe nesse mundo, existe porque nós precisamos”. Ora, a densa e especializada investigação de S. Pètrement afirma: “Em seu nível mais elementar, o dualismo é uma solução ingênua dos enigmas que o mundo propõe aos espíritos impacientes. Ele responde à questão, inevitável em se tratando dos animais daninhos: “Por quê o bom Deus criou esses animaizinhos?” (Pètrement, 1946, p. 116). O referido Prot. C35, descrevendo o “climat” de “Terra Gasta” pela “Besta do Apocalipse”, afirma: “... Travou-se a luta do Bem contra o Mal; durante seis anos o Mal preponderou, ele sempre existiu desde o começo dos tempos...”

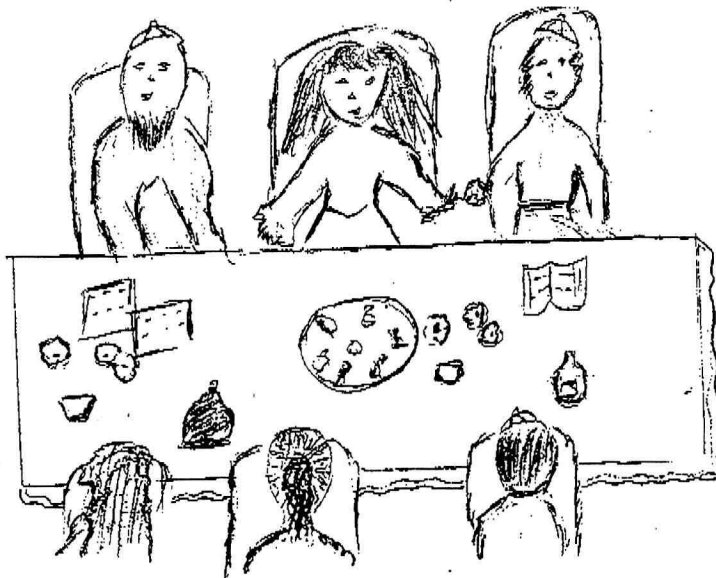
Como observa S. Pètrement, “não é raro em tempos de guerras e perturbações de ouvir falar das “forças do Mal”; entretanto, “na maioria das mitologias não há unificação de todo o bem e de todo o mal; há bens e males dispersos, mas não há um princípio do mal e um princípio do bem” (Pètrement, p. 64) pois, mesmo que tomemos aquilo que Durand chama o “dualismo absoluto ou diametral” (Durand, 1980, p. 92), ao que retornaremos, de que o mazdeísmo e o maniqueísmo seriam as perfeitas ilustrações, mesmo em tais casos “onde encontramos um dualismo do Bem e do Mal?... Aqui os dois princípios não são inicialmente o Bem e o Mal, mas sim a Luz e as Trevas, isto é, o Conhecimento e a Ignorância... e para os maniqueístas, que são ainda mais dualistas que os mazdeístas, os dois princípios são, como nos filósofos, o Espírito e a Matéria. E mais do que isso, podemos suspeitar que a metáfora “luz e trevas” indica menos a contrariedade que a incompatibilidade dos princípios, a separação, a transcendência de um com relação ao outro... Não se trata tanto de oposição que de separação, de esferas distintas, de mudança descontínua.” (Pètrement, 1946, p. 104). Trata-se, portanto, de re-conduzir a problemática do Bem e do Mal, como “dualismo diametral”, a “dualismo concêntrico” (dinâmico e aberto, Lévi-Strauss relido por Durand, 1980, p. 83 seg.) ou também como faz Pètrement. Aqui, nesse caso, diz a autora: “Geralmente pensamos que há duas formas principais do dualismo: o dualismo do espírito e da matéria, ou do transcendente e do sensível, por um lado, o dualismo de princípios diferentes mas não contrários e, por outro lado, o dualismo dos princípios do bem e do mal, dualismo de contrários, sendo o primeiro pessimista, mas o outro otimista. Mas, de fato, jamais existem separados um do outro... Em resumo, não podemos explicar pelo dualismo do bem e do mal como esse dualismo está ligado à idéia da transcendência, mas pela idéia da transcendência podemos explicar o dualismo do bem e do mal. De fato, são mais duas etapas sucessivas da mesma doutrina do que duas doutrinas distintas... onde o dualismo transcendental precede o dualismo que consiste em por dois princípios contrários, um do bem e outro do mal”. (Pètrement, 1946, p. 104, 106-107). Ora, numa fenomenologia da alma dualista, mostra a autora que “tentamos explicar as metafísicas dualistas delas retendo só o caráter formal e abstrato, a dualidade dos princípios. Mas seria preciso ver como elas se formaram, sobre quais razões se fundaram... Por exemplo, perguntamo-nos sempre: porque dois



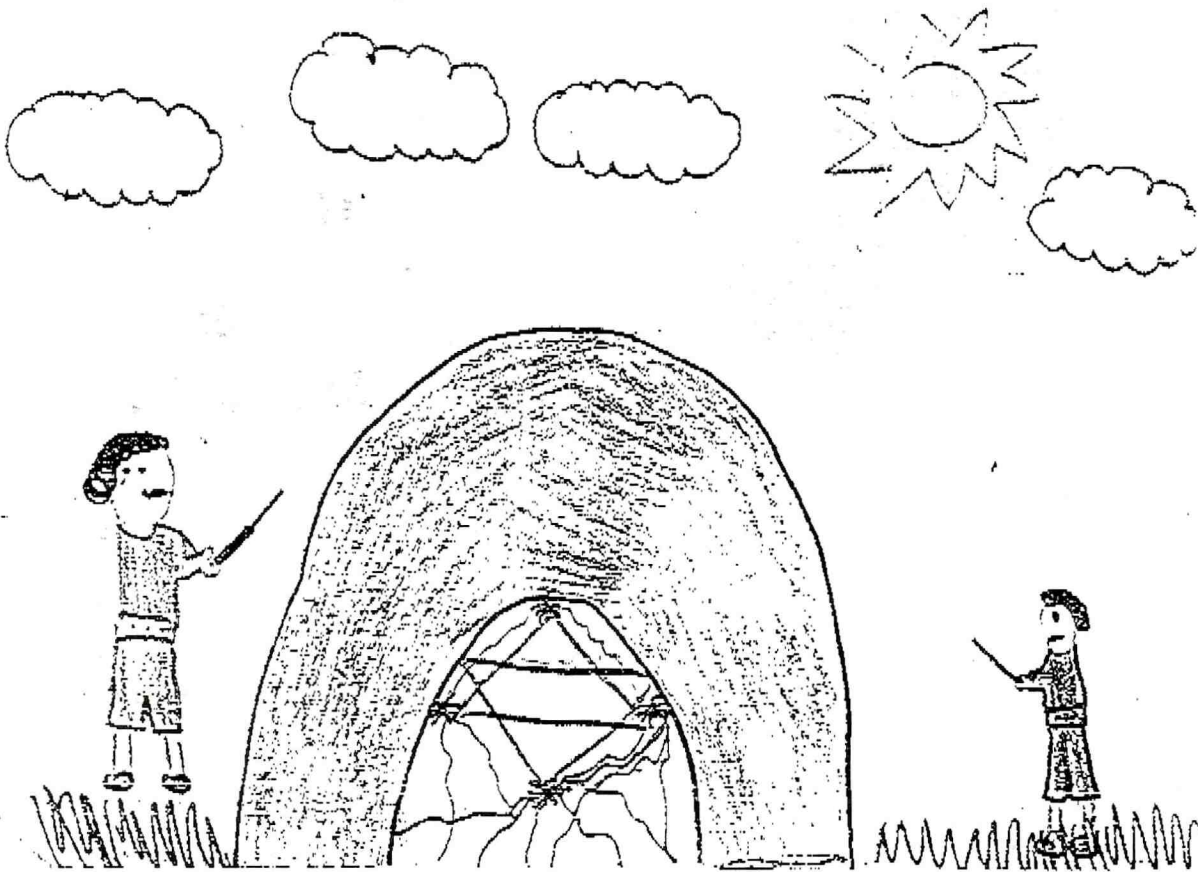
Prot. 49



הוא ה' ארון
L'édifice de
Passah.



Prot. 51



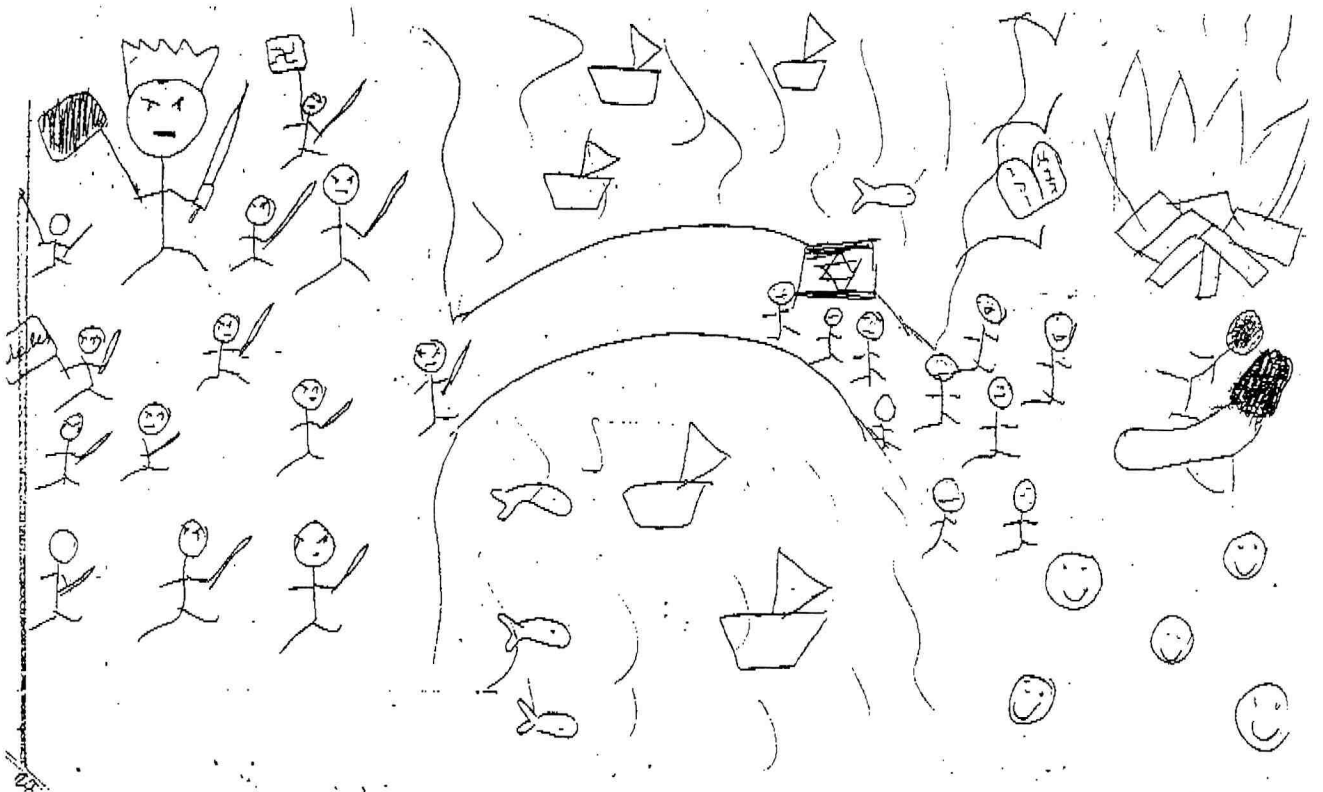
princípios? isto é: por que um princípio do mal? Mas se considerarmos os pensadores tidos como dualistas, veremos que não começaremos dizendo: é preciso que haja algum princípio do mal, ou se preferirmos, não começaram pela questão: de onde vem o mal? Só bem mais tarde chegaram a essa questão, mas partiram realmente do mal (e não da questão do mal), do mal que sentiam em si mesmos e perguntaram: onde está o bem? de onde ele vem? o que ele é? Para eles, foi o bem que constituiu o segundo princípio, que instaurou o outro, a natureza separada. O dualismo começa pela noção da “transcendência do bem” ou de sua novidade absoluta. A primeira questão parece não ter sido: de onde vem o mal? mas: de onde vem o bem?” (Pètrement, 1946, p. 93-94). Sem adentrar uma teodicéia ou uma antropodicéia, marquemos que, precisamente dentro do pensamento judaico de um Buber, mas das reflexões de um Levinas sobre o Talmud sobretudo, encontramos essa experienciação

judaica de uma alteridade sempre radical que, entretanto, faz aliança e responde: trata-se de dois infinitos, de Deus e da liberdade do homem, que se cor-respondem, de um Deus, como em Jó, que é Gebourah e Hessed, que abarca o mal. Tal é, também, o enfoque que Cohen nos apresenta sobre a questão no Talmud (Cohen, 1991, cap. I a IV). Por isso é que a questão dualista é, por um lado, instrumentada para uma resolução pela precedência e abrangência do Bem - o Prot. C51, de modo não necessariamente pietista, concluiu: “... Com isso ele também aprendeu que tudo que existe nesse mundo, existe porque nós precisamos...”; mas a orientação é dada pela “ambigüidade existencial” do Prot. C2: “Sempre há no mundo os dois lados... É como na religião judaica, temos livre arbítrio de escolher entre o caminho bom e o caminho mau, o lado construtivo ou destrutivo...” - mas que, por outro lado, não deixa de estar nimbada pelos traços da consciência dualista, que deixa como

que certa ambigüidade e alguma incerteza de resolução - daí seu aspecto “crítico”, marcante no pensamento judaico -, certo pessimismo, também. Vejamos esses dois pontos como passagem para o “dualismo mitigado” dos protocolos articulando-se desde o vetor do Prot. C2. Começando pelo segundo ponto, Pètrement nos mostra alguns traços notáveis da especulação dualista (cf. cap. V, p. 78 seg.): trata-se de uma busca-investigação que acolhe a subjetividade, sendo crítica, mas que é a busca de salvação, como libertação do erro, despontando numa conversão, ou seja, é excelente matriz epistemofílica (no sentido que a psicanálise de Anzieu dá a “epistemofilia” e, no caso de nossos protocolos, o alviçareiro que isso possa ser em termos de uma aprendizagem e de uma pedagogia do imaginário, vale dizer do fermento pedagógico dessa problemática, mas também psicológico, antropológico) e matriz da experimentação religiosa, da vivência da religiosidade. É matriz de decisão sobretudo, como fica claro não só no Prot. C2, mas também em muitos outros. Em termos de atitude, também, G. Durand, apoiando Y. Durand e o AT.9, mostra como, tanto no caso do nosso Prot. C2, dramático bipolar, como do Prot. C35, dramático polimorfo, temos uma resolução

adequada do problema do monstro-temperalidade por meio de uma dramatização, que é uma dinamização da problemática dualista, uma passagem de um “dualismo diametral” para um “dualismo concêntrico”, resolvido pelo relato e/ou pelas mediações do desenho, onde “o mal é integrado como parte de um bem maior”, sendo assim necessário ao drama, note-se, que não é a tragédia, pois lá há um recuo que possibilita a elaboração. Ora, o primeiro ponto tratava precisamente dessa instrumentação do mal: os protocolos C47 e C50 mostram o monstro como sendo Sitra Ahra ou o Mal e se a espada é o Sidur, o Prot. C52 mostra que a queda é “yetzer hara”, mas essa constelação terá por função levar à “teshuvá” e à “kavaná” mediando-se uma dramaturgia litúrgica. Isso, entretanto, só é possível porque, como diz o Prot. C26, “todos os judeus têm ainda uma luz dentro de si”, o que pode ser compreendido à base da mística da redenção do “tikhun”, sendo instrumentado o próprio Mal e a inclinação para ele, idéia que, aliás, confinaria, com certo modo de apocatastasis... Passamos, assim, aos quadros do “dualismo mitigado” e a composição espacial e narrativa das mediações comutadoras do universo diametral em universo concêntrico e dramático.

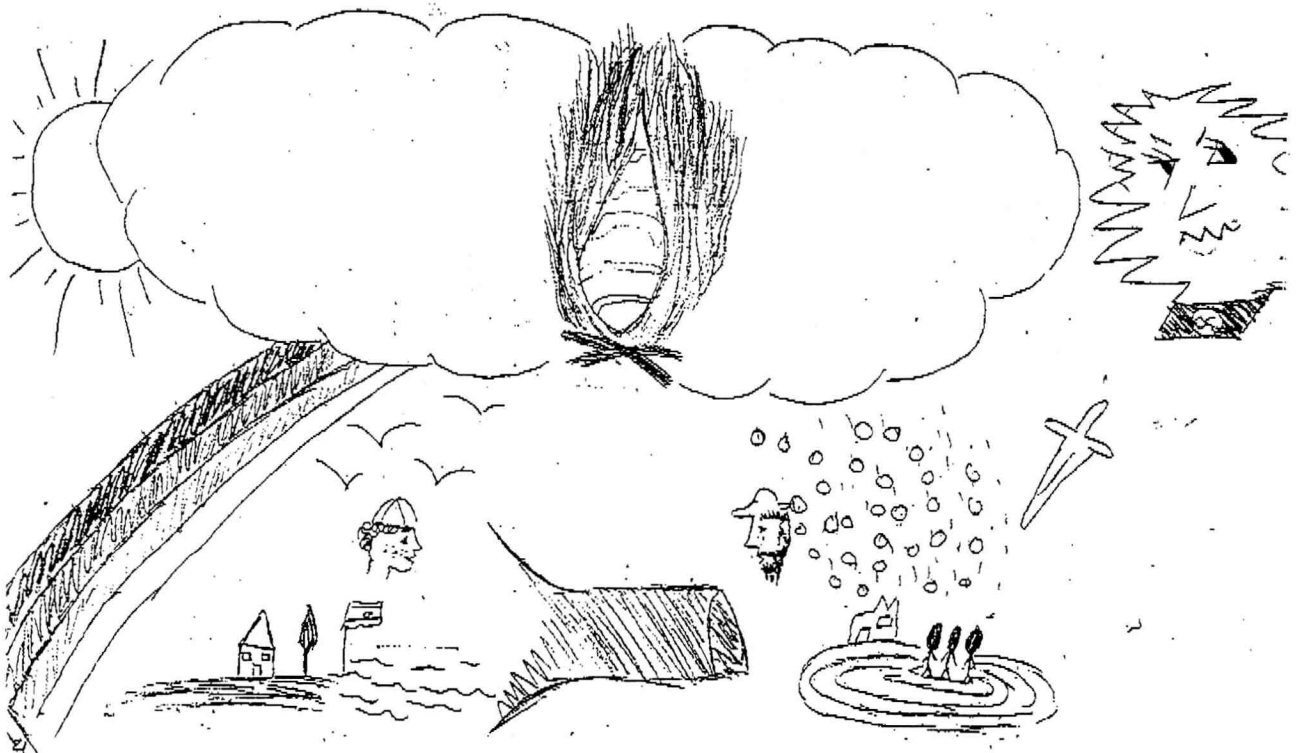
Prot. 12



O “dualismo mitigado” (o “concêntrico” ou dinâmico ou aberto pelas mediações) é, como mostra Durand, um “triadismo” que possibilita, pelas mediações, a resolução dos contrários e, assim, uma maior integração dos opostos, fato da maior relevância no tocante ao problema do Mal. Nossos protocolos, alinhados no vetor do Prot. C2, apresentam mesmo graficamente, essa resolução, como é o caso dos Prot. C12, C14, C18 que são exemplares. No Prot. C12, personagem e refúgio são, respectivamente, “os homenzinhos da direita do desenho” e “todo o lado direito do desenho”, “mostrar o nosso meio”, “o povo judeu no lugar onde habita”, “mostrar a imensa alegria, toda a vida alegre e repleta de fé”; já o lado esquerdo do desenho é reservado ao monstro, “os povos inimigos”, “as perseguições e guerras que sempre acontecem”. A água e barcos (mar) separam os lados, um actante diferencial. Entretanto, o elemento cíclico consiste em “os dois lados do desenho unidos pela ponte (queda)”, ligando um “mundo ao outro”, ligando “o inimigo ao povo”, pois a ponte é “o lugar da guerra”: portanto, a ponte-mediação é o lugar do encontro-confronto dos “partners”... com a própria Sombra (projetada no “outro”: a sensibilidade do

autor marcou “nosso” meio e um “mundo” ao outro, o que é de extrema importância para se perceber a perlaboração dos conteúdos da sombra). No belíssimo, já comentado Prot. C14, entre os candelabros que expressam os trabalhos do Grande Templo, que dividem o espaço gráfico e simbólico (também à direita o judaísmo feliz, conquanto já obumbrado por Amalek, e à esquerda o judaísmo das deplorações e das perseguições), realizando a mediação, o personagem eu, “contadora de histórias”, “o meu próprio futuro e poder de decisão”, tendo aos pés o refúgio, que também realiza a mediação, Eretz Israel. Enfim, ao Prot. C18, do lado direito o Holocausto, do lado esquerdo Eretz Israel; do lado direito o monstro, os nazistas e “o mal que existiu nas pessoas” e do lado esquerdo “a casa que temos em Israel”, a “relação entre o país e os pais”. Separando, novamente “o mar que existe entre Israel e a Europa”, simbolizando a “separação bom-mau”. Entretanto, o que é interessante para a mediação, o personagem são os judeus, “um judeu sofrendo e um judeu alegre”, simbolizando a polarização “Sofrimento e Felicidade”. O Izkor realiza a mediação... e a integração.

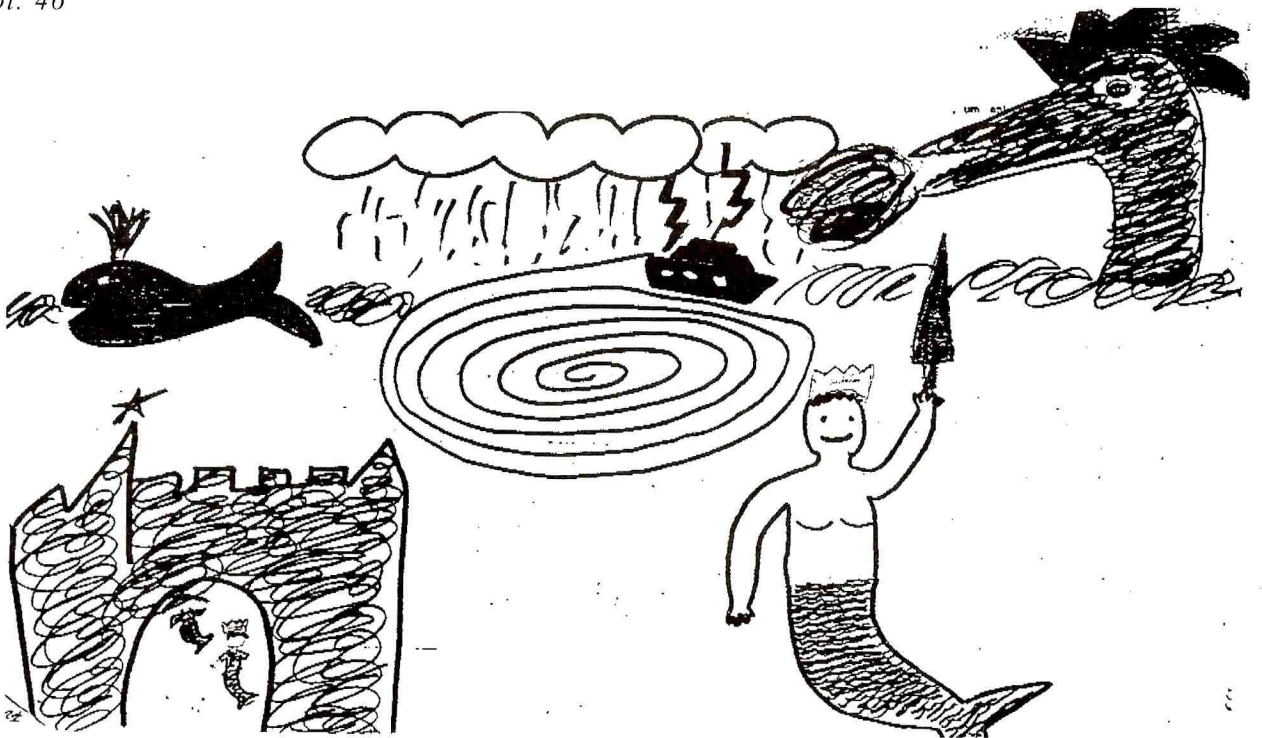
Prot. 18



Prot. 36



Prot. 46



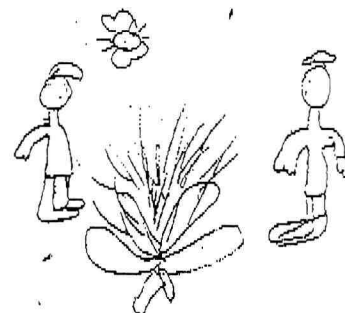
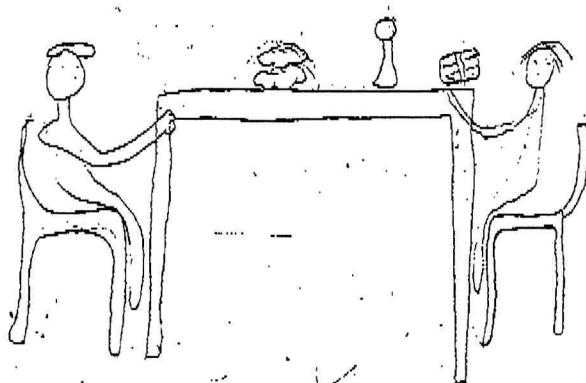
Como passamos ao mito do bode expiatório e ao arquétipo da Sombra por sob o imaginário da diabolética? Em nossos protocolos temos claros indícios, até chegarmos a protocolos explícitos e elaborados. Vejamos os indiciários. Acima, no Prot. C14, o Rei Amalek obumbra o judaísmo, assim como no Prot. C56 Hamam é o arquétipo do antisemita e obumbra Purim: ambos são “monstro”. No Prot. C44, numa ilha (clara figuração do solo do inconsciente), um homem e um monstro correlatos, em perseguição, onde o monstro é a sombra (o mal). No Prot. C36, o monstro são os gêmeos (maldade), com toda a simbólica da sombra evidenciada na duplicação, seja por Rank, por Turner ou por M. Augras. No Prot. C46, o monstro (mal) mora num mundo fantástico e imaginário, “nas profundezas do mar, onde tudo era escuro e frio”. Tenhamos em mente que a percepção dessas relações entre mal e (própria) sombra é bastante rara, razão por que os indícios são extremamente significativos, quanto mais as projeções subliminais: são ergódicos, por isso escapam à razão da representatividade quantitativa. Antes de irmos ter à produção clara “intra-muros” de um bode expiatório, como é o caso exemplar da “ovelha negra” do Prot. C31, façamos algumas considerações de cunho teórico para situar e articular as problemáticas do mito da queda (o bem e o mal) e do mito-complexo do bode expiatório. Não seria o caso de aqui retomar o importantíssimo texto de Imre Hermann “Psicologia do antisemitismo e a preferência pelas margens como processo primário” (Hermann, 1986), conquanto isso sempre deva ser feito, a ocasião se apresentando... Dela fugindo a contragosto, diríamos que Hermann evidencia, numa psicanálise das acusações e perseguições contra os judeus, examinando uma a uma as razões alegadas num dossiê histórico, contradições e erros lógicos que faz explodirem os matriciamentos das alegadas razões pelos reais e imaginários fatores emocionais e pulsionais (cf. p. 23-63). Assenta, a seguir, a acusação-perseguição no fenômeno do bode expiatório e da projeção culminando numa identificação paranóide... se não tematizamos, em termos pós-junguianos, a sombra. Assim, Frazer levantou todo um material etnográfico sobre o mito do bode expiatório (Frazer, 1983, p. 423 seg.); já vimos como Jung referindo-se ao “trickster” - que ampliamos para o bode expiatório (Paula Carvalho, 1994) -, fala em “símbolo coletivo da Sombra”, que poderíamos desdobrar como “sombra coletiva do grupo”, segundo ensinamento de Pethö

Sandor. O trabalho de Brinton Perera (1986) permite marcar todas essas articulações. Reteremos aqui somente que, falando em “complexo de bode expiatório” (no sentido técnico junguiano de “complexo”) e em “mitologia da sombra e da culpa”, a autora identifica uma estrutura bi-partida, pois há o “bode acusador” (Azazel, o acusador; Satã, o antagonista...) e há o “bode imolado”, com o derivativo do “bode errante” (cf. as candentes páginas 24 a 34 para nossos propósitos), onde se combina a perseguição e a vitimação, e de modo tal que são solidários, não se podendo falar numa sem se envolver a outra... como Sombra e obumbramento de uma tese que se pretende não ter anti-tese ou hetero-tese portando-a no próprio âmago, de modo que se desconhece em profundidade projetiva de identificação paranóide. Nossos protocolos são obumbrados? Perfilam-se “insights” da Sombra pela diabolética aí configurada? Afora os indícios, afora as análises já feitas, deixamos a questão em aberto, limitando-nos a ver uma produção “intra-muros” de um bode expiatório (e “intra-muros” significa aqui, na imagem de uma família compartilhando com os demais judeus a perseguição dos inimigos da religião judaica, a perseguição do Mal... que acaba sendo projetada dentro, em um membro, no cenário do Protocolo). Trata-se do Prot. C31: “Em uma noite de sexta-feira, uma família tradicional judia cumpre o Shabat. O marido vai com os filhos para a sinagoga; na volta faz uma pequena reza com sua família, faz as bênçãos que tem que fazer. Ensina os filhos, como mais tarde as suas casas, as suas famílias e como irão cuidá-las de maneira religiosa. Tem um filho chamado Rony, que não gosta de manter essas tradições; era muito difícil para os pais convencerem-no de que essa é a sua religião e que nela ele vai se adaptar. Rony, na noite do Shabat, no lugar de cumprí-lo ia com seus amigos contar, conversar com seus amigos à beira de uma fogueira e isso fazia com que seu pai ficasse furioso. Mais tarde Rony formou amizade com um menino, que conseguiu convencê-lo a manter suas tradições judias”. O Prot. C50 nos informa que, no Shabat, ocorre um aprisionamento do monstro (Sítra Ahra) no Grande Abismo e, com a queda das forças do Mal, no refúgio (mischpahá e sinagoga), comemorase o trabalho da Criação. Em nosso protocolo anterior o elemento cíclico é Shabat, e o personagem (o pai e os filhos) se reúne no refúgio (família tradicional judia) para ensinamento das tradições. Entretanto há

o monstro Rony, cujo desvio, não-aceitação e transgressão, desperta a fúria paterna, como função da queda. São dados do Questionário AT.9. Brinton

Perera trata, na expiação do mal e da culpa, precisamente da produção de um bode expiatório chamado “ovelha negra”...

Prot. 31



101

Com toda a cautela que aconselha Anzieu - sobretudo se a imago materna pode ser ambivalente/dupla -, e com a cautela a que procedemos em arquetipologia social, poderíamos aqui levantar a hipótese que o imaginário da diabolética é organizado pela imago clivada da mãe má/mau seio, mas também pelo que Meltzer chamou de “seio idealizado fantasmático e todo-poderoso, omnisciente e imortal”, que pode desembocar numa “imago fraterna” (em Eretz Israel como “geosophia” e num mitigado sionismo) remetendo, também, à imagem clivada da boa mãe/bom seio (como homóloga à ordem pontifical-ordem cultural dos protocolos do universo sintético da escola).

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

- ABÉCASSIS, A. Les temps du partage (2 vol.). Paris, A. Michel, 1993.
- _____. La pensée juive (3 vol.). Paris. LCF, 1987.
- BRINTON Perera, S. O complexo de bode expiatório. São Paulo, Cultrix, 1986.
- COHEN, A. Le Talmud. Paris, Payot, 1991.
- DOUGLAS, M. Pureza e Perigo. São Paulo, Perspectiva, 1982.
- DURAND, G. Dualisme et Drame: des winnebago à V. Hugo. In: L'âme tigrée, les pluriels de Psyche. Paris, Denoel, 1980.
- _____. Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale. Paris, Dunod, 1969.
- DUVIGNAUD, J. L'anomie, hérésie et subversion, Paris, Antropos, 1973.
- EISENBERG, J./Steinsaltz A. Le chandelier d'or: les fêtes juives dans l'enseignement de Rabbi Chnéour Zalman de Lady. Paris, Verdier, 1988.
- FRAZER, J. Le rameau d'Or v. 3. Paris, Laffont, 1983.
- GIRARD, R. Le bouc émissaire. Paris, Grasset, 1982.
- HERMANN, L. Psychologie de l'antisémitisme. Paris, Éd. de l'Éclat, 1986.
- JUNG, C.G., P. Radin. K. Kérényi. Le fripon divin. Genève, Lib. Georg & Cie., 1958.
- LE Goff, J. Les marginaux dans l'Occident médiéval. In: Les marginaux et les exclus dans l'histoire (Cahiers Jussieu No. 5, Université de Paris 7). Paris, UGE, 1979.
- LÉVY Brühl, L. Les Carnets. Paris, PUF, 1949.
- NEHER, A. L'identité juivé. Paris. Seghers, 1989.

PAULA Carvalho, J. C. de. Ima(r)ginalidade cigana. Recife, IMAGI/DEANT 389, 1989.

_____. Arte e Marginalidade, desde o imaginário do pícaro. In: Leopoldianum, Vol. XX, Nº 56, ab. 1994, Santos.

PÈTREMMENT, S. Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions, Paris, Gallimard, 1946.

POLIAKOV, L. A. causalidade diabólica (I e II). São Paulo, Perspectiva, 1991.

TAGUIEFF, P. A. La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles. Paris, Gallimard, 1987.

UNTERMAN, A. Dicionário judaico de lendas e tradições. Rio de Janeiro, J. Zahar Ed., 1992.