

revista de

ESTUDOS JUDAICOS

Belo Horizonte, Ano XIII, n. 10, 2013/2014 ISSN: 1517-7904

JUDAÍSMO E MEMÓRIA



revista de

**ESTUDOS
JUDAICOS**

Proibida a reprodução de qualquer parte ou do todo sem a prévia autorização do Editor.
Disponível no *site*: www.ihim.org.br.

Comissão Editorial

Aléxia Teles Duchowny (Editora-chefe)

Maria Antonieta A. de M. Cohen

Marcos Avritzer

Naftale Katz

Vera Chacham

Preparação de originais

Tiago Garcias (Pi Laboratório Editorial)

Diagramação e capa

Priscila Justina (Pi Laboratório Editorial)

Instituto Histórico Israelita Mineiro
Rua Pernambuco, 326, Funcionários
30130-150 – Belo Horizonte/MG, Brasil
Telefax: 31 3226-7848
ihimmg@outlook.com

Revista de Estudos Judaicos - ano 1, n. 1 - nov. 1998 -

Belo Horizonte. Instituto Histórico Israelita Mineiro.

22,5 cm

Bianual

ISSN 1517-7904

1. Judaísmo - Periódico

CDD: 296.05

CDU: 296(05)

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores,
não refletindo, necessariamente, a opinião desta revista.

REVISTA DE ESTUDOS JUDAICOS

Ano XIII – n. 10

Instituto Histórico Israelita Mineiro

ISSN: 1517-7904

Bianual

Rev. de Estudos Judaicos	Belo Horizonte	ano XIII	n. 10	p. 1-134	2013-2014
--------------------------	----------------	----------	-------	----------	-----------

Diretoria do Instituto Histórico Israelita Mineiro
Biênio: 2013-2015

Presidente

Jacques Ernest Levy

1ª Vice-Presidente

Vera Chacham

2ª Vice-Presidente

Júlia Calvo

1º Tesoureiro

Jacques Zac

2º Tesoureiro

Leon Menache

1ª Secretária

Lívia Guimarães

2ª Secretária

Helena Frida Weisz

Comissão Cultural Eleita

Abá Israel Cohen Persiano

Marcos Avritzer

Comissão Cultural Indicada

Alexandre Vertchenko

Bárbara da Silva

Boris Entin

Jacob Lansky

Juliano Klevanski

Maria Antonieta A. M. Cohen

Naftale Katz

Stela Brenner

Roberto Mizrahy

Diretor de Patrimônio

Natan Rozembaum

Palavra do Presidente

Há 17 anos, surgia em Belo Horizonte a *REJ*, *Revista de Estudos Judaicos* do Instituto Histórico Israelita Mineiro, como iniciativa de um grupo engajado na luta pela permanência e conservação da cultura e da história judaicas. Neste período de existência, várias foram as etapas percorridas com muito esforço e trabalho árduo.

Nascida Boletim como primeiro projeto, teve sua evolução culminando na criação da revista, desde sempre empenhada na divulgação dos assuntos judaicos, numa variação significativa de temas deste universo.

Para chegar até o número 10, as várias comissões editoriais da revista e seus tantos colaboradores trabalharam sempre sob análise criteriosa e dedicação mais que necessária para a realização e manutenção da qualidade do seu conteúdo.

Estabelecer a *REJ* como veículo de consulta e referência de qualidade para assuntos judaicos não foi caminho fácil. Vários foram e alguns continuam sendo os desafios para manter e agora ampliar sua divulgação. Fazem parte destas estratégias a criação do *site* do IHIM e nele a inserção da revista, trazendo um acesso mais amplo até de números anteriores – e, por isso mesmo, raros –, como também a demanda de instituições de ensino e cultura em recebê-la para seus arquivos e pesquisas.

Na sua execução e administração, novos voluntários chegaram para fortalecer o projeto, dando continuidade ao trabalho de divulgação da cultura e da história judaicas.

A *REJ* agradece a ampla colaboração da Sra. Gilma Sportelli e do Sr. Pietro Sportelli, sem a qual não teria sido possível a edição deste número 10. Agradecimentos também às profas. Dra. Vera Chacham, por dar início a este número, e Livia Guimarães, pelo apoio à sua finalização.

Jacques Ernest Levy
Presidente do IHIM

Apresentação

Este número é composto por seis artigos e uma resenha. Como se perceberá, todos tratam de temáticas relacionadas ao judaísmo, tendo como fio condutor um conceito que nos é muito caro: a preservação da memória. Do latim *memoria*, “que se lembra”, o termo pode ser aqui interpretado como a conservação e a lembrança do passado e tudo o que seja associado ao mesmo. A *Revista de Estudos Judaicos* continua, assim, sendo importante ferramenta de divulgação da cultura e da história judaica não apenas mineira, mas também brasileira e mundial, passando por Minas Gerais, Rio de Janeiro, Europa e Israel.

O primeiro artigo, do escritor Luiz Nazario, trata, de forma instigante, da representação fílmica do Holocausto. Não deixando de lado cineastas conhecidos do grande público como Steven Spielberg, o professor também nos faz conhecer diretores de cinema que abordam a Shoá e que também trazem questionamentos e contribuições a um tema tão delicado.

O texto da historiadora Julia Calvo sobre a União Israelita de Belo Horizonte mostra a importância dessa instituição judaica para a cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, na identificação e representação da comunidade judaica como um grupo. A pesquisa indica que essa associação facilitou a defesa dos direitos de seus membros e favoreceu o surgimento de outras entidades judaicas na capital mineira.

Renata Ribeiro se volta para o passado e analisa a perseguição impiedosa aos judeus executada pelo Tribunal do Santo Ofício da Igreja católica, na Península Ibérica. Em 1563, são criados vários tribunais da Inquisição no reino de Portugal, o que gerará perseguição e prisão de judeus e cristãos-novos, a partir de processos e sentenças emitidos pelo Estado português. A repulsa às práticas judaizantes acabará afetando até mesmo a formação da cultura brasileira, como assevera a autora.

A *Mishná* é o assunto principal de Thiago de Faria. Esse conjunto de textos relativos à doutrina judaica é de vital importância para a preservação de sua história oral, sendo exposta, aqui, de forma bastante pedagógica. O estudioso apresenta um panorama da história da *Mishná*, descreve com clareza a sua estrutura e conclui que essa compilação continua oferecendo, mesmo no século XXI, um importante guia para as práticas judaicas.

A dança israelita, tema tão pouco abordado pelos estudiosos, é o centro das atenções de Fernando Davidovitch, que convence o leitor de que essa manifestação cultural criada em Israel serve de força coesiva para variadas comunidades judaicas ao redor do mundo.

Já a anamnese de Simone de Oliveira nos remete a Nilópolis, na Baixada Fluminense, onde a autora encontra uma sinagoga abandonada. Isso a faz afirmar que mesmo o esquecimento ensina: a partir de um lugar e da memória, os antigos protagonistas são lembrados e os visitantes aprendem sobre o passado. Não se inventam lugares de memória – eles são, na verdade, reconstruídos ao serem recordados.

Finalmente, a resenha de Jacques Fux tem como objeto de análise o arguto livro de um também jovem escritor, Eduardo Sklarz. *Nazismo: como ele pôde acontecer*, da Editora Abril, é um imprescindível livro direcionado ao jovem que se interessa pela Segunda Guerra Mundial. Mas vai além, e trata de temas como preconceito e ódio racial de uma maneira extremamente clara, sendo leitura recomendável a todas as idades.

A Comissão editorial

Sumário

1 PODE-SE REPRESENTAR O HOLOCAUSTO?

Luiz Nazario 11

2 A UNIÃO ISRAELITA DE BELO HORIZONTE E A INSTITUCIONALIZAÇÃO COMUNITÁRIA NA NOVA CAPITAL MINEIRA

Julia Calvo 47

3 A FORMAÇÃO DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA: A EXPULSÃO DOS JUDEUS SEFARDITAS, O CRIPTOJUDEU E A CRIAÇÃO DO TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO

Renata Ribeiro Oliveira 67

4 A MISHNÁ

Thiago Hot Pereira de Faria 83

5 DANÇA ISRAELITA: UMA ATUAL REFERÊNCIA PARA A IDENTIDADE ÉTNICA JUDAICA

Fernando Davidovitsch 105

6 ANAMNESE JUDAICA EM NILÓPOLIS

Simone Maria de Oliveira 117

7 “NUNCA ESQUECER DE LEMBRAR” - SZKLARZ, Eduardo.

Nazismo: como ele pôde acontecer. São Paulo: Abril, 2014. 252 p.

Jacques Fux 127

COLABORADORES. 131

Normas para publicação 133

1 PODE-SE REPRESENTAR O HOLOCAUSTO?

Luiz Nazario

Dos diversos nomes dados ao “crime sem nome” à condenação de sua representação, o ensaio “Pode-se representar o Holocausto?” tece algumas reflexões sobre a impossibilidade e a necessidade de definir e de representar o genocídio do povo judeu durante a Segunda Guerra Mundial, atualmente relativizado e banalizado por revisionistas militantes nos campos da história e da política, da literatura e das artes. A polêmica em torno do filme A lista de Schindler, de Steven Spielberg, é analisada como um exemplo paradigmático.

{Holocausto; Revisionismo; Cinema}

Os registros da barbárie

Com o término da Segunda Guerra Mundial e a devastação da Alemanha, o cinema nazista coordenado por Josef Goebbels desapareceu. Os governos militares que ocuparam o país confiscaram os bens da indústria cinematográfica do “Terceiro Reich”, censuraram sua produção e impuseram rigorosos controles à produção e distribuição de novas películas. A agressividade da propaganda nazista havia impressionado os Aliados, que iniciaram a produção de películas destinadas à reeducação política da população alemã.

Ao mesmo tempo, os exércitos aliados encarregaram diversas equipes cinematográficas de filmar a abertura dos campos de concentração nazistas. Juntamente com os relatos dos correspondentes estrangeiros, as transmissões radiofônicas e as reportagens fotográficas, os noticiários cinematográficos revelaram as terríveis proporções do “grande segredo”.

Os registros fílmicos eram tão espantosos que pareciam forjados e os alemães não quiseram, a princípio, dar-lhes crédito: consternados, defendiam-se da verdade, percebendo ao mesmo tempo com apreensão a indignação do mundo. O horror era tamanho que paralisava sua inteligência.

Realizados com a colaboração de grandes cineastas como George Stevens, Alfred Hitchcock, Billy Wilder, Samuel Fuller, os registros fílmicos dos campos serviram de prova principal no Tribunal Militar Internacional de Nuremberg e para a produção dos filmes de reeducação política.

Ainda que por um breve período, o cinema transformou-se no principal instrumento da revelação das atrocidades do nazismo. Como afirmou Conrad Wrzos (1945, p. 1), “a barbárie entrou desta vez pelos olhos do público, nos cinemas, e calou fundo na consciência dos que ainda tinham dúvidas do banditismo organizado pela Alemanha.”

Os alemães chamaram esses registros e documentários de “filmes de atrocidades” e recusaram-se a vê-los. Eles logo desapareceram dos cinemas alemães, substituídos por atualidades sobre a reconstrução do país.

O Parlamento britânico e o Congresso americano mostraram-se alarmados com as notícias dos correspondentes norte-americanos e ingleses que acompanhavam a abertura dos campos de concentração e enviaram delegações para averiguar a situação. Do campo de Bergen-Belsen, George Rodger, da *Life*, escreveu:

Durante o mês de março, 17 mil pessoas morreram de fome e estão morrendo em média 300 a 350 a cada 24 horas, achando-se num estado além da possibilidade de ajuda das autoridades britânicas [...]. Crianças repousavam a cabeça sobre os cadáveres pútridos de suas mães, e se achavam muito perto da morte para chorar. Um homem arrastou-se até onde eu me achava e falou-me em alemão. Não compreendi o que disse e nunca saberei o que queria dizer, pois ele caiu morto aos meus pés, no meio da frase (WRZOS, 1945, p. 1).

Em Buchenwald, Percival Knauth, da *Time*, reportou:

São barracas e barracas superlotadas, com 21.000 seres humanos que fedem como nenhuma outra coisa sobre a terra e muitos dos quais perderam a coerência de expressão. [...] Havia dois fornos, cada um com seis aberturas. Era um lugar limpo e sem cheiro. Numa extremidade havia uma pia com sabão e uma porta que dava para o escritório. Em outro canto uma placa pende no alto da parede, com uma chama simbólica e

uma sentença de algum poeta alemão: “Que os vermes repelentes não consumam o meu corpo... daí-me a chama limpa e brilhante.” Os fornos não estavam limpos. Em alguns deles ainda havia restos carbonizados, um crânio enegrecido, um peito cuja carne não fora inteiramente consumida, esqueletos meio destruídos. Os fornos estavam frios, mas nas últimas semanas antes da chegada dos americanos, a sua chama limpa e brilhante consumiu por dia entre 150 e 200 pessoas (WRZOS, 1945, p. 11-12).

Também sobre Bergen-Belson, Sidney Olson, da *Time*, relatou:

O assassino Josef Kramer, perito nos métodos de matança em massa e comandante de Belsen, foi capturado vivo. A um correspondente britânico, Kramer falou sentimentalmente sobre o seu passado, disse com tristeza que perdera a esposa e os filhos, com quem brincava no jardim da sua casa em Belsen (ele amava as flores, especialmente as rosas). Kramer continuou: “Amo todas as crianças. Creio em Deus.” A sua consciência, acrescentou, não era má: “A mortalidade aqui era bem pequena, apenas mil por mês” (WRZOS, 1945, p. 15).

No assim chamado Instituto de Aniquilamento estabelecido em Kiev, em 1941, cada médico matava, por dia, cem pessoas consideradas “indignas de viver”, num total de 110 mil a 140 mil vítimas durante nove meses de atividade. O Dr. Gustav Wilhelm Schuebbe, chefe desse Instituto, afirmou friamente ter pessoalmente eliminado 21 mil pessoas, e ainda observou:

De certo, nós, o círculo dos médicos alemães em Kiev, estávamos compenetrados da importância desse trabalho. Eu ainda afirmo que, como a poda das árvores, com que se removem os ramos indesejáveis na primavera, no seu próprio interesse é necessária uma supervisão higiênica de um povo, de tempo em tempo (WRZOS, 1945, p. 20).

Com os campos de extermínio, “a corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição”, escreveu Hannah Arendt (1989, p. 13). Segundo a pensadora, o totalitarismo não se confundiria com a ditadura tradicional. Seria uma tirania de massas centralizada por um líder, mas expandindo-se para além das fronteiras, num torvelinho que aglutinaria toda realidade não totalitária para sua esfera, concretizando, pela deformação da História e da condição humana, sua ficção.

O totalitarismo seria o mal radical na medida em que objetivaria unicamente a dominação total de todos os indivíduos em todas as esferas da

vida, sem nenhuma consideração de interesses locais e limitados, em prol de um “ideal” universal, a ser atingido num futuro distante e indefinido.

Partindo da ralé; atraindo uma elite que cultivava por tédio a estética do crime; e transformando as classes em massas, despojadas de interesses imediatos e fanatizadas pelo terror da solidão, o movimento totalitário chegou ao poder na Alemanha através da propaganda e do terror combinados; da arregimentação burocrática e das organizações ideológicas que duplicavam o mundo real, envolvendo-o em fantasmagorias, para constituir-se num gigantesco aparelho policial abarcando toda a sociedade.

O governo totalitário de Hitler criou para seus opositores, reais ou imaginários, verdadeiras “fábricas de morte” e “poços de esquecimento”. Quem coincidia com a figura do “indesejável” condenada pela ideologia nazista, deixava de existir e, mais que isso, era despossuído até de sua morte e da memória de sua existência.

O “inimigo objetivo” era arrastado para o nada, com todos aqueles que um dia o amaram, seus parentes, amigos e conhecidos. No “Terceiro Reich” ninguém deveria retornar dos campos de extermínio, e os que sobreviveram voltaram transformados ao mundo psicologicamente humano – concluiu Hannah Arendt em seu grande ensaio sobre as *Origens do totalitarismo*.

O “crime sem nome” e seus nomes

O ódio aos judeus surgiu na Antiguidade e percorreu toda a História, perpassando ou motivando eventos de grandes proporções, como as Cruzadas e os massacres na Idade Média, a Inquisição Ibérica, os *pogroms* na Rússia czarista, até o *affaire* Dreyfus na França, que causou tal tumulto que motivou Theodor Herzl a idealizar um Estado Judeu.

Em 1879, o jornalista Wilhelm Marr, considerando os judeus como “destruidores da cultura” e “parasitas da humanidade”, fundou a *Antisemitischebund* (“Liga Antissemita”), cuja meta era “arrancar da Alemanha os judeus pela raiz”. Marr cunhou o termo *antisemitismo* como uma bandeira de luta e um eufemismo para a palavra alemã *Judenbass* (“ódio aos judeus”), reforçando o aspecto étnico do objeto do ódio, que passou a se sobrepor ao aspecto religioso.

O termo acabou se consagrando no sentido oposto ao originalmente pretendido por Marr, ganhando conotações negativas. O antissemitismo no século XX, considerado “científico”, embasava-se na antropologia, na etnologia, no darwinismo e aposentava o tradicional “ódio ao judeu”, originalmente fundado sobre bases religiosas.

O termo *judeufobia* conviria melhor para nomear o fenômeno, uma vez que *antisemitismo* pode incluir outros povos identificados como “semitas” que não são visados pelos discriminadores de judeus, permitindo hoje aos judeufóbicos árabes aproveitarem-se dessa idiosincrasia para eximirem-se de serem antissemitas, já que também têm origem semita.

Na Alemanha derrotada na Primeira Guerra, os judeus foram assimilados na mesma medida em que passaram a ser odiados como nunca antes. A vida judaica tornou-se impossível após a ascensão dos nazistas ao governo alemão em 1933. Dois anos depois foram decretadas as Leis Raciais e a 9 de novembro de 1938 deu-se a Noite dos Cristais, um *pogrom* organizado pelo Estado nazista sobre o qual Theodor Adorno observou:

[...] ao recordar deportações e assassinatos em massa frequentemente se elegem expressões atenuantes ou descrições eufemísticas, e o discurso forma algo assim como uma cavidade ao redor daqueles fatos. A expressão quase inocente de *Kristallnacht* (Noite de Cristal) que se impôs para referir-se ao *pogrom* de novembro de 1938 prova essa inclinação. É muito alto o número dos que pretendem nada terem sabido dos acontecimentos de então, embora os judeus desaparecessem em toda parte (ADORNO, 2005, p. 53).

A invasão da Áustria e da Tchecoslováquia pelo exército alemão devastou as comunidades judaicas daqueles países. Com o início da Segunda Guerra Mundial a 1º de setembro de 1939, os judeus foram aprisionados em guetos e campos de concentração, sendo obrigados a realizar trabalhos forçados. Muitos morreram de fome, doenças, epidemias, maus tratos, torturas e cruéis “experiências médicas”.

Com a invasão da URSS pela Alemanha, em 22 de junho de 1941, teve início uma matança ainda mais sistemática dos judeus. Milhares deles foram levados para fora das cidades, obrigados a cavar grandes valas e fuzilados para dentro delas. Em agosto de 1941, o primeiro-ministro

britânico, Winston Churchill, declarou: “Estamos presenciando um crime sem nome”.¹

Na Conferência de Wannsee (1942), os nazistas decidiram eliminar os judeus *in totum* (incluindo as crianças e os bebês) na chamada *Endlösung der Judenfrage* (“Solução final para a questão judaica”). Foram liquidados os guetos da Polônia e o assassinato em massa dos judeus atingiu o seu auge nos seis campos de extermínio construídos naquele país, sendo Auschwitz o maior deles. No final do ano, notícias das atrocidades nazistas foram divulgadas pelo Serviço Interaliado de Informações:

Já em fins de 1942 divulgamos reportagens completas daquilo que constitui hoje um motivo de assombro para o mundo. Revelamos os métodos aplicados pelos alemães na matança de dezenas de milhares de pessoas nos campos de Oswiecim, Lublin, Oranienburg e outros [...]. Baseando-nos em autêntica documentação, falamos sobre a existência de crematórios, câmaras de asfixia, forcas em série, vagões abarrotados de cadáveres, valas imensas nas florestas (WRZOS, 1945, p. 1).

Contudo, a mente humana não assimilava a existência de tamanhas barbaridades. Refugiado nos EUA, o jurista judeu polonês Raphael Lemkin quis dar um nome a esse “crime sem nome” e lançou, no livro *Axis Rule in Occupied Europe (O poder do Eixo na Europa ocupada, 1944)*, o termo *genocídio*, cunhado a partir das palavras *génos* (do grego γένος, “família, tribo, povo”) e *caedere* (do latim “matar”) para designar os crimes praticados no intuito de eliminar grupos nacionais, étnicos e religiosos.

Lemkin obcecou-se em denunciar as atrocidades do nazismo, fazendo campanhas pela criação de leis internacionais que definissem, punissem e proibissem o “genocídio”, que se caracterizaria não apenas pela eliminação física em massa, mas por uma série de ações destinadas a destruir as bases de sobrevivência de um grupo. Lemkin queria dar um nome a uma prática secular da humanidade que permanecia impune, tornando-a um crime sob a lei internacional. Sua definição incluía atos que seriam mais tarde definidos como “etnocídio”.

O termo *genocídio* apareceu na acusação durante o julgamento de Nuremberg, mas os juízes não o aplicaram na sentença de condenação

1 Linha cronológica sobre o conceito de genocídio. *Enciclopédia do Holocausto*. Disponível em: <<http://www.ushmm.org/wlc/ptbr/article.php?ModuleId=10007095>>. Acesso em: 18 maio 2015.

dos líderes nazistas. O termo adotado foi *crime contra a humanidade*, assim qualificado no Estatuto do Tribunal Militar Internacional de Nuremberg de 8 de agosto de 1945:

[...] assassinato, extermínio, escravização, deportação e outros atos desumanos cometidos contra qualquer população civil antes da guerra ou durante a mesma; a perseguição por motivos políticos, raciais ou religiosos [...] (JACKSON *et al.*, 1945, p. 3).

No ensaio “Le crime contre l’humanité”, o escritor André Frossard sintetizou a essência desse conceito: “O crime contra a humanidade é matar alguém sob o pretexto de que nasceu.” Frossard recorda que a eliminação dos judeus sempre foi o objetivo principal de Hitler, citando a carta que este escreveu em 16 de setembro de 1919 para Adolf Gemlich, expondo a natureza de seu “antissemitismo racional”:

O antissemitismo que se inspira unicamente em sentimentos termina expressando-se sob a forma do *pogrom*. O antissemitismo racional, pelo contrário, deve levar a uma luta planejada e legal e à eliminação dos privilégios que os judeus têm em nosso país em relação aos demais residentes estrangeiros (legislação de estrangeiros). Mas sua meta última deve ser pura e simplesmente a eliminação dos judeus (HITLER *apud* FROSSARD, 1990, p. 45).

No final de 1946, a recém-criada ONU aprovou a Resolução 96, que usou o termo *genocídio* pela primeira vez num documento internacional. A resolução definiu-o como “uma negação do direito à vida de grupos humanos”, independentemente se “esses grupos raciais, religiosos, políticos ou outros tenham sido destruídos no todo ou em parte”; e, portanto, como um crime nos termos legais de qualquer país.

Em 16 de dezembro de 1948, a ONU adotou a Convenção sobre Genocídio e criou o Tribunal Internacional de Justiça, inspirado na ideia lemkiana de que o ataque a um grupo equivaleria a atacar toda a humanidade. Contudo, a referência a grupos políticos e sociais incluída na Resolução 96 foi excluída da definição de *genocídio* por pressão da URSS a fim de eximir o comunismo de suas próprias práticas genocidas. O artigo II da Convenção sobre Genocídio considerou genocídio apenas os atos cometidos “com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso”, excluindo os “grupos políticos e sociais” que constavam da Resolução 96.

Os esforços de Lemkin foram consagrados em 1951, com a Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio. Em 1968, a Convenção sobre a Imprescritibilidade dos Crimes de Guerra e dos Crimes Contra a Humanidade definiu o *genocídio* como *crime contra a humanidade*, tornando os dois termos sinônimos. Contudo, os conceitos de *crime contra a humanidade*, de *genocídio* e de *etnocídio* retiravam do genocídio judeu suas características únicas. O conceito universal igualava-o a outros extermínios ao longo da História.

Os estudos iniciais de Lemkin basearam-se no genocídio armênio (1915-1923) perpetrado pelos turcos sob o império otomano, o único precedente do genocídio judeu até então reconhecido pelos historiadores, com um saldo de 1 milhão a 1,5 milhão (conforme as fontes) de mortos. Os meios desse genocídio (e de anteriores, como o extermínio dos povos indígenas pelos colonizadores europeus) não foram industriais. A eliminação dos armênios pelo movimento dos Jovens Turcos Nacionalistas não foi planejada e legalizada como a eliminação dos judeus pelo Estado nazista.

Para eliminar o povo judeu o Estado nazista desenvolveu uma verdadeira indústria de morte, e o extermínio foi levado a cabo como uma linha de produção de cadáveres em série, medida em termos de custo e benefício. Na visão nazista do mundo, não havia lugar para os judeus na Terra, e o espaço social e físico foi-lhes reduzido progressivamente, até que foram fechados nas câmaras de gás.

O extermínio nazista dos judeus foi o ápice da política racial adotada por Hitler para “purificar” a humanidade através de despovoamentos e repovoamentos planejados e perpetrados em escala continental por um Estado onde a cultura e a civilização haviam atingido os mais altos patamares, os alemães considerando-se, então, a *Master Race*.

A partir dos anos de 1960, o termo *holocausto*, do grego ὁλόκαυστος / *bolókaustos*, junção das palavras ὅλος / *holos* (“todo”) e καυστος / *kaunstos* (“queimado”), foi adotado com um H maiúsculo por alguns historiadores para singularizar o genocídio judeu, de tipo inédito em proporções e características. O *holocausto* na Antiguidade era o “sacrifício pelo fogo”, associado à “hecatombe”, do grego ἑκατόμβη / *hékatombe*, junção das palavras ἑκατόν / *hékatón* (“cem”) e βοῦς / *boé* (“boi”), ou “sacrifício de cem bois”, ofertados aos deuses para obter seus favores.

Por extensão, e assim como *hecatombe* passou a designar grandes desastres de consequências trágicas – especialmente o bombardeio americano de Hiroshima e Nagasaki, que foi chamado, imprecisamente, de “hecatombe nuclear” –, *holocausto* passou a significar massacres, *pogroms* e “extermínios” (outro termo inevitável, mas problemático, pois incorpora ao conceito o desprezo pela vida humana).

O uso do termo *Holocausto* para o genocídio judeu tinha o objetivo de distinguir as vítimas judias do nazismo de suas demais vítimas, uma vez que a eliminação de seis milhões de judeus fora a culminação do “ódio ao judeu” que acompanhara a história da humanidade e o objeto de um *programa específico* do governo nazista, eufemisticamente designado pela expressão *Endlösung der Judenfrage* (“Solução final para a questão judaica”).

O termo foi popularizado pela minissérie *Holocaust* (*Holocausto*, 1978, 475’ ou 570’, cor, drama, TV, NBC), de Marvin Chomsky, produzida por Robert Berger. Com quase dez horas de duração, baseada no livro de Gerald Greer, *Holocaust* foi um grande sucesso de crítica e público, deu partida à carreira de Meryl Streep e ganhou oito indicações para o Prêmio Emmy, com prêmio de Melhor Ator para Michael Moriarty.

A minissérie obteve uma audiência esmagadora na Alemanha, causando enorme impacto na jovem geração que pouco ou nada sabia do Holocausto. Por outro lado, foi acusada por Elie Wiesel de banalizar o evento (WIESEL, 1978) e o próprio termo *Holocausto* passou então a ser questionado.

Historiadores israelenses já adotavam antes mesmo da popularização do termo *Holocausto* o termo hebraico *Shoah*, significando “catástrofe”, “destruição total”, algo também universal, mas cuja singularidade parecia estar garantida pelo uso da língua hebraica para delimitar esse evento às vítimas judaicas.

Porém, a precisão do termo *Shoah* também poderia ser questionada, já que o evento não foi uma destruição súbita, repentina e imponderável como os desastres naturais (nas manifestações de forças da natureza) ou acidentais (nas falhas técnicas e humanas), constituindo essa destruição física e espiritual do povo judeu um programa de governo levado a cabo friamente, de modo legal e planejado.

Assim, o evento definido pelos termos *genocídio judeu*, *Holocausto* ou *Shoah* não conseguiu ser bem abarcado por nenhum deles, já que esse não

foi um genocídio como outros (o termo se generalizou), nada nele recordando um “sacrifício” ou uma “catástrofe” no sentido estrito do termo.

Na impossibilidade de caracterizar a eliminação de um povo inteiro da face da Terra por um Estado moderno com métodos industriais por uma única palavra, é de bom senso adotar qualquer um dos termos já consagrados tendo sempre em mente que qualquer termo que se invente será inadequado para nomear o “crime sem nome”.

Diferentemente de outros massacres e genocídios, o Holocausto foi planejado minuciosamente. A Alemanha criou uma *cultura de extermínio*, apoiada em leis e decretos, conduzida com a participação de milhares de agentes civis e militares, e a colaboração de milhões de alemães, coordenada por forças políticas, táticas, policiais e militares contra os cidadãos judeus espoliados, isolados, indefesos e desarmados.

A possibilidade de se *eliminar* um povo inteiro da face da Terra era então algo tão inimaginável que só poderia eventualmente ocorrer nos pesadelos dos judeus perseguidos ou nas visões dos antissemitas desvairados, não havendo ainda tecnologia desenvolvida para concretizar essa *fantasia*. Para a consecução do Holocausto, os alemães criaram, pois, uma verdadeira *indústria de morte*.

Depois de legalmente desempregados, socialmente isolados, saqueados e proibidos de tudo, os judeus foram catalogados como “elementos restantes carentes de ocupação” e deportados para o Leste em campos de concentração. Intermediados por autoridades judaicas, forçadas a colaborar, os nazistas conduziram, sem grande resistência, a população judaica já bastante humilhada, torturada e despojada até as câmaras de gás.

Para apagar do mundo até o último traço da vida judaica, os nazistas destruíram sinagogas, escolas e cemitérios, privando o mundo de tesouros culturais inestimáveis. O extermínio dos judeus pelos carrascos nazistas, seus ajudantes e colaboradores continuou até 1944, aniquilando 2.850.000 judeus poloneses, 400.000 judeus húngaros, 90.000 judeus franceses, 40.000 judeus belgas, 115.000 judeus holandeses, 55.000 judeus iugoslavos, 65.000 judeus gregos, metade dos judeus romenos, totalizando 6 milhões de judeus assassinados – um terço do povo judeu.

Aqui também é de bom senso, diante da impossibilidade de números exatos num evento de tais proporções, manter a tradição da cifra de 6

milhões, consagrada no Tribunal de Nuremberg, a partir de uma citação do *Sturmbannführer* Dr. Wilhelm Höttl. O número teria sido confiado a ele por Adolf Eichmann em fins de agosto de 1944 em Budapeste, embora o historiador mais confiável sobre o tema, Raul Hilberg, recorde que Eichmann tenha se referido a 5 milhões em seu processo em Jerusalém em 1961.

No seu pioneiro estudo *A destruição dos judeus da Europa*, Hilberg apresenta estatísticas confiáveis que chegam à cifra de 5,1 milhões, concedendo que o número real de vítimas poderia chegar a 6 milhões, enquanto outros historiadores, igualmente confiáveis, elevam o montante a até 7 milhões (HILBERG, 1985).

Além do genocídio do povo judeu, nos 20.000 campos de trabalho forçado, de trânsito, de concentração e de extermínio que os nazistas estabeleceram entre 1933 e 1945 em todo o Reich (número que se acreditava que fosse de 300 e depois de 5.000, antes de novas pesquisas revelarem aquela quantidade) morreram pelos mais variados métodos perto de 20 milhões de vítimas não judias: opositores políticos; ciganos; testemunhas de Jeová; homossexuais; “associais”; prisioneiros de guerra.²

Depois da guerra, os judeus sobreviventes lutaram para imigrar, pois sem lugar no mundo, antes da criação de Israel, durante anos foram mantidos em campos DP, convivendo com seus carrascos. Curiosamente, o Vaticano ajudou, através da Operação Convento, criminosos de guerra nazistas como o general da SS Hans Fischbock, o tenente-coronel da SS Adolf Eichmann e o médico de Auschwitz Josef Mengele, a encontrar refúgio seguro na América do Sul (FRATTINI, 2009).

Já no fim dos anos de 1950 novos e velhos nazistas puderam voltar a erguer suas cabeças, começando a reescrever a História e a difundir uma nova-velha ideologia totalitária com base na relativização e na negação do Holocausto.

No cinema dos anos de 1930-1940, alguns filmes *intuíram* e *vislumbraram* o Holocausto, que só foi efetivamente revelado no final da guerra, quando seus traços materiais puderam ser *registrados em película* pelos soldados-cinegrafistas dos exércitos aliados ao libertarem os campos de morte. As provas do genocídio encontravam-se ainda intactas e vivas nos locais do crime.

2 Campos Nazistas. *Enciclopédia do Holocausto*. Disponível em: <<http://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10005144>>. Acesso em: 18 maio 2015.

No pós-guerra, diversos documentaristas tentaram reconstituir, com base nesses registros, na documentação produzida pelos perpetradores que eles não tiveram tempo hábil para destruir totalmente e nos testemunhos escritos e orais dos sobreviventes, toda a dimensão do Holocausto.

O crime sem motivação, que funda todo o pensamento e também o cinema do pós-guerra, encontra, na memória dos sobreviventes, as expressões mais dolorosas. A força dos documentários testemunhais está na tremenda carga emocional da evocação do mal. Os sobreviventes precisaram fazer um grande esforço físico e mental para trazer à tona o trauma insuperável que tentaram superar. Legaram ao mundo relatos imprescindíveis para a consciência humana: *O coração informado*, de Bruno Bettelheim; *É isso um homem?*, de Primo Levi; *A noite*, de Elie Wiesel; *Um psicólogo no campo de concentração*, de Viktor Frankl; *O universo concentracionário*, de David Rousset; *A orquestra de Auschwitz*, de Fania Fénelon; *Além do crime e do castigo: tentativas de superação*, de Jean Améry; *A espécie humana*, de Robert Antelme, entre outros.

Diante dos horrores inomináveis narrados pelos sobreviventes em livros e filmes, historiadores de todo o mundo continuam (e continuarão) a perguntar-se como o nazismo foi possível. A progressão de uma barbárie que teve início na Antiguidade e culminou em Auschwitz parece não ter sido suficientemente *interpretada*. E, no entanto, as pesquisas são incontáveis.

Em *Hitler Interpretationen* (1983), Gerard Schreiber recenseou cerca de 1.500 títulos de autores que se ocuparam em interpretar a patologia social de Hitler desde 1923 até 1983. Em 1984, Ian Kershaw tentou, pela primeira vez, em *Der NS-Staat* (1984), uma *interpretação das interpretações* do nazismo.

Em 1992, os historiadores registraram mais de 50 mil obras que haviam até então abordado a temática do nazismo, e Peter Manstein prometeu, com uma nova *Bibliographie zum Nationalsozialismus*, cobrir o período de 1980 a 1990 com mais centenas de títulos.

Desde então, o montante não cessou de crescer a cada ano. É humanamente impossível *dominar* tal bibliografia. Mergulhados num caos de *interpretações* parciais e contraditórias e de *interpretações de interpretações*, igualmente parciais e contraditórias, somos tentados a fazer como Claude Lanzmann, que reagiu às racionalizações da Shoah com a afirmação contundente: “Aqui não tem nenhum por que.” (LANZMANN, 1990, p. 279).

A frase – *Hier ist kein warum* (“Aqui não tem nenhum por que”) – registrada por Primo Levi como a regra de ouro de Auschwitz ensinada por um guarda SS quando chegou ao campo, foi retomada por Lanzmann como única atitude ética e operatória possível para encarar o horror, escapando ao diversionismo das interpretações, “com a sequência infinita das frivolidades acadêmicas ou das canalhices que ele (o porquê) não cessa de introduzir” (LANZMANN, 1990, p. 279). Mesmo os melhores livros sobre o Holocausto afiguram-se supérfluos a Lanzmann:

Lembro-me... de ter lido tantos livros de acadêmicos reputados, como por exemplo *La formation de l'esprit allemand*, de Georges Mosse. É um livro muito bom. Mas depois que se o lê tem-se que dizer: “Bem, será por causa de todas estas condições que as crianças foram gaseadas?”. Isto é o que chamei de obscenidade do projeto de compreensão – e isto é mais que obscenidade, é verdadeira covardia, porque a ideia de sermos capazes de engendrar harmoniosamente, se posso dizer assim, esta violência, é justo um sonho absurdo de não violência. É uma forma de escapismo, uma maneira de não encarar o horror (LANZMANN, 1991).

Lanzmann rejeita especialmente a visão complexa do funcionamento da máquina do extermínio de massas exposta friamente por Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém*:

Esta história da banalidade do mal – com o perdão de Hannah Arendt, ela escreveu algumas coisas melhores, não? Penso que todas estas pessoas sabiam perfeitamente que o que elas estavam fazendo não era absolutamente banal. Talvez elas fossem banais, mas elas sabiam que o que elas estavam realizando não era nada banal, certamente não (LANZMANN, 1991).

A rejeição emocional à tentativa de compreender o processo histórico da loucura que culminou em Auschwitz, tentativa que Lanzmann considera como “frivolidade acadêmica”, “culto do material escrito” e “exploração da alma dos carrascos”, parece ter encontrado sua maior resistência no campo da representação dramática e cinematográfica da Shoah.

Num ensaio de seu livro *Sobreviver*, ensaio brilhante, mas desatento à própria condição do cinema como arte industrial de massa, Bruno Bettelheim condenou o filme *Pasqualino Settebelezze* (*Pasqualino Sete Belezas*, 1976), de Lina Wertmüller, como inverídico e caluniador. A seu ver, o filme sugeriria que os sobreviventes do Holocausto só conseguiram sobreviver

colaborando com os carrascos nazistas, corrompendo-se junto às autoridades do campo, vendendo suas almas, enquanto a maioria dos sobreviventes contou na realidade com muitos fatores, incluindo o acaso e a sorte.

Contudo, o caricato Pasqualino vivido por Giancarlo Giannini dificilmente serviria de exemplo para provar essa tese. Ele era um chefe arrogante, machista, autocrático e afeito à corrupção: sobreviver sem escrúpulos era seu *modus vivendi* antes da experiência concentracionária. Lina Wertmüller não quer provar que os sobreviventes são corruptos, mas que há corruptos no mundo que tudo fazem para sobreviver, opondo ao tipo, num contraste de idealismo extremo, o anarquista Pedro (Fernando Rey), que se afoga na privada coletiva para “escapar” do inferno pela morte abjeta.

Num ensaio menos brilhante, “Reflexions of Nazism, an Essay on Kitsch and Death”, Saul Friedländer estendeu a crítica de Bettelheim a filmes diversos como *Cabaret* (*Cabaret*, 1972), de Bob Fosse; *Il Portiere di Notte* (*O porteiro da noite*, 1974), de Liliana Cavani; e *Sophie's Choice* (*A escolha de Sofia*, 1982), de Alan Pakula, filmes que glamourizariam o nazismo, abordado como uma metáfora para o Mal.

A crítica parece-me válida apenas para *Il Portiere di Notte*, que descamba para um sensacionalismo barato ao contar a história da judia Lucia (Charlotte Rampling), casada, que reencontra num hotel em que se hospeda, na Viena de 1958, o alemão Max (Dirk Bogarde), ex-carrasco nazista que a torturara num campo de concentração, agora escondido da justiça como porteiro. Ao invés de denunciar o criminoso, ela reata com ele relações sadomasoquistas, sublimadas numa paixão fetichista provida de chicotes, luvas, quepes e botas de couro, culminando num delírio suicida.

A “sadomania”, que associava o nazismo ao erotismo, reapareceu em *Salò, o le 120 Giorni di Sodoma* (*Salò, ou os 120 dias de Sodoma*, 1975), de Pier Paolo Pasolini, que apresenta a mais tremenda visão do fascismo, com a República de Salò como palco metafórico. A encenação assimila o sadismo dos personagens e recai no mesmo erro de que o cineasta acusara Luchino Visconti em *La caduta degli dei* (*Os deus malditos*, 1969): ambos pintavam os fascistas como perversos sexuais, numa punição inconsciente da condição homossexual dos dois cineastas. Mas, aqui, a “glamourização” do nazismo é mitigada pela acumulação intolerável dos fatos sádicos, pelo excesso

insuportável do horror grotesco que congela, até sua morte, o erotismo exposto.

Durante um evento organizado por uma associação psicanalítica americana, em que se debateria um documentário holandês sobre o médico Eduard Wirth, um carrasco de Auschwitz, depois de assistir ao filme em sessão privada e considerando-o uma tentativa de reabilitar o doutor nazista e um mau exemplo de como transmitir a Shoah, Lanzmann tentou convencer os espectadores a não ver o filme. A plateia, reunida ali justamente para com ele debater o filme, sentiu-se tolhida pela sugestão de censura e se rebelou. Vencido por uma curiosidade adulta, Lanzmann concluiu: “Eu realmente queria proteger vocês” (LANZMANN, 1991).

Como Lanzmann, mas com uma argumentação muito mais inquietante, os cineastas alemães Hartmut Bitomsky e Heiner Mühlenbrock, autores de um documentário sobre a vanguarda nazista, *Deutschlandbilder (Imagens da Alemanha)*, 1992), recusaram usar aí imagens de Auschwitz sob o seguinte argumento:

Cada um que usa as imagens de tal sofrimento toma imediata e irrecusavelmente uma posição moral de direito, mas sem nada ter feito, realizado ou sofrido, mantendo-se o mais distante possível do que se vê nas imagens. Quando hoje alguém mostra estas imagens, continua a praticar mais uma vez o crime. Os mortos lhe são bem-vindos (BITOMSKY; MÜHLENBROCK, 1992).

Aqui, a razão do não uso das imagens de Auschwitz é de um pudor tão extremo que beira a má-fé. Ao equiparar os crimes hediondos dos carrascos nazistas à divulgação das imagens desses crimes, Bitomsky e Mühlenbrock sugerem que todos os registros de abertura dos campos, todos os documentaristas que os usam e todos os Museus do Holocausto que exibem essas imagens seriam tão criminosos quanto os carrascos nazistas...

Distorcendo Adorno, os *pudicos do Holocausto* recaem numa forma intelectualizada de antissemitismo. O exemplo mais acabado dessa pudicícia do Holocausto que conduz ao ódio à memória organizada é a tese desenvolvida pelo perturbado Norman Finkelstein em *A indústria do Holocausto*, um livro que não é propriamente antissemita, mas que foi a justo título adotado com prazer por todos os antissemitas.

Ora, deverão as imagens do horror dos campos de morte, realizadas assim que eles foram abertos pelos cinegrafistas dos exércitos aliados, serem pouco a pouco esquecidas? Deverá o nazismo ser representado apenas pelas imagens de seus próprios documentaristas de propaganda, que mostravam como se vivia bem, em força e beleza, sob o Terceiro Reich?

Já se disse tudo o que havia de importante a ser dito sobre *Shoah* (*Shoah*, 1985), de Claude Lanzmann, no catálogo lançado com o filme, da autoria do próprio diretor (LANZMANN, 1985); nos ensaios de diversos especialistas e depoimentos do autor sobre o filme, reunidos em *Au sujet de Shoah* (LANZMANN, 1990); e no prefácio que Simone de Beauvoir escreveu para o livro que contém o texto integral do filme (LANZMANN, 1997).

A realização de *Shoah* ocupou onze anos da vida do escritor e cineasta, e é o documentário definitivo sobre o Holocausto. Lanzmann não se preocupou em mostrar a evolução do antissemitismo na Alemanha, nem as circunstâncias das sobrevivências e das eventuais rebeliões, como a de Sobibor, nem incluiu imagens de arquivo. Seu único foco foi a “Solução final da questão judaica”, o meticuloso plano elaborado e executado para erradicar os judeus da Europa.

O filme contou com o depoimento do historiador Raul Hilberg e de judeus que sobreviveram aos campos de extermínio; de poloneses que moravam nas proximidades dos campos, sabiam o que estava acontecendo, ouviam os gritos das vítimas e permaneceram indiferentes a tudo; e de oficiais da SS que serviram nos campos e concordaram em depor, enquanto outros foram filmados com uma câmera oculta enquanto falavam com o entrevistador.

A partir do filme, a palavra *Shoah* passou a substituir, em larga escala, nos meios cultos, a palavra *Holocausto*. As quase nove horas de duração de *Shoah* é a síntese de um material bruto de 350 horas sobre as deportações, as peculiaridades dos transportes nos trens, o confisco dos bens, as câmaras de gás, os crematórios e as disposições dos restos mortais.

O filme recorda o genocídio dando a palavra aos carrascos e às vítimas, trazendo o horror do passado ao presente apenas pela força da evocação, obrigando o espectador a imaginar o que aconteceu e a pensar no que isso significou, revelando o aspecto absoluto da tragédia dos judeus: como foram abandonados pelo mundo e levados a morrer nas câmaras de gás.

Combinando as linguagens oral, gráfica, gestual e cinematográfica numa obra de arte que é, ao mesmo tempo, um documento histórico, *Shoah* é um documentário exemplar. Lanzmann pode dar-se ao luxo de aí dispensar as imagens de arquivo, já que contou com depoimentos de judeus sobreviventes dos campos e de carrascos nazistas ainda vivos. Mas até quando os sobreviventes poderão dar seu testemunho? Como poderão os documentaristas do futuro tratar do tema sem recorrer às imagens de arquivo?

Para alguns críticos judeus, a resposta é simples: Auschwitz não deveria ser representado. Para A. B. Yehoshua, representar o Holocausto seria desrespeitar milhões de vítimas: o inconcebível, o nefando, o indizível só poderia ser percebido indiretamente, através de alusões e de metáforas. Além disso, a representação arriscaria transformar o Holocausto em imoral objeto de fruição estética: não poderia haver em sua representação nenhuma beleza que causasse prazer: ao abordar o tema, a arte precisaria abdicar de sua essência (KRAUSZ, 1995).

Da mesma forma, Elie Wiesel, num artigo publicado no *The New York Times*, elevou o protesto contra as representações de Auschwitz a toda a indústria cultural, não se limitando a criticar alguns filmes, mas questionando a própria possibilidade de se representar o horror dos campos:

Por que essa determinação de mostrar “tudo” nos filmes? Uma palavra, um olhar, o próprio silêncio comunica mais e melhor. De que modo, afinal, é possível ilustrar a fome, o terror, a solidão de anciãos destituídos de forças e órfãos sem futuro? Como é possível “encenar” um comboio de deportados que foram desarraigados e estão sendo enviados para o desconhecido, ou a liquidação de milhares e milhares de homens, mulheres e crianças? Como é possível “produzir” os metralhados, os asfixiados nas câmaras de gás, os cadáveres mutilados, quando o espectador sabe que eles são atores, e que depois da filmagem voltarão ao hotel para um banho bem merecido e uma farta refeição? Certamente, isto também se aplica a todos os temas de todos os filmes, mas é justamente esta a questão: o Holocausto não é um tema como todos os outros. Ele impõe certos limites. Há técnicas que não deveriam ser usadas, ainda que sejam comercialmente eficazes. Para não trair os mortos e não humilhar os vivos, este tema, particularmente, requer uma sensibilidade especial, uma abordagem diferente, um rigor fortalecido pelo respeito e a reverência e, sobretudo, fidelidade à memória (WIESEL, 1989, p. 1-2).

Na literatura de Wiesel, o Holocausto é geralmente apresentado como algo de indizível, indescritível, inexprimível, inimaginável, impen-sável, indecifrável, inescrutável, inefável, inapreensível. Até que ponto a mitificação do acontecimento não constitui uma recaída do pensamento crítico na metafísica religiosa, numa tentativa de substituir a razão pela experiência como instrumento do saber? Para Wiesel,

a verdade de Auschwitz permanece oculta em suas cinzas. Somente aqueles que viveram sua realidade na carne e na mente talvez possam transformar sua experiência em conhecimento. Os outros, por melhores que sejam as suas intenções, não podem fazê-lo (WIESEL, 1989, p. 1-2).

De que serviria a razão se o conhecimento fosse apenas atingido pela experiência pessoal? Wiesel parece de antemão derrotado:

Essa é a vitória do algoz: ao elevar os seus crimes a um nível além da imaginação e da compreensão humanas, ele planejou privar suas vítimas de qualquer esperança de compartilharem o seu monstruoso significado com os outros (WIESEL, 1989, p. 1-2).

Mas é Elie Wiesel quem recusa as tentativas realizadas pelo cinema de comunicar ao grande público, sem acesso aos documentos, o significado da Shoah, revoltando-se quando “mercadores de imagens e corretores da linguagem se põem a falar em nome das vítimas” (WIESEL, 1989, p. 1-2).

A diferenciação que Wiesel faz dos assassinios nazistas de outros assassinios tende a uma *sacralização* do Holocausto, para além de sua especificidade histórica, que inclui a intenção singular do extermínio total de um povo, o número inédito das vítimas e as técnicas inusitadas empregadas nessa destruição. Que princípio ético justifica a distinção?

Wiesel condena o “sensacionalismo” em torno da Shoah como uma blasfêmia e uma profanação, apoiando-se na tradição judaica segundo a qual “a morte é algo íntimo, privado, e é proibido transformá-la num espetáculo”.

O perigo dessa invocação está na constituição de um novo dogmatismo. Como se sabe pela história da Inquisição e até as mais recentes perseguições e atentados promovidos por fundamentalistas, *toda* tradição religiosa torna-se terrorista ao agir na esfera laica para suprimir a expressão autônoma dos indivíduos. Ao analisar as peças e os filmes que abordam a Shoah, o que Elie Wiesel recusa, em nome de uma ética religiosa, é o próprio princípio da representação estética:

Homens nus. Mulheres nuas. Crianças nuas. E todos eles maquilados com *ketchup* e pagos para “cair” nas “valas coletivas”. Como é possível explicar tal obscenidade? (WIESEL, 1989, p. 1-2).

Se a arte devesse ser regida pela religião (e a linguagem de Elie Wiesel é conscientemente bíblica), teríamos que recusar as tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípidas, as epopeias de Homero, as peças de Shakespeare e Racine, os contos de Poe e Lovecraft, os filmes de Hitchcock e Polanski, para citar apenas alguns artistas que transformaram a violência e a morte em “espetáculo”.

Na verdade, a seguir essa ética religiosa, toda a arte ocidental, baseada na representação, seria condenada ao desaparecimento. O protesto de Elie Wiesel soa aqui como um eco tardio do *Discurso contra as ciências e as artes*, de Jean-Jacques Rousseau, no qual a representação era condenada, de uma perspectiva moralista, como fonte de luxúria e decadência (ROUSSEAU, 1958).

Após a condenação dos projetos de representação estética da Shoah por A. B. Yehoshua, Saul Friedländer, Claude Lanzmann e Elie Wiesel, Erika Karres, autora de *A German Tale: A Girl Surviving Hitler's Legacy*, objetou também as tentativas de se entender como e por que o Holocausto ocorreu, observando que o Holocausto foi um mal inumano que agora queremos tornar humano e olhar para isso de um modo que possamos entender, mas – ela rebate – o mal não é compreensível.

Essa visão “sentimentalista” do Holocausto procura torná-lo inapreensível à razão. Podemos perceber a vulgarizado dessa visão nas mídias de consumo, como neste artigo de Tiago Mata Machado que apresenta o Festival de Cinema Judaico com clichês:

[...] Redimindo-se de seu *A Lista de Schindler*, Spielberg se propôs a financiar o *Projeto Shoah* [...]. A razão da força da maioria dos documentários memorialistas judaicos é a mesma do embuste da maioria dos filmes de ficção sobre o Holocausto: a impossibilidade de representar o verdadeiro horror, de lhe dar uma imagem. Esse esforço de memória, que se tornou uma palavra de ordem do documentarismo judaico a ponto de transcender a história do século 20 [...], tende, nas ficções, a uma impostura bem ao gosto da academia hollywoodiana. Só ele para explicar o Oscar de filme estrangeiro dado ao fraco *Lugar nenhum na África* [que...] traveste velhos clichês hollywoodianos (como o do *bom servo* africano) com falsa roupagem multiculturalista e padece de uma direção demasiado enfática. Mas o pior da ficção é mesmo quando beira a propaganda (MACHADO, 2003, s. p.).

Os “sentimentalistas” têm alguma razão. O projeto de compreender a Shoah pode implicar a ideia de sua aceitação como causalidade inscrita no jogo de forças que determinam o movimento dialético da História, na visão tranquilizadora de um mundo racional, que se estrutura através dos conflitos entre classes e grupos, em torno de interesses econômicos.

Para os positivistas, tanto quanto para os marxistas, o mundo segue sua marcha, evoluindo, progredindo, avançando na meta inevitável da nivelação social. Mas Auschwitz veio negar essa visão conformista e materialista da História: um buraco negro na dialética sangrenta, mas razoável, da luta de classes.

Nos dois casos, a compreensão está a meio caminho da recuperação, do perdão, do esquecimento. É justamente porque o Holocausto subverte tanto o materialismo vulgar quanto o materialismo dialético – o interesse econômico não justifica o *extermínio* dos judeus; sua *escravidão* seria muito mais rendosa – que a historiografia marxista ignora o acontecimento em suas “análises científicas”.

Como presentiu o poeta sobrevivente Yehiel De-Nur, que passou dois anos em Auschwitz, o Holocausto escapou às leis da História e da Natureza (como se tais leis existissem) e inaugurou uma nova era humana. Ao dar testemunho disso no discurso tremendo que proferiu no julgamento de Eichmann, em Jerusalém, De-Nur caiu ao chão desmaiado, como que esvaído de suas últimas forças:

Não me considero um escritor escrevendo literatura. Essa na verdade é a história do planeta Auschwitz. Passei cerca de dois anos lá. O tempo lá não passa como aqui na Terra. Cada fragmento de segundo tem outras medidas de tempo. Os habitantes deste planeta não têm nomes nem filhos. Eles não se vestem lá como nos vestimos aqui, eles não nasceram lá e não deixam filhos lá. Eles respiram e vivem segundo outras leis da natureza. Eles não vivem nem morrem segundo as leis de nosso mundo. Seus nomes eram números... Acredito no mais fundo do coração que, assim como na astrologia as estrelas influenciam nosso destino, este planeta de cinzas, Auschwitz, está diante de nosso planeta Terra e o influi...³

Contudo, ao constituir a um só tempo um fenômeno histórico e metafísico, cuja simples existência é capaz de revolucionar *os conceitos* que os homens possuíam não apenas da História, como da própria Natureza,

³ *Planet Auschwitz*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=o0T9tZiKYI44>>. Acesso em: 18 maio 2015.

o projeto de compreender a Shoah revela outra dimensão não considerada pelos teólogos do Holocausto: a de um saber apocalíptico capaz de transformar as sensibilidades e as consciências.

Se o gesto que leva o homem aos abismos da loucura permanece inapreensível à razão, o *processo histórico* dessa loucura pode e deve ser investigado, pois suas correntes subterrâneas continuam a fluir, emergindo, a cada crise, à superfície do espaço público.

Outra teologia, a *teologia sionista do Holocausto*, diversa da *teologia ortodoxa do Holocausto* professada pelos judeus fundamentalistas e antissionistas (que justificam o Holocausto como punição merecida por terem os judeus se desviado da religião), também subordina o evento histórico ao plano metafísico, implícito nos desígnios de Deus, como provação necessária pela qual os judeus tiveram que passar, diante de uma humanidade indiferente, como parte de um drama escrito nas estrelas e que culminou com a refundação redentora de Israel.

Nessa perspectiva político-religiosa, o acontecimento adquire um sentido hermético, que apenas os iniciados podem apreender, como se tivessem encontrado, no pacto com o carrasco-iniciador, uma reserva secreta de poder sobre a multidão dos profanos.

O corte epistemológico de Steven Spielberg

O lançamento de *Schindler's List* (*A lista de Schindler*, 1993), de Steven Spielberg, reabriu a polêmica sobre a possibilidade de uma reconstituição histórica do Holocausto para o grande público através do cinema: após a minissérie *Holocaust*, mais um grande sucesso comercial sobre a Shoah!

De fato, Spielberg não negligenciou o mercado alemão, o maior da Europa, escolhendo adaptar o premiado romance *Schindler's Ark*, do escritor australiano Thomas Keneally, escrito a partir do relato do “judeu de Schindler” Leopold Page, e cujos direitos foram comprados pela MGM.

No romance, que teve seu título mudado na edição americana para *Schindler's List*, o herói é o industrial nazista Oskar Schindler e não um mártir judeu ou um *justo* não nazista. Em 1982, Spielberg adquiriu os direitos do livro, mas não se julgava emocionalmente preparado para a tarefa de levá-lo às telas.

Somente ao completar 45 anos de idade, redescobrimo então o judaísmo, conforme revelou, decidiu enfrentar o desafio. Com um modesto orçamento de US\$ 21 milhões (contra os US\$ 56 milhões da concomitante produção de *Jurassic Park*), envolvendo mais de 100 atores, 30 mil extras, 210 técnicos e 148 cenários, em 35 locações diferentes no leste da Europa, o filme foi rodado em 72 dias, utilizando alguns cenários originais como locação: a velha fábrica e o apartamento de Schindler são autênticos.

Como Spielberg foi proibido de filmar no terreno sagrado de Auschwitz – o maior cemitério judaico do mundo – ele teve a ideia brilhante de usar o portão de entrada do campo como um espelho, reconstituindo a partir dele uma Auschwitz de simulacro do lado de fora do campo.

Spielberg contou com um valioso conselheiro técnico: Leopold Pfefferberg, um “judeu de Schindler” de boa memória. Liam Neeson interpretou Schindler. Ralph Fiennes encarnou o S. S. Amon Goeth, que se distrai disparando a distância contra pessoas reduzidas a meros traços, que ele se alegra ao ver cair. A mente doentia desse carrasco nazista fica exposta quando ele se aferra às fantasias do antissemitismo contra o desejo que sente por uma judia que escraviza.

Sempre buscando a autenticidade da encenação, Spielberg deu às imagens o estilo das reportagens da CNN, rodando 30% dos planos com a câmera na mão para criar “uma urgência desengonçada”, sem diminuir a dramaticidade do enredo. O cineasta polonês Andrzej Wajda aconselhou Spielberg e emprestou-lhe seu cenógrafo Allan Starski.

A cena do chuveiro foi interpretada por mulheres israelenses, muitas filhas de sobreviventes, que se voluntariaram para as filmagens, sempre visando a autenticidade. E o filme foi rodado em preto e branco, usando a cor apenas no episódio “metafísico” da menina de casaco vermelho e na homenagem final prestada ao *justo* Oskar Schindler diante de seu túmulo em Israel, por parte dos sobreviventes da Lista e seus descendentes (uns seis mil, hoje, em todo o mundo): aí a ficção da realidade se despoja, retornando à realidade, mas dela escapando pela ritualização do documentário encenado.

A menina de casaco vermelho, simbólica do despertar da consciência em Schindler, é um dos grandes achados do filme. Assim Spielberg a explica:

Quanto à mancha vermelha, ela foi mencionada no livro de Keneally: Schindler falava sobre ela todo o tempo. Ele ficara aturdido ao ver que uma criança tão fácil de localizar pudesse ter sido, num primeiro momento, poupada pela prisão em massa, que ela tivesse escapado aos nazistas. Ela é um contraponto quase irônico ao horror. E penso que ela marca o início da tomada de consciência de Schindler (SPIELBERG; PASCAL, 1994, p. D-1).

Ao escapar de algo que parece ser inescapável, a menina de casaco vermelho torna-se um símbolo do imponderável, fagulha de liberdade humana que resta num mundo totalitário, e é isso o que desperta em Schindler a consciência de que *tudo é possível*, que ele pode sabotar os nazistas, impedir de algum modo seus planos diabólicos.

Embora Schindler não tenha conseguido salvar a menina de casaco vermelho – a garotinha aparece sem vida mais tarde, sobre um monte de cadáveres – o cartaz do filme traz a mão de Schindler segurando a mão dessa menina, como se ele a tivesse salvo. O cartaz que promete o que nunca teve lugar torna-se a imagem da *culpa*, que fica na consciência de Schindler, e na do espectador, muito tempo depois de ter visto o filme.

Se em todos os filmes de Spielberg a separação é um subtema importante, em *Schindler's List* ela se torna a própria matéria do enredo. Trata-se de um grupo (os judeus) separado do resto da humanidade pelas leis, guetos e campos nazistas. Mas dentro desse grupo de judeus, todos condenados à morte *por nada*, ou seja, apenas por terem nascido, alguns são separados por uma lista que os salvará (“Essa lista é vida, cercada por um abismo”, diz o contador).

Mesmo dentro do grupo eleito, outras separações dramáticas ocorrem: as crianças são afastadas das mulheres e levadas em caminhões para as câmaras de gás; o vagão das mulheres separa-se acidentalmente dos outros vagões e é conduzido a Auschwitz; o próprio contador é separado de Schindler e quase embarcado por engano no trem da morte; uma criança da lista é separada pelos guardas do campo, até que Schindler toma sua mão, inventando que precisa de mãos pequenas para polir certas bombas que ele pretensamente fabrica.

Mas, aqui, nem todos os que estendem sua mão conseguem ser salvos: é o sentido do Holocausto, que Spielberg deixou entrever através de elipses e metonímias, como a chuva de cinzas dos corpos queimados, e no símbolo maior que encerra a imagem do cartaz do filme.

O discurso final de Schindler parece conter uma mensagem pessoal de Spielberg, curiosamente identificado com o industrial que sabota a indústria nazista – um diretor comercial de Hollywood que se engaja, realizando um filme político, suposto “veneno de bilheteria”.

Trata-se de um filme comercial profundamente autoral – tal como os desenhos animados estrelados pelo ratinho Fievel Mousekewitz que o cineasta produziu, baseados em seu avô Fievel, que imigrou para a América fugindo dos *pogroms* da Rússia.

Por isso o filme de Spielberg não poderia ser acusado de “puro entretenimento”. Se ele já abordara o mundo real em *The Color Purple* (*A cor púrpura*, 1985) e *Empire of the Sun* (*Império do Sol*, 1987), nunca antes engajara seu cinema para reverenciar a memória da catástrofe de seu povo.

Embora não aborde estritamente o Holocausto, como Lanzmann reclama, mas um episódio de *sobrevivência ao Holocausto* (os 1.100 judeus salvos pelo industrial nazista), *Schindler's List* foi o melhor filme até hoje realizado sobre o tema, e o mais realista. Dos primeiros filmes sobre o Holocausto até os de hoje há um realismo crescente, observou Deborah Lipstadt em *Denying the Holocaust*.

Homem do seu tempo, Spielberg não recusou a violência gráfica, mas os assassinatos no gueto são mostrados a distância e o fim dos prisioneiros em Auschwitz é apenas sugerido pela fumaça que sai das chaminés dos crematórios.

O cineasta descreve a trajetória de seu ambíguo personagem sem questionar suas motivações. As circunstâncias levaram esse industrial alemão corrupto, devasso, trapaceiro, viciado em jogos, aproveitador da guerra e membro do NSDAP a possuir uma metalúrgica na Cracóvia, onde empregou mais de mil prisioneiros judeus.

Após ganhar bastante dinheiro com o trabalho escravo dos judeus, ao testemunhar a liquidação do gueto a distância, sentado em seu cavalo, como se estivesse assistindo a um filme, Schindler renunciou a tudo para salvar seus operários judeus do extermínio, elaborando uma lista apresentada às autoridades nazistas com o argumento de que se tratava de gente indispensável ao funcionamento da fábrica. O colaborador dos nazistas agora os sabota, mandando fabricar peças defeituosas para a artilharia alemã.

Kathryn Bernheimer observou que os canalhas se transformam nos melhores heróis porque suas nobres ações são tão inesperadas quanto

inexplicáveis. Deixar intacto o mistério das complexas motivações de Schindler é também um dos trunfos do filme.

A estreia de *Schindler's List* na Alemanha foi apadrinhada pelo presidente Richard von Weizsaecker, filho de um nazista criminoso de guerra. O filme, sem qualquer resquício daquele espiritualismo vulgar que caracterizava a obra anterior de Spielberg, foi um grande sucesso de público e crítica.

Arriscando um fracasso de bilheteria pela forma e pelo conteúdo de *Schindler's List*, Spielberg foi, paradoxalmente, reconhecido como nunca antes: entre os sete Oscars que a obra conquistou, incluindo o de Melhor Filme, estava aquele que mais conta para um cineasta – o de Melhor Diretor. Sem falar na quantidade de outros prêmios que apenas confirmaram esse reconhecimento.

A consagração de *Schindler's List* não foi, porém, unânime. A Malásia e as Filipinas proibiram o filme “devido às cenas de nudez e sexo”. Por razões morais e políticas, o filme foi proibido ou teve cenas cortadas em diversos países muçulmanos: Síria, Iraque, Jordânia, Arábia Saudita, Paquistão, Líbano, Egito, Indonésia. Revisionistas e neonazistas no Ocidente (como Sigfried Ellwanger no Brasil) declararam que o filme era “uma farsa” e o execraram em seus *sites* imundos.

Pessoas que não queriam saber o que se passou com os judeus sob o “Terceiro Reich” alegaram desinteresse pelo filme, pois já teriam visto o bastante e saberiam o suficiente sobre o tema. Mais um filme sobre Auschwitz? Mais uma história do Holocausto? O mundo fartava-se de saber, como se tivesse aprendido a lição. Mas as reações dessa suposta saturação foram espantosas.

Nos EUA, estudantes negros riram divertidos durante uma sessão de *Schindler's List* e a projeção teve que ser interrompida. O jovem ator alemão Marco Hofschneider, que interpretou Salomon Perel em *Europa Europa (Filhos da guerra, 1990)*, de Agnieszka Holland, rodando então um filme americano, deu uma declaração ambivalente, queixando-se da forma como os alemães eram retratados no cinema:

Adorei *Schindler's List*, mas é um filme manipulador, feito pelo mestre da manipulação. Minha geração está cansada de se sentir culpada por algo pelo qual não é responsável. Estou enjoado de ver os alemães como vilões. É deprimente.

Mesmo em Israel, a atitude das novas gerações parece ser a do enfado: “O Holocausto tornou-se o ópio do povo israelense... Morreram 50 milhões de pessoas na Segunda Guerra e 6 milhões de judeus, ou seja, 11 ou 12%... por que tanto barulho?”, declarou a jovem atriz israelita Madi, que leva tatuado no braço o número com que seu pai, um sobrevivente, foi marcado num campo nazista (MARTINS, 1994, s. p.).

Judia de esquerda, Madi teme que a exploração política do Holocausto possa produzir nos israelenses um excesso de nacionalismo contra os palestinos. É o tema de sua peça *Arbeit macht frei*, de cinco horas de duração. Uma síntese do texto foi levada às telas no filme *Balagan* (Desarranjo, 1994), com produção alemã e direção do cineasta de ascendência judaica Andres Veiel (MARTINS, 1994).

Enciumado com o sucesso de *Schindler's List*, Claude Lanzmann protestou num artigo editado pelo *Le Monde*: o filme de Spielberg seria uma aventura à maneira de Indiana Jones; judeus e alemães estariam em permanente comunicação; a própria opção pela forma narrativa, pelo gênero “ficção”, trairia os propósitos comerciais de Spielberg, apesar de toda a seriedade com que reconhecidamente fez o filme.

O que Lanzmann não aceitava era que o tema pudesse atingir um grande público através das formas pelas quais este público estava acostumado a viver suas emoções: com lágrimas reconfortantes, sentimentalismo, vibração pelo herói, compaixão pelos sobreviventes e um quase desprezo pelos mortos (LANZMANN, 1994).

Spielberg não foi, de fato, até as últimas consequências da representação do Holocausto. Mesmo acreditando que o cinema é capaz de tudo, ele evitou mostrar os gaseamentos. Poderia ter mostrado as mulheres que abrem o chuveiro, aterrorizadas, morrendo numa nuvem de gás. Seria chocante, mas politicamente correto quando neonazistas centram sua propaganda justamente na negação da existência das câmaras de gás.

Mas, como artista, e mais, como judeu sensível ao tema, Spielberg preferiu sublimar essa realidade cruel, sugerindo os gaseamentos através do suspense da cena: quando as mulheres abrem as torneiras, e todos esperam que saia gás, sai água. Perguntei a uma judia sobrevivente do Holocausto se isso poderia acontecer. Ela me disse que sim, era um fato: dos chuveiros às vezes saía água, outras vezes gás.

Por sorte, as mulheres no filme escapam, momentaneamente, ao destino da massa dos prisioneiros. Lanzmann considerou mesmo assim essas imagens sublimadas do Holocausto como obscenas. Para ele, aliás, *todas as imagens* do evento deveriam ser proibidas. Chegou a confessar que se encontrasse nos arquivos um filme nazista mostrando os gaseamentos ele o destruiria sem hesitação.

O impulso lanzmanniano de destruir um documento visual do Holocausto coincide de modo inquietante com a prática dos neonazistas falsificadores da História, que certamente agiriam como Lanzmann *disse* que agiria, caso encontrasse tal filme, para impedir as futuras gerações de constatar, de forma irrecusável, o horror “inimaginável”.

Mas não acreditamos que Lanzmann faria o que afirma que faria: sua retórica é apenas uma maneira de valorizar sua própria opção estética em *Sboab*. Recaindo, em sua crítica que se queria radical, num moralismo igualmente radical, Lanzmann termina, por escrúpulo extremo, sancionando uma conduta que seria adotada por revisionistas e neonazistas sem o menor escrúpulo.

As reações negativas a *Schindler's List* que partiram de intelectuais judeus e ganharam todas as mídias, acusando Spielberg de “profanar” Auschwitz, foram tremendamente equivocadas. A esses críticos inesperados o cineasta fez questão de responder, assumindo abertamente seu engajamento:

Eu considero que o maior sacrilégio é certamente esquecer ou ignorar o ato mais bárbaro perpetrado por homens na história moderna. Era meu dever fazer este filme um dia, eu que devo ao cinema minha riqueza, minha celebridade. [...] Eu aproveito então, com conhecimento de causa, meu nome, minha reputação, meu sucesso, para contar algo que faz parte de mim, de minha vida inteira, que está ligado a meus pais, à minha família (SPIELBERG; PASCAL, 1994, p. D-1).

A contradição da representação do Holocausto permanece: para atingir o grande público, Spielberg amenizou a realidade dos campos de morte e não fez um filme sobre os mortos e sim sobre os sobreviventes; para seduzir a crítica mais exigente, sem deixar de sonhar com a noite do Oscar, optou pela fotografia em preto-e-branco, pela duração dilatada, pelo estilo CNN. E mesmo jogando com todos esses fatores de risco, seu filme foi um *blockbuster*.

Se a arte e a literatura permanecem os meios universais da transmissão do conhecimento, a indústria cultural, que massifica e vulgariza o conhecimento para um público indistinto, torna-se um veículo privilegiado para a propaganda.

O que os intelectuais geralmente não percebem é o paradoxo da indústria cultural, que possui uma natureza boa e má ao mesmo tempo, obrigando os artistas a todo tipo de concessões para que possam atingir as massas, e, desse modo, elevá-las a algum patamar de sensibilidade e consciência.

Em outras palavras: é nos seus defeitos, por ser comercial e massificante, que o filme de Spielberg se tornou o melhor antídoto já produzido contra o veneno que os movimentos neofascistas oferecem, quase sem resistência, às massas trabalhadoras desempregadas pela automação. Um antídoto cujo efeito é temporário, uma vez que a raiz do mal não está nas novas ideologias que o automatismo produz ou favorece, mas no seu próprio modo de produção que gera o desemprego e o êxodo em massa.

Afastar do pensamento a realidade do Holocausto e demonstrar enfado e cansaço diante do tema são atitudes padronizadas de quem, por conformismo, deseja conservar seus preconceitos. A generalização da atitude permitiu que o limite do preconceito passivo fosse ultrapassado por aqueles que, mesmo não sendo *skinheads* ou neonazistas, gostam de flertar com a suástica por mera provocação.

A indiferença permitiu, por sua vez, aos grupos terroristas agirem à vontade, explodindo bombas, destruindo bibliotecas, arquivos, prédios inteiros, acervos e monumentos históricos, matando a esmo, em atentados macabros, covardes, estúpidos, que estão fora de qualquer consideração de ordem política, sendo pura e simplesmente da ordem do Mal absoluto.

Tudo, nas sociedades de consumo, que instauram um eterno presente, contribui para o esquecimento. A nova moral do prazer, que celebra a juventude, a alegria e o erotismo, desaprova o sofrimento, a vergonha e a culpa, sentimentos negativos que inevitavelmente acompanham a busca da verdade.

Schindler's List parte de fatos, mas permanece uma ficção. No entanto, mais do que *Schoab*, de Claude Lanzmann, mais do que qualquer estudo sobre o tema, mais do que todos os testemunhos dos sobreviventes, este filme mobilizou centenas de milhões de pessoas, operando uma transformação de suas consciências e sensibilidades. Somente um filme de Spielberg

poderia despertar um interesse mundial no Holocausto. E Spielberg teve a coragem de fazê-lo num momento de grande confusão moral e retrocesso político em todo o mundo.

O Holocausto ganhou com *Schindler's List* o seu registro mais importante na distraída, esquecida e leviana memória coletiva. Tão cedo não surgirá outro gênio capaz de filmar, como ele o fez, *processos históricos* que apenas estudos profundos são capazes de reconstituir e analisar, mas com um alcance limitado a especialistas.

Spielberg continuou a agir onde todos falhavam. Ele fundou a *Survivors of the Shoah Visual History Foundation*, sem fins lucrativos, gerando o maior arquivo multimídia com testemunhos dos sobreviventes do Holocausto em todo o mundo, para preservação histórica e fins educativos: “A maioria dos sobreviventes está com mais de 70 ou 80 anos. A janela para captar seus depoimentos está quase se fechando”, declarou.

Com equipamentos doados pela *Silicon Graphics* que processam milhares de testemunhos coletados em todo o mundo, a *Survivors* lançou uma primeira produção, o comovente documentário *Survivors of the Holocaust* (*Sobreviventes do Holocausto*, 1996), de Allan Holzman, seguida de outro emocionante ensaio, “Breaking Silence” (“Rompendo o silêncio”, 2002), assinado por cinco importantes diretores de cinco países: o argentino Luis Puenzo, o húngaro Janos Szasz, o russo Pavel Chukhraj, o polonês Andrzej Wajda e o tcheco Vojtech Jasný, com cinco visões do Holocausto.

O falso tabu da ficcionalização do Holocausto

Na resenha intitulada “O sagrado como deserto”, Luiz Costa Lima afirma – dificilmente com razão – que *Mamelosbn*,⁴ da psicanalista Halina Grynberg, é “o primeiro livro publicado no Brasil por uma descendente dos que sobreviveram ao Holocausto” (LIMA, 2004).

Luiz Costa Lima observa que o subtítulo, “*Memória em carne viva*”, é “mero arbítrio”, pois em sua opinião o livro poderia ser um romance, sendo esse gênero rejeitado pela autora devido à “descontinuidade que, na visão contemporânea, separa a experiência nos campos de concentração nazistas e a forma ficcional”.

4 O ídiche falado na Europa Oriental, especialmente na Polônia.

O crítico atribui essa descontinuidade ao “tabu da ficcionalização do Holocausto”. Ele não se decide, contudo: por um lado, censura a autora por temer transformar em ficção os horrores que os pais dela sofreram, embora eles pudessem dar personagens interessantes; por outro lado, afirma que “embora a autora não o saiba” (e como ele sabe disso?) é o respeito a esse tabu que distingue seu livro da massa amorfa, evitando “a obscenidade de cenas de impacto, facilmente transformáveis em *best-seller* ou em peça de propaganda de um país”. Aqui o crítico sugere que mostrar os horrores do Holocausto é um negócio garantido ou propaganda de Israel, obra de judeu ganancioso (a “indústria do Holocausto”) ou sionista (que “massacra os palestinos”):

Embora a decisão de Lanzmann tenha de antemão lhe recusado a assistência de nem sequer um milionésimo dos espectadores do diretor norte-americano, filmes posteriores – *A vida é bela*, de Roberto Benigni, e *O pianista*, de Roman Polanski – mostram que Lanzmann venceu o desafio: para a sensibilidade de agora, ficcionalizar o Holocausto equivale a uma verdadeira obscenidade. Para que a evitassem, Benigni, numa solução discutível, optou por focalizar a experiência concentracionária sob uma ótica infantil e, Polanski, pela criação de um argumento paralelo: o do próprio protagonista, cuja carreira é cortada pela raiz pelo evento que permanece em segundo plano. Em ambos os casos, pois, a invenção fílmica evita ou trata a matéria dura pelos olhos de um adulto ou dispô-la em primeiro plano. [...] É espantoso que, em tempos dessacralizados como os nossos, se crie uma nova prática de proibição da figura. A proibição, conhecida por culturas antigas como a hebraica e a islâmica, tinha como razão o sagrado. Interditava-se a representação do sagrado ou de toda figura que se lhe assemelhasse. Hoje, não é nenhum sagrado que formula o princípio interditor; nem muito menos há algum preceito que o exprima literalmente. A interdição (prática) de representação ficcional do Holocausto não aponta senão para o lugar vazio hoje ocupado pelo sagrado. O sagrado é a ausência que mal conseguimos perceber ou entender. Por isso mesmo seu desrespeito será exercitado em nome de um “sagrado” que se respeita sem que se lhe tenha como tal: a caixa da bilheteria, a conta bancária, as cotações da Bolsa (LIMA, 2004, p. 3).

Luiz Costa Lima contraditoriamente considera “espantosa” a suposta “nova prática de proibição da figura” que hoje interditaria a ficcionalização do Holocausto, ao mesmo tempo em que observa, com amargura, que os

que desrespeitam tal tabu fazem-no em nome de outro “sagrado”: “a caixa da bilheteria, a conta bancária, as cotações da Bolsa”.

O crítico emite uma mensagem com dois sentidos opostos: os judeus devem quebrar esse tabu, mas os que o quebram são gananciosos avarentos ou propagandistas de Israel. Assim, ele sugere à autora que ficcionalize o Holocausto com seus “personagens interessantes” ao mesmo tempo em que censura os que ficcionalizam o Holocausto como geradores de *best-sellers* e propagandistas de Israel: um beco sem saída!

Na verdade, as contradições de Costa Lima são de ordem metodológica. Para explicar o suposto medo da autora de quebrar o suposto tabu da ficcionalização do Holocausto, ele compara *A lista de Schindler*, de Steven Spielberg, com *Shoab*, de Claude Lanzmann; qualifica negativamente o primeiro como uma obra de “ficção, com todos os ingredientes – enredo sentimental, música de fundo melodramática, reconstituição de época, o homem de ‘bons sentimentos’ entre uma corja de animais, etc. para atrair centenas de milhares de espectadores”; e o segundo positivamente de “recusa terminante de romanciar a tragédia”.

Luiz Costa Lima afirma que Lanzmann, apesar de fracassar na bilheteria, venceu o desafio, dado que filmes posteriores, como *A vida é bela*, de Roberto Benigni, e *O pianista*, de Roman Polanski, evitaram a obscenidade de ficcionalizar o Holocausto – Benigni focalizando a experiência concentracionária sob uma ótica infantil, Polanski criando o argumento paralelo da carreira do protagonista cortada pelo Holocausto, deixado em segundo plano: nos dois casos, esses truques evitariam a “matéria dura”.

Ora, em primeiro lugar, o filme de Spielberg é igualmente posterior ao de Lanzmann, participando, logicamente, da mesma “visão contemporânea” de *A vida é bela* e *O pianista*. Tanto Spielberg quanto Benigni e Polanski ficcionalizam o Holocausto. A posição de Lanzmann não venceu, como afirma Costa Lima. Benigni, de maneira torpe, e Polanski, com dignidade, seguiram, bem ao contrário, a opção artística de Spielberg (e de tantos outros cineastas), e não a opção radical de Lanzmann. Não há nenhum tabu atual quanto à ficcionalização do Holocausto: o que existe é uma dificuldade óbvia de tratar de tema tão complexo e sensível.

Um dos sentidos da palavra *ficção* é o de coisa falsa, inventada. Contudo, uma “obra de ficção” não é necessariamente falsa, inventada:

se há ficção saída da pura imaginação, há ficção baseada em fatos reais; e para além das obras de ficção, há memórias documentais e memórias romanceadas. Se a autora não pretendeu escrever romance, nem memória romanceada (sem falar nas memórias inventadas), mas memória documental, ela tem todo o direito de reivindicar para seu relato esse caráter.

Nunca mais!

Com o Holocausto, o ponto mais alto da barbárie até então alcançada pelo antissemitismo, o mundo imaginou ter se livrado definitivamente dessa chaga. “Nunca mais!” foi o clamor ouvido em toda parte, um clamor que foi também a última ilusão do século XX, desfeita por novos genocídios (Camboja, Timor-Leste, Iugoslávia, Ruanda, Sudão) e uma escalada mundial do antissemitismo, seja sob a forma disfarçada de antissionismo, seja sob a forma declarada de ódio aos judeus.

Infelizmente para os sentimentalistas e teólogos do Holocausto, mesmo na sua unicidade e singularidade Auschwitz já se encontra – como Hiroshima e Nagasaki – inserido na história universal da humanidade, a despeito de sua “incompreensibilidade”. Barbárie inédita em forma e conteúdo, o evento foi, de qualquer modo, produzido pela ação dos homens e pelo que ainda permanece oculto na aparente banalidade do comportamento humano.

Como acontecimento histórico monstruoso, o Holocausto requer estudo para ser compreendido e arte para ser sentido em todas as suas dimensões. A Shoah não poderia ser *profanada* pela ficção e sua representação não é imoral *em si mesma*. O que torna a representação de Auschwitz tão incômoda para certos intelectuais é que o evento constitui a negação tanto da visão positivista quanto da visão marxista da História: o Holocausto é uma pedra no caminho da ideologia progressista da sociedade e da dialética sangrenta, mas razoável, da luta de classes.

Nem é preciso lembrar a importância inegável dos documentários dramáticos sobre o Holocausto como *Nuit et brouillard* (*Noite e brumas*, 1955), de Alain Resnais; *Genocide* (*Genocídio*, 1982), *Echoes that Remain* (*Ecos que permanecem*, 1991) e *Liberation* (*Libertação 1945*, 1994), de Arnold Schwartzman; *The Long Way Home* (*O longo caminho para casa*, 1997), de Mark Jonathan Harris; *The Last Days* (*Os últimos dias*, 1998), de James Moll; *Into the Arms of Strangers: Stories of the Kindertransport* (*Nos braços de estranhos*, 2000), de Mark Jonathan Harris.

Os filmes de ficção que dramatizam histórias vividas ou adaptam romances baseados em fatos reais, como *Professor Mamlock* (*Professor Mamlock*, 1961) e *Sterne* (*Estrelas*, 1959), de Konrad Wolf; *Pasażerka* (*A passageira*, 1963), de Andrzej Munk; *Il giardino dei Finzi Contini* (*O jardim dos Finzi Contini*, 1970), de Vittorio de Sica; *Playing for Time* (*Amarga sinfonia de Auschwitz*, 1980), de Daniel Mann e Joseph Sargent; *Sophie's Choice* (*A escolha de Sofia*, 1982), de Alan Pakula; *Korczak* (*As duzentas crianças do Dr. Korczak*, 1990), de Andrzej Wajda; *Schindler's List* (*A lista de Schindler*, 1993), de Steven Spielberg; *The Pianist* (*O pianista*, 2003), de Roman Polanski, ou *In Darkness* (*Na escuridão*, 2011), de Agnieszka Holland, são obras fundamentais que iluminam diversos aspectos do Holocausto, ampliando consciências e aguçando sensibilidades.

Sabemos muito e quase nada sobre o Holocausto. Sabemos demais e não sabemos o suficiente. Sabemos tudo e não sabemos nada. O fantasma de Auschwitz está diante do mundo como a Esfinge diante de Édipo: decifra-me ou devoro-te, parece-nos dizer esse espectro. Para que o “Nunca mais!” se torne realidade não basta reverenciar os mortos, circunscrevendo o nazismo num momento histórico e espaço geográfico: “museus e comemorações instituem o esquecimento tanto quanto a memória” (LANZMANN, 2001, p. 12).

Mas ao contrário do que pensa Lanzmann, o mal pode ser representado, para ser exorcizado nas catarses que só a arte é capaz de proporcionar, cabendo ao sistema educacional incorporar a consciência história do fenômeno e ao sistema judiciário reduzir seu poder de ação por monitoramento e repressão das manifestações criminosas – métodos que os progressistas compactuados com o mal consideram ultrapassados (TIBURTINO, 2015).

O mal é infinito e multifacetado, mas não é sobrenatural, e sim construído diariamente por cada existente, consciente ou inconscientemente. O que não poderia ter existido, pelo fato de ter acontecido, pode voltar a ocorrer. Não há garantias de proteção contra o fenômeno do totalitarismo, que renasce sempre nas sociedades em crise, quando os privilegiados, tentando aplacar sua culpa, procuram fundir-se aos despossuídos “sem medo de ser feliz”.⁵

5 O *jingle* “Sem medo de ser feliz” foi composto por Hilton Acioli para o candidato Lula (PT) no segundo turno da campanha presidencial de 1989 e ganhou arranjo do compositor Wagner Tiso com as vozes de Chico Buarque, Gilberto Gil e Djavan. Em 2014, no segundo turno da campanha presidencial de Dilma Rousseff (PT), o mesmo Wagner Tiso regrava novo arranjo do *jingle*, um dos maiores *hits* da história das campanhas eleitorais brasileiras, adaptando a letra para a nova candidata. Como escreveu Karl Marx, “a história se repete em farsa”.

Referências

ADORNO, T. Qué significa elaborar el pasado? In: _____. *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*. Buenos Aires: Parediso, 2005. p. 52-70.

ARENDT, H. Prefácio. In: _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BITOMSKY, H.; MÜHLENBROCK, H. *apud* ROSENBERG, K. Mit Avantgarde-Verfahren gegen die Avantgarde der Nazizeit. *Kinetmatbek*, n. 78, ano 29, mar. 1992.

DE-NUR, Y. *Planet Auschwitz*. YouTube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=o0T9tZiKYI4>>. Acesso em: 18 maio 2015.

FRATTINI, E. *A Santa Aliança*: Cinco séculos de espionagem do Vaticano. São Paulo: Boitempo, 2009 *apud* RANGEL, Natália. O lado escuro do Vaticano. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/istoe/edicoes/2068/artigo142608-1.htm>>. Acesso em: 18 maio 2015.

FROSSARD, A. *El crimen contra la humanidad*. Santiago do Chile: Hachette, 1990.

HILBERG, R. *La destruction des Juifs d'Europe*. Paris: Gallimard, 1985.

JACKSON, R.; MENTHON, F. de; SHAWCROSS, H.; RUDENKO, R. *Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg*, 1945. Disponível em: <<http://www.parlamento.gub.uy/htmlstat/pl/acuerdos/pdfs/londres-945.pdf>>. Acesso em: 18 maio 2015.

KARRES, E. *A German Tale: A Girl Surviving Hitler's Legacy*. Fort Lee, NJ: Barricade Books, 2001.

KRAUSZ, L. S. Terezin ou Hitler oferece uma cidade aos judeus. *Herança Judaica*, São Paulo, p. 75-77, ago. 1995.

LANZMANN, Claude. *Sboab* (Catálogo). Rio de Janeiro: Federação Israelita do Rio de Janeiro, 1985.

LANZMANN, C. “Hier ist kein Warum”. In: AAVV. *Au sujet de Sboab: Le film de Claude Lanzmann*. Paris: Belin, 1990.

LANZMANN, C. [Entrevista]. *American Imago*, v. 48, n. 4, p. 473-496, 1991.

LANZMANN, C. Holocauste, la representation impossible. *Le Monde*, 3 de março de 1994, p. 1; 7.

LANZMANN, C. *Sboab*. Prefácio de Simone de Beauvoir. São Paulo: Brasiliense, 1997.

LANZMANN, C. Sobibor. 14 octobre 1943, 16 heures. *Cahiers du Cinéma*, Paris, p. 12, 2001.

LIMA, L. C. O sagrado como deserto. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 30 maio 2004. Caderno Mais!, p. 3.

MACHADO, T. M. Festival de Cinema Judaico. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, terça-feira, 18 de novembro de 2003. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1811200310.htm>>. Acesso em: 18 maio 2015.

MARTINS, R. Filme alemão discute o Holocausto. *O Estado de S. Paulo*, 22 set. 1994. Caderno 2.

ROUSSEAU, J.-J. Discurso sobre as ciências e as artes. In: *Obras de Jean-Jacques Rousseau*, v. 1, Porto Alegre: Globo, 1958.

SPIELBERG, S.; PASCAL, M. Spielberg revela o orgulho de ser judeu. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, ano VIII, n. 2.583, 6 de março de 1994. Caderno 2, p. D-1. Entrevista originalmente publicada na revista *Le Point*.

TIBURTINO, G. F. de S. Sistema penal: da deslegitimação à sua abolição. *Âmbito Jurídico*, sem data. Disponível em: <http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=6850>. Acesso em: 18 maio 2015.

WIESEL, E. Trivializing the Holocaust: Semi-Fact and Semi-Fiction. *The New York Times*, 16 abr. 1978, section 2, p. 1.

WIESEL, E. A dessacralização do Holocausto. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, n. 466, jul. 1989. Caderno Cultura, p. 1-2.

WRZOS, C. Introdução. *A verdade sobre as atrocidades do Eixo*. Serviço Interaliado de Informações por decisão do Comitê Interaliado do Brasil, 1945.

2 A UNIÃO ISRAELITA DE BELO HORIZONTE E A INSTITUCIONALIZAÇÃO COMUNITÁRIA NA NOVA CAPITAL MINEIRA

Julia Calvo

A União Israelita de Belo Horizonte foi fundada em 1922 como a primeira instituição judaica da capital mineira. Além de congregar os judeus da cidade e de concretizar a existência de um lugar para oração comunitária, a União foi responsável também pelas atribuições recreativas, pela construção de um vínculo de sociabilidade e afetividade, pela manutenção da cultura, pela fundação de outras entidades formais importantes na tradição judaica e, principalmente, para representação do grupo perante a cidade. Fundamental a centralidade comunitária é o foco da nossa discussão neste artigo e analisar as funções comunitárias e a reorganização dos atributos e conciliação das diferenças fará parte da nossa análise sobre a institucionalização comunitária na nova capital mineira.

{União Israelita de Belo Horizonte; comunidade judaica; Belo Horizonte; representação; associação}

Discriminados em seus países de origem, os emigrantes judeus fizeram do Brasil a sua “Terra Prometida”, garantindo a sobrevivência do patrimônio religioso-cultural do judaísmo através de uma rede de instituições e estratégias educacionais. Transplantando modelos de suas comunidades de origem e adaptando-os à realidade brasileira, conseguiram a observância, nem sempre rígida, das *mitsvot*. Assim, os estudos das organizações de ajuda mútua, lazer, política e educação são ricos vieses para a reconstituição da memória desses grupos que, preservando sua identidade, integraram-se na sociedade mais ampla (CARNEIRO, 2013, p. 42).

A União Israelita de Belo Horizonte (UIBH) foi fundada em 1922, na cidade de Belo Horizonte, pelas lideranças judaicas residentes no período. Seus fundadores foram Arthur Haas (presidente); Raphael Arazi Cohen (vice-presidente), Saul Sadcovitz (secretário-geral), Marcos Romischzv (segundo secretário), David Rachman (tesoureiro), Jayme Galinkin e Haphtale Perlow (membros da diretoria). Também compuseram a diretoria os senhores Alberto Levy, José Persiano, Kiba Lerman, Leon Cohen, Rafael Rosenchohen, Simon Drubsk e Miguel Spikan (LANSKY, 2013, p. 2).

A constituição de uma entidade judaica permite-nos refletir sobre as formas de inserção da comunidade no Brasil. No sentido jurídico, o registro civil de um grupo associado, no caso da União Israelita, pelo vínculo étnico e religioso, dá-lhe a possibilidade de ser identificado, de reunir pessoas com interesses em comum e, principalmente, fazer-se representar.

Compõe-se assim a primeira marca institucionalizada da presença do grupo na cidade de Belo Horizonte que apresenta as especificidades do contexto e da cultura e que, por isso mesmo, vai implicar em formas próprias de relacionamento entre o grupo judeu e a cidade. Este artigo é fruto da minha pesquisa de doutoramento intitulada *Entre Fazer a América e Construir a Cidadania: os judeus em Belo Horizonte nas primeiras décadas do século XX (1910-1940)*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Os sentidos dos clubes para a cidade e os sentidos da União Israelita de Belo Horizonte

No Brasil e em Belo Horizonte em particular, as comunidades judaicas apresentam a tendência a se organizar de forma hierarquizada em torno de clubes recreativos como a UIBH, primeira instituição judaica criada com papel representativo na cidade.

As formas de inserção no Brasil vão ao encontro da característica sociocultural singular do país que os recebeu. O contato entre os judeus e a sociedade é impactado pelo modo de sociabilidade do brasileiro, rompendo as fronteiras entre o público e o privado, garantindo uma integração comunitária diferenciada, em cada cidade onde os judeus se instalaram.

Fundar uma associação de caráter comunitário é estabelecer um espaço demarcado para o grupo na cidade. Reúne o disperso e concretiza o

próprio grupo ao definir quem entra e quem fica de fora e torna esse espaço um lugar de encontros e socialização comunitária.

Essa organização em clubes recreativos marcava a tendência na cidade de Belo Horizonte. Julião (1996, p. 76) cita que os jornais da cidade davam conta de aproximadamente trinta clubes na capital, até 1920, entre agremiações efêmeras, esporádicas e duradouras com orientações para associação em torno de temas culturais como literatura, arte, cultura em geral, atividades cívicas e até atividades carnavalescas.

Os clubes recreativos significavam uma assimilação de novos modelos trazidos com a experiência da modernidade, que impunham um estilo de vida “aburguesado” introduzindo novidades trazidas do Rio de Janeiro, de São Paulo e da Europa, em que a

[...] sociabilidade até então confinada ao núcleo doméstico, deveria deslocar-se para o espaço público, expandir-se pelas ruas, praças, cafés, clubes literários [...] afinal, todas as experiências da modernidade, fossem sociais, culturais ou políticas, tinham como horizonte o espaço público da cidade (JULIÃO, 1996, p. 66).

A Belo Horizonte “moderna” precisava abandonar as características de cidade provinciana, onde as relações se mantinham restritas entre os seus e se faziam no espaço doméstico para tornar-se, de fato, cosmopolita de acordo com os padrões socioculturais e liberal-burgueses, na perspectiva da modernidade.

Essa preocupação vai levar a gestão municipal a criar eventos para ocupação do espaço público da cidade, principalmente praças e parques. Com essa ocupação gera a concorrência do grupo popular, que também compõe a cidade. As elites, então, vão buscar uma solução para essa “concorrência” com o povo com a fundação de clubes, considerados, por Julião, como “o mundo chic” para realização de festas beneficentes, concertos, comemorações etc., no sentido mais aberto, mais público.

Os clubes representam a criação de um espaço privado para o convívio público, um espaço que impõe a seleção de seus frequentadores em um convívio comum, partilhado entre pares.

A função inicial dos clubes recreativos era a aproximação das pessoas, com reforço para a manutenção da cultura dos grupos e da criação de laços entre seus frequentadores. Caracterizavam-se por um efeito educativo de

introdução de hábitos novos e, por meio de seus eventos e movimentos, o cultivo de uma formação de opinião e de crítica, porque era ali que circulavam as informações e se debatia sobre o mundo cultural e político. Mas era também o espaço para a construção de parâmetros para a formação do “gosto” das pessoas acerca de literatura, arte, cultura e outros (JULIANO, 1996, p. 76).

Na UIBH, a função inicial e prioritária era, aparentemente, a congregação religiosa. Essa questão religiosa, no caso dos judeus em Belo Horizonte pode ser questionada por causa das tradições políticas originais, que levam Avritzer (2004) a afirmar que a postura política divulgada no país de origem da maioria dos judeus que migraram para Belo Horizonte era o sionismo, acompanhando o movimento mundial judaico e o bundismo, movimento político judaico integrado aos movimentos socialistas marcantes do período. Essas ideologias demarcam um espaço político muito mais significativo do que o espaço religioso.

Entretanto, comparativamente ao processo de afirmação das comunidades judaicas no mundo, é possível afirmar que, no Brasil, os clubes foram criados justamente para garantir um lugar para funcionamento das primeiras sinagogas institucionalizadas. Nessa perspectiva é fundada a União Israelita de Belo Horizonte (UIBH), à rua Espírito Santo com Guajajaras, em 1º de agosto de 1922.

A União Israelita de Belo Horizonte, que ainda funcionou à avenida Afonso Pena, 1568 e finalmente depois, à rua Pernambuco, 326, em sede própria, tinha como finalidade

[...] congregar todos os israelitas desta capital, bem como toda e qualquer pessoa, sem distinção de cor, credo, sexo, raça ou outra de qualquer espécie que aceitando o texto e espírito [sic] dos presentes estatutos preencha as formalidades por ele exigidas, e de difundir os princípios dos direitos humanos da Paz, da fraternidade entre os povos, da Justiça Social, coerentes com as tradições democráticas do povo brasileiro (Estatuto da UIBH, registrado em 08 de maio de 1924, na folha 065 e verso, do livro A-1 no Oficial do Registro Civil de Pessoas Jurídicas).

Dessa forma, a União destinava-se a reunir todos os israelitas da capital e, como personalidade jurídica, tratar de todos os assuntos de interesse judaico “tanto interiores quanto exteriores”. De fato, a União vai representar a congregação dos judeus, dando aos “israelitas” da cidade um

espaço para o exercício religioso livre e próprio, tornando visível o papel da religião judaica para a comunidade e sua formação.

É importante lembrar que antes mesmo da fundação da sinagoga na União já se realizavam, na cidade, serviços religiosos em sinagogas improvisadas, em locais cedidos por judeus da comunidade para encontro e orações, mas, com a organização das comunidades judaicas nos grandes centros urbanos a “religião foi, aos poucos, sendo dessacralizada dos espaços privados e relegada aos espaços coletivos, como a sinagoga” (CARNEIRO, 2013, p. 43). A comunidade judaica teve início com o estabelecimento das famílias sefarditas, que se estabeleceram na cidade (por volta, ainda, de 1910) e posteriormente foram superadas pelas famílias ashkenazitas, e ambos os grupos estabeleceram sinagogas: uma na avenida do Comércio (Hoje Santos Dumont) e outra na avenida Paraná, além da realização do culto em datas especiais em casas particulares, salões de lojas comerciais e de clubes.

Não era comum a presença de rabinos e o serviço religioso era geralmente conduzido pelos líderes comunitários: Mauricio Ellis é indicado por Carneiro (2013) como responsável pelas cerimônias sefarditas e Aron Kraiser responsável pelas cerimônias asquenazitas. Segundo Pfeffer (1993, p. 275),

[...] os sefaraditas além de “rezarem diferente” também se distinguem pela alimentação... os ashkenazitas são mais de sopa, mais coisas cozidas. A nossa comida é mais refinada, mais apurada, mais com creme, mais para forno... No prédio da União Israelita de Belo Horizonte os sefaraditas tinham uma sala à parte porque a comunidade israelita rezava no salão principal e nós rezávamos numa sala menorzinha, aonde estavam as pessoas sefaraditas todas... porque o sotaque era diferente... eles se sentiam bem com a reza nossa que é sefaradita.

A sinagoga da União reuniu ambos os grupos, como indicam as atas, em momentos especiais do judaísmo, como nas grandes festas que são Rosh Hashaná e Yom Kipur, indicando a filiação religiosa dos judeus na cidade e, principalmente, nos momentos valorizados para os encontros.

As festas judaicas são muitas e nem todas exigem a presença no espaço da sinagoga. Podem ser realizadas em casa e ao ar livre, inclusive. Já Rosh Hashaná e Yom Kipur, que são chamadas de grandes festas, são eventos que valorizam a presença dos membros na sinagoga. Rosh Hashaná marca o início do ano judaico e abre os dias de reflexão que se encerram em Yom Kipur, dia de julgamento, em que geralmente os judeus realizam

jejum de 25 horas, pedindo perdão e perdoando, suplicando para ter seus nomes inscritos no livro da vida por mais um ano. É sem dúvida a data mais importante do calendário das festas judaicas.¹

A União é também, e por excelência, um espaço de sociabilidade privilegiado: reúne os judeus, cria vínculos entre os membros, aproxima as famílias, garante aos solteiros que a frequentam que conheçam outros jovens, mantendo os casamentos dentro da comunidade e reforçando a endogamia, abre a perspectiva para divulgar a cultura judaica, servindo como espaço para reforçar os fundamentos linguísticos, políticos, religiosos das tradições dos migrantes e, talvez um dos aspectos mais importantes, congrega os israelitas da cidade, independentemente de seu local de origem, da sua história de vida, de suas diferenças linguísticas, de seu grupamento cultural-religioso (sefaradí ou askenazi) concretizando, de direito e de fato, uma comunidade.

Originalmente, a criação do clube se faz em torno da característica do grupo, que se marca por uma multiplicidade de lugares, culturalmente diferentes, mas com um aspecto comum: a origem judaica. Então, independentemente das contradições, as atas das reuniões de diretoria do clube confirmam que a União Israelita associa sua criação à necessidade de enfatizar a vida religiosa em torno de uma sinagoga, que vincula o lugar ao grupo.

No caso do judeu, essa associação entre o lugar e o grupo é de fundamental importância pelas tendências religiosas de socialização. As orações tradicionais são feitas sempre em grupo. Para a realização do serviço religiosos, no judaísmo, é exigida a presença de pelo menos dez judeus que sejam considerados maiores pela religião judaica (já tendo realizado sua cerimônia de *bar mitzvá*), fazendo com que sempre haja reunião de pessoas e fortalecendo a organização comunitária.

Além do princípio religioso, buscava-se envolver a comunidade judaica por meio de encontros sociais coletivos, mantendo assim cinco departamentos: o cultural, o social, o esportivo, o juvenil e o infantil, deixando clara assim a preocupação com a continuidade como grupo na cidade.

Outra preocupação, que aparece nos princípios da União Israelita, é a preservação da comunidade com a realização das atividades regulares

¹ Segundo Avritzer (2013), em entrevista, nos anos 1930, não havia serviço religioso nas sextas-feiras. A religião limitava-se, assim, às grandes festas.

no campo cultural, esportivo e na realização de eventos. A principal forma de permanência cultural em uma comunidade fechada é a circularidade de sexos no próprio grupo, que entre os judeus de Belo Horizonte esteve marcada pela convivência entre os jovens de ambos os sexos mediada pelo clube e que garantiria a perpetuação comunitária com a legitimização das relações dentro do grupo, pelo casamento.

Os casamentos eram realizados dentro dos preceitos religiosos de acordo com a tradição. Não se exige no judaísmo que um sacerdote (rabino ou de outro tipo) realize a cerimônia e este pode ser substituído por um membro da comunidade que a celebre de acordo com a religião judaica, mas são necessários dez judeus, pelo menos, como testemunhas desse pacto entre as famílias que é, na verdade, o casamento.

No judaísmo, essa é uma preocupação recorrente que garante a ligação entre os mais jovens e a perpetuação dos laços. O casamento, além do sentido religioso, institucionaliza a circulação dos sexos dentro da comunidade, algo decisivo para preservação do grupo por meio da endogamia étnica. No caso da primeira geração de migrantes no Brasil, principalmente, tornou-se um importante fator de pertencimento.

Klein (1999), ao analisar migração internacional e mobilidade social daqueles que migraram na sociedade receptora, identifica que a primeira geração de imigrantes se caracterizou por uma maioria de jovens e adultos do sexo masculino. A partir da segunda geração no país, já ocorreu um maior equilíbrio sexual / aumento das taxas de natalidade.

No caso dos judeus, há inclusive a tradição das “casamenteiras” (geralmente mulheres), que trabalham nesse encontro de famílias e na concretização das uniões dentro da comunidade.² Quando a comunidade na cidade se institucionaliza, a prática das casamenteiras também se institucionaliza e se amplia com a criação de atividades sociais que permitem o encontro de parceiros como bailes, piqueniques aos domingos, passeios etc. Conforme Pfeffer (1993, p. 90),

² Tarcisio Botelho chama atenção para a instituição do matrimônio como momento crucial dentro das estratégias de reprodução social, já que serve para o estabelecimento de laços entre os grupos familiares, tornando-se garantidor de sua perpetuação e ampliação das redes sociais dos indivíduos. Por isso mesmo as decisões em torno da escolha dos nubentes recaíam sempre sobre o grupo familiar mais amplo (BOTELHO, em *paper* para o 32º Encontro Anual da ANPOCS).

[...] mais do que se encontrar e se espelhar em outros judeus (o que é uma forma de manter a identidade), esta convivência social cria um espaço para se “arrumar” casamentos. Sem dúvida, a endogamia sempre foi um dos pilares da manutenção do judaísmo. Nem todos os casamentos são arranjados.

Pelos dados, entre os judeus de Belo Horizonte esse foi um elemento fundante. São laços afetivos que ultrapassam as fronteiras tradicionais de amizade para constituir ligações mais fortes, de apadrinhamento ou constituição familiar. São assim os casamentos dentro da comunidade e as ligações que se formam a partir desses casamentos, que acabam por criar laços de família estendidos como cunhados, cunhadas, genros, noras, novos primos, padrinhos, numa multiplicação de parceiros na realização do grupo judaico.

Cultura e tradição

As atividades descritas no Estatuto da União Israelita de Belo Horizonte revelam, principalmente, o caráter cultural da entidade com a criação e manutenção de uma biblioteca hebraica e judaica em ídiche e a realização de saraus literários.

O aspecto cultural e o ordenamento social, independentemente da ideologia, sempre acompanharam o tema religioso na União Israelita. Na leitura das atas do clube, foi possível identificar com mais clareza suas funções e áreas de atuação:

- convocação de assembleias regulares, datas para reunião de diretoria etc.;
- escolha e compra de livros para a sociedade e organização da biblioteca;
- realização de ações para arrecadação de fundos para a sociedade tais quais a “ação entre amigos” (em 23 de maio de 1926);
- realização de festas, baile, saraus literários;
- substituição de membros da diretoria, realização de eleições e atos afins;

- assuntos disciplinares;
- cuidado e encaminhamento de assuntos comunitários em geral;
- aluguel de salão;
- regulamento das festas judaicas;
- resolução sobre empréstimo de livros;
- assinatura de jornais (em 30 de setembro de 1926 decidiu-se pela assinatura dos jornais em ídiche: *Ídiche Gazete*, dos Estados Unidos e *Der Jog*, de Buenos Aires);
- compra de livros de oração;
- compra de cadeiras e manutenção da estrutura;
- organização de açougue *kasher*,³
- realização de bailes para ajuda financeira a membros da comunidade;
- proposta com designação de comissão para criação de uma escola israelita;
- aprovação de novos sócios;
- cuidados com a sede, salão e ampliação do clube.

As atas são escritas em português, nas primeiras páginas se mistura a um dialeto espanhol, um “espanholito” ou língua afim, e nas últimas já aparece a escrita ídiche.

Nos registros oficiais, anos mais tarde (em 1961), já com a existência de sua sede própria, o estatuto da União Israelita é revisto e nele está reforçado o caráter cultural e de integração entre comunidade judaica e sociedade brasileira na justificativa da defesa de interesses comuns (“direitos humanos, paz, fraternidade entre os povos e justiça social em coerência

³ Que segue as leis da dietética judaica que inclui a forma de matar o animal e sob inspeção rabínica.

com as tradições democráticas do povo brasileiro”), propondo a difusão das “culturas brasileira, judaica e a cultura em geral”, manutenção de uma biblioteca em português, ídiche, hebraico e outros.

Percebe-se, na análise da União, um discurso carregado com a noção integradora com a sociedade brasileira, mas reitera-se a importância da noção de coisa pública inspirada nos princípios ideais e uma sociedade democrática em que o judeu torna-se um ator social com responsabilidade também pelo seu coletivo (que também é seu grupo, do qual agora faz parte), assumindo o compromisso cívico de defender tudo que é importante para a permanência de um país democrático, pacífico, fraterno.

Ao analisar a documentação da UIBH, percebi a importância da tradição cultural para formação de uma comunidade. É explícita a congregação por meio dos vínculos religiosos, mas a manutenção de uma biblioteca⁴ e a realização de eventos valorizam a divulgação, a educação e a difusão da língua dos judeus, principalmente entre os originários da Europa Oriental, que compreenderam isso como um importante fator de integração comunitária.

A língua ídiche veio para o Brasil com os judeus orientais, vindos do Leste Europeu, que muitas vezes tiveram uma educação mais restrita ou muito reduzida, mas que deixaram seus registros, inclusive livro de atas e documentos de entidades judaicas, como uma marca de sua origem e tradição cultural:

E eu quando cheguei, tinha a tia, a irmã dela né, e aí ela me levava em algumas das amigas delas e as amigas falavam ídiche, eu não sabia. Aí as amigas ficaram admiradas de que eu como judia não falo ídiche, eu falei: - lá em casa só se fala alemão. Eu já sei, já to aprendendo, já entendo a língua ídiche, que é muito parecido com o alemão. Mas eles ficaram que eu não sei falar (B.F., em entrevista. CALVO, 1994, p. 56).

Ribeiro e Worcman (2013, p. 521) definem o ídiche para os judeus da Europa Oriental: “era a língua materna e a sua peculiar forma de expressão. Falado desde o século X, o idioma é uma mistura de alemão arcaico, hebraico, aramaico, francês e italiano antigos e línguas eslavas, escrito em caracteres hebraicos, da direita para esquerda.” O ídiche é uma tradição de identidade

⁴ Mantinha-se uma biblioteca de literatura em ídiche e em português e, posteriormente, ali também vai ser fundado um clube alemão de leitura (depoimento de Jacques Levy, 2013).

e de pertencimento dos grupos judaicos europeus e, com a imigração para as Américas, acaba por incorporar novos elementos linguísticos das culturas locais dos países receptores (Estados Unidos, Argentina, Bolívia, Brasil). Na divulgação cultural, além de reunir os judeus em torno de um elemento em comum, traduzia também valores e uma política de defesa do grupo.

O aspecto cultural valorizado em torno da língua e cultura ídiche era uma prática já aplicada nos países onde se estabeleceu o BUND, grupo político simpático às ideias socialistas, mas defensor de um socialismo para os judeus, com uma convergência de três correntes da sociedade judaica nos países bálticos que são indicadas por Avritzer (2004, p. 78) como:

1. Integração aos movimentos socialistas da época com proposta de organização da população judaica em uma massa proletária, estruturada em sindicatos e consciente, lutando pelos direitos trabalhistas gerais, mas também pelo atendimento às necessidades específicas do operário judeu como o respeito ao sábado e às datas religiosas judaicas.
2. Uma intelectualidade judaica radical que aliava ideias revolucionárias e ideologia marxista com um intenso envolvimento com a cultura judaica e um sentido de responsabilidade com relação à massa operária.
3. Uma classe média, de formação ortodoxa, que buscava sua integração ao mundo moderno.

Nesse sentido, o BUND tinha uma tradição educativa para a massa operária com uma extensa rede de círculos de leitura, teatro amador, edição de textos escolares e literários, em ídiche. Carneiro (2013) confirma que o incremento à vida cultural da comunidade judaica de Belo Horizonte se dá nos anos 1930, com os judeus emigrados da Europa Oriental.

No caso da União, é o ídiche que se destaca como elemento cultural importante. Marcos Avritzer, em entrevista, conta-nos que a língua ídiche era predominante nos judeus do Leste Europeu e em Sfad, na Palestina, especialmente dos judeus asquenazitas (que não falavam judeu-espanhol,⁵

⁵ Língua dos judeus de origem espanhola.

que predominava entre os sefarditas que viviam na Palestina, principalmente em Jerusalém).

Importante ressaltar que o ídiche, enquanto língua de origem e tradicional, era amplamente difundido entre os judeus da Europa Oriental e Central que, ao chegarem ao Brasil, continuavam a empregá-lo tanto em casa como nos núcleos comunitários (CARNEIRO, 2013, p. 193).

Na lista nominal de sócios contribuintes da União Israelita, consta, principalmente entre os anos 1931 e 32, o registro da naturalidade dos sócios. Isso comprova a importância do lugar de origem e também a maioria numérica significativa dos judeus oriundos de regiões onde se falava tradicionalmente o ídiche: Palestina, Romênia, Rússia, Polônia.

Como atividade do clube, eram realizados periodicamente saraus culturais, com a vinda de palestrantes e outros eventos. Desde sua criação e no estatuto de fundação da União Israelita previa-se a existência e permanência de uma biblioteca que contemplava muitas obras em ídiche, e também entrou em funcionamento na União um círculo de leitura em ídiche (*Lein Crais*), que funcionava pela leitura compartilhada: selecionava-se uma obra, que era lida por todos e se fazia o julgamento (literário) das personagens.⁶

Para as comunidades judaicas no Brasil, e não foi diferente em Belo Horizonte, teve grande importância o teatro ídiche. Por muitos anos funcionou um grupo de teatro amador na cidade para apresentação de peças de teatro na língua ídiche. Reforça-se assim, que na língua estavam mantidos os principais meios de divulgação da cultura judaica e de origem na União Israelita: mantinha-se a biblioteca, faziam-se encontros culturais como saraus literários, palestras e outros eventos, que traziam artistas e poetas, inclusive de fora de Belo Horizonte. Quanto ao teatro ídiche, Pfeffer (1993, p. 90) afirma que “foi uma atividade cultural central na comunidade de Belo Horizonte. Eram pequenas peças de autores idish, com forte carga dramática e muitas vezes com conteúdo político [...]”

Estudado por Ribeiro e Worcman (2013), o teatro ídiche se espalhou pelas comunidades judaicas brasileiras. Além de Belo Horizonte, existem relatos do teatro no Rio de Janeiro, em São Paulo, em Curitiba, em Salvador e em Recife. Geralmente amador, os grupos de teatro ídiche no Brasil estavam ligados a instituições de caráter cultural e de ideologia

⁶ Registro da entrevista com Avritzer (2013).

progressista e em suas apresentações abordavam temáticas políticas importantes, tais como justiça social, valores morais, ideias do povo. Para os autores (2013, p. 524),

[...] o teatro ídiche é particular na medida em que retrata a vida, os valores e as aspirações de judeus em certo contexto histórico, em uma língua impregnada de nuances e sutilezas que caracterizam aquela cultura. Porém ao retratar sentimentos comuns ao homem com sensibilidade e humor, ele alcança um caráter universal cujo alcance é dificilmente apreendido hoje.

Em São Paulo, a tradição do ídiche já marcava presença nos centros comunitários. Na Comunidade Israelita de São Paulo, já havia se instalado uma biblioteca, com acervo em ídiche trazido principalmente da Argentina, e um grupo de teatro ídiche (CARNEIRO, 2013, p. 193).

O teatro ídiche tinha forte carga dramática, carga política e, segundo Carneiro (2013), constituiu-se num pilar de sustentação da identidade judaica por meio da reprodução das tradições, ritos religiosos, comportamentos, gestos e expressões “congregando a juventude e saciando as saudades dos mais velhos, as peças relembavam constantemente a vida do *shtetl*”⁷

Em palcos improvisados por atores amadores, o teatro ídiche foi, com certeza, um dos principais espaços de lazer e de cultura frequentado pelos imigrantes judeus radicados no Bom Retiro. Assim, no entorno do velho sobrado que abrigava a Comunidade Israelita de S. Paulo, muita coisa acontecia no Bom Retiro. O teatro ídiche paulistano, enquanto movimento teatral sistemático, teve início entre 1923-1924, com o *Yungent Club*, cuja sede ficava na Rua Amazonas. Iankev Kurlender e Iankev Rotbaum encontram-se entre os renomados diretores que atuaram em S. Paulo. Há também referências de que integrantes da imigração russo-polonesa, entre eles os Cipkas, tentaram estabelecer na década de 20, um teatro de língua ídiche no salão Luso-Brasileiro, encenando peças de Scholem Aleichem e Peretz (CARNEIRO, 2013, p. 195).

Com tradição medieval, a representação teatral é antiga na cultura judaica com grupos de artistas errantes, que percorriam vilas e cidades habitadas pelos judeus europeus com espetáculos que levavam o tema bíblico do Livro de Esther para os festejos comemorativos religiosos.

⁷ Aldeia judaica.

No Rio de Janeiro, o teatro ídiche teve grande desenvolvimento e profissionalizou-se, inovou na técnica de preparação dos atores e na composição cenográfica, que incluiu nomes importantes como Lasar Segall. Os espetáculos eram anunciados nos jornais da comunidade, em programas de rádio (*A hora israelita*, aos domingos pela manhã) e no boca a boca, lotando teatros e cumprindo temporadas prolongadas (RIBEIRO; WORCMAN, 2013, p. 525).

Em Belo Horizonte, na União Israelita, o teatro foi idealizado por Shie Lansky como uma experiência de divulgar a cultura por meio de peças clássicas e comédias. Composto por um grupo amador, o grupo de teatro apresentava à comunidade peças todos os meses, consolidando-se muito mais ativo do que a atividade teatral na própria cidade, que contava com duas ou três peças de teatro por ano (LANSKY, 2013, p. 13).

Segundo Lanky (2013), fizeram parte do grupo teatral: Jacob Kalic, Eva Calic, José Korman, Anita Felberg, Clara Galinkin, Lea Vizemberg, Manoel Waintraub, Manoel e Marcos Brener, Abraham Calic, Luiz Wainberg, Leon Lerman, Lea Chacham e Suzana Golguer.

Avritzer (2013), em entrevista, afirma que “a história da comunidade seria diferente se não fossem os dois irmãos Ilhil e Shie Lansky”, que no início dos anos 1930 iniciaram o movimento do teatro ídiche em Belo Horizonte. Já havia um movimento teatral ídiche em outras comunidades, que viajavam para outras cidades, montando as mesmas peças, tendo, além dos atores principais que vinham de fora, os moradores locais como atores (como uma tradição “bundista”).

A presença do teatro ídiche na comunidade belorizontina pode ser percebida na preocupação dos clubes judaicos, que por ocasião da construção de suas sedes próprias, ergueram teatros para as representações rotineiras que aconteciam na cidade.

Na figura a seguir, o cartaz de 1930 registra a apresentação da obra *Herzole Meuchis (Oder Yekel Bal-Ragulo)*, do escritor M. Richter, composto por quatro atos e números cantados e representados por atores locais e convidados, sob a direção do ator e diretor de fora da cidade, José Schraiber.

GRANDE FESTIVAL ARTISTICO
— NA —
UNIÃO ISRAELITA
AV. AFFONSO PENNA N. 1509

Domingo, 24 de Agosto de 1930

O Grupo de amadores de Belo Horizonte, sob a direcção do Actor **JOSE SCHRAIBER**, levará a scena em beneficio da Escola Israelita Brasileira a Opereta Israelita do Escriptor **M. RICHTER** em 4 actos, com 8 numeros de cantos

HERZOLE MEUCHIS
(Oder Yekel Bal-Nagula)

PERSONAGENS

<i>Herzole Meuchis</i>	<i>Jose Gorman</i>
<i>Reizole Zain Frou</i>	<i>Sra. Lea Vizenberg</i>
<i>Aizekel Zér Zhon</i>	<i>M. Lansky</i>
<i>Rifkole Zain Frou</i>	<i>Lea Vizenberg</i>
<i>Herchole Zain Kint</i>	<i>L. Galinkin</i>
<i>Chaim Yaol o Giner</i>	<i>Jose Schraiber</i>
<i>Chava Lea A dinarem</i>	<i>Anilla Feldberg</i>
<i>Yekelo Bal-Nagula</i>	<i>Samuel Lansky</i>
<i>Tabule Zain Kint</i>	<i>Eva Kalik</i>
<i>Mitchil A. chatchin</i>	<i>Jacob Kalik</i>

FOLK YDEN SEIDER CHIFE
Comerça ás 7 e 30 em ponto

N. B. - No fim do espectáculo grande baile dirigido pelo melhor Jazz da Capital.

TODOS AO THEATRO
Ultimo espectáculo do nosso grande artista comico **JOSE SCHRAIBER**

IMP. SAC. JOS. F. Heim - Horizonte

Figura 1 – Cartaz do Grande Festival Artístico do Teatro Ídiche. Belo Horizonte, agosto de 1930
Fonte: Arquivo do Instituto Histórico Israelita Mineiro.

O teatro ídiche era um evento importante. Como o cartaz anuncia, era dirigido por José Schraiber e se prestava a arrecadar dinheiro para a Escola Israelita. Os atores da comunidade estão registrados e já é anunciado também que após o espetáculo haveria um baile dirigido pelo melhor Jazz da Capital.

Considerações finais:

A União e o princípio da representação político-comunitária

Belo Horizonte, inaugurada em 1897, se traduziu num planejamento urbano para concretizar a mudança da capital na nova ordem que se estabeleceu no país com a implantação da República.

O planejamento da nova capital estabeleceu três zonas: a urbana, a suburbana e a rural e, diferentemente de outros grandes centros, concentrou os trabalhadores em bairros destinados para esse fim independentemente da origem ou tradição grupal, não implicando na formação de um bairro ou região formada exclusivamente por judeus.

Apesar da inexistência de um bairro judeu, percebeu-se, ao longo da investigação, que os judeus acabaram por se concentrar na região central, junto ao comércio que estabeleceram na cidade. Essa também foi a localização da União Israelita de Belo Horizonte.

Na pesquisa desenvolvida, surpreende o papel da atuação do clube como representante da comunidade e também o número de associados da União Israelita de Belo Horizonte que, nos anos 1931 e 1932, de acordo com livro de registros, ultrapassa uma centena de pessoas e na década posterior chega próximo a duas centenas.⁸

Esse volume de associados dá sentido à representação na cidade e implica na legitimação do grupo em Belo Horizonte, que passa a ser visível e se destaca até perante outros clubes existentes na cidade.

Representar-se tem um significado muito importante para o judeu que experimentou uma vida segregada e a experiência de restrição a direitos nos países de origem. O judeu, em Belo Horizonte, reforçando os

⁸ Foram analisadas as atas das reuniões de diretoria em 1926 (que também traz o nome dos sócios que tinham direito a votar e serem votados), a lista nominal dos contribuintes em 1927 e 1928, onde constavam 64 nomes, a lista nominal dos contribuintes de 1931 e 1932, com 123 sócios e a listagem de 1937 a 1941, registrando um total de 198 associados.

princípios republicanos, pôde associar-se livremente e por meio da sua representação civil, fazer-se presente na cidade adquirindo uma propriedade que lhe servisse de sede, erguendo seu templo e exercitando sua cultura e os laços identitários com seus pares.

Sob o aspecto jurídico, a associação tem como se defender e defender os interesses de seus associados. Constitui o estabelecimento de um princípio de igualdade com outros grupos que também podiam e iriam se associar e configura o reconhecimento dos direitos civis do grupo na composição de sua cidadania.

Pfeffer (1993) aponta a organização judaica na cidade como a existência de um grupo dentro do grupo, ou seja, a manutenção de um “mundo judaico” dentro da cidade de Belo Horizonte, situação que se repete em outras partes do Brasil e também com outros grupos étnicos e culturais. A União foi, durante muito tempo, a instituição jurídica e representativa dos judeus em Belo Horizonte. Somente na década de 1960 é fundada a Corim para substituir a União como representante da comunidade, integrando inclusive a própria, como um clube recreativo.

Sob a análise do aspecto da representação civil, a atuação da entidade em defesa dos interesses “externos” vai levar, a partir do final dos anos 1920, à criação de outras instituições com a intenção de fortalecer a comunidade e difundir os laços e a cultura judaica. A União Israelita, por meio de seu presidente à época, Arthur Haas, comprou o terreno para construção de um cemitério privado, em 1936, e fundou uma entidade para educação formal, a Escola Israelita, em 1928.

A União, assim, cuidava dos interesses “externos”, nas relações estabelecidas com o poder público, para garantir o reconhecimento da comunidade e o respeito aos direitos constitucionais do próprio grupo e, ainda, sua representatividade na cidade. Cuidava também dos interesses “internos” ao buscar perpetuar o grupo, buscando garantir a continuidade da comunidade pela formação dos elementos das novas gerações dentro dos princípios judaicos e comunitários e também pelo contato entre os membros de forma intensa e constante.

Referências

AVRITZER, M. Conflitos ideológicos dentro do judaísmo e seu reflexo na vida comunitária belorizontina. In: III ENCONTRO NACIONAL DO ARQUIVO HISTÓRICO JUDAICO BRASILEIRO: HISTÓRIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE. *Anais...* Belo Horizonte: Instituto Israelita Mineiro/Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, 2004. p. 77-83.

BOTELHO, T. R. Casamento, família e imigração: Belo Horizonte, 1890-1920. In: I CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA – TERRITÓRIO, CULTURAS E PODERES, 2005, Braga. *Anais...* Braga: Universidade do Minho, 2005. p. 14-14.

BOTELHO, T. R. A migração para Belo Horizonte, 1897-1940. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 9, p. 11-33, 2007.

CALVO, J. *Conversando com Frida Böhmmerwald*: reflexões de uma história de vida. 152 f. Monografia (Graduação em História) – Instituto de Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 1994.

CALVO, J.; ZANDOMÊNICO, R. R. *Entre “fazer a América” e construir a cidadania*: representações dos judeus orientais em Belo Horizonte nas primeiras décadas do século XX. Relatório do projeto desenvolvido FIP/PROPG/PUCMinas em 2011/2012. Belo Horizonte, 2012. 40 f.

CALVO, J. *Entre fazer a América e construir a cidadania: os judeus em Belo Horizonte nas primeiras décadas do século XX*. 262 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

CALVO, J.; COSTA, D. de S.; LEVY, Jacques. E. *Dispersão e Atração: migrações judaicas para Belo Horizonte, 2010*. Disponível em: <<http://www3.cultura.mg.gov.br/arquivos/Bibliotecas/File/dispersao-atracao.pdf>>. Acesso em: 9 mar. 2015.

CARNEIRO, M. L. T. *Brasil judaico*: mosaico de nacionalidades. São Paulo: Maayanot, 2013. (Série Brasil Judaico; v. 2)

CARVALHO, J. M. de. *Cidadania no Brasil*: o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CUPERSCHMID, E. M. *Judeus entre dois mundos*: a formação da comunidade judaica de Belo Horizonte (1922-1961). Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1997.

FALBEL, N. *Origem e evolução da comunidade judaica em Belo Horizonte*. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, 1957.

FALBEL, N. *Estudos sobre a comunidade judaica no Brasil*. São Paulo: Fiesp, 1984.

GEIGER, P. P. A América e a reconstrução da identidade judaica. In: LEWIN, H. (Org.). *Identidade e Cidadania: como se expressa o judaísmo brasileiro*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Judaicos, 2005. p. 289-300.

JULIÃO, L. *Belo Horizonte: itinerários da cidade moderna (1891-1920)*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1992.

JULIÃO, L. Belo Horizonte: itinerários da cidade moderna (1891-1920). In: DUTRA, E. de F. (Org.). *BH: horizontes históricos*. Belo Horizonte: C/Arte, 1996. p. 49-118.

KLEIN, H. S. Migração Internacional na História das Américas. In: FAUSTO, B. (Org.). *Fazer a América*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999. p. 13-31.

LANSKY, J. *Pioneiros do ishuv de BH*. Belo Horizonte, 2013. Relatos sobre a comunidade produzido a partir das entrevistas do Instituto Histórico Israelita Mineiro e da sua própria memória e divulgado por *e-mail* em 20 de junho de 2013.

MELLO, C. F. B. de. A Noiva do Trabalho: uma capital para a República. In: DUTRA, E. de F. (Org.). *BH: horizontes históricos*. Belo Horizonte: C/Arte, 1996. p. 11-47.

PFEFFER, R. S. *A comunidade judaica de Belo Horizonte: formação de uma identidade étnica particular numa sociedade diferenciada e plural*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1993.

PÓVOA, C. A. Uma abordagem de ambivalência cultural do judeu no espaço do não judeu: a construção do lugar. In: *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 19-32, jul.-dez. 2008.

PÓVOA, C. A. *A territorialização dos judeus na cidade de São Paulo*. São Paulo: Editora Humanitas/FAPESP, 2010.

PÓVOA, C. A.; PINTO, G. G. D.; LEVY, J. E. *Espaço urbano de Belo Horizonte: Ocupação e contribuição da comunidade judaica em sua formação*. Relatório da pesquisa, Projeto 868/2011, Lei Municipal de Incentivo à Cultura. Belo Horizonte, 2013.

VILLAÇA, F. Espaço intra-urbano no Brasil. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp, 2012.

3 A FORMAÇÃO DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA: A EXPULSÃO DOS JUDEUS SEFARDITAS, O CRIPTOJUDEU E A CRIAÇÃO DO TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO

Renata Ribeiro Oliveira

A Inquisição foi criada pela Igreja católica no século XIII para combater as heresias cometidas contra a fé cristã. Ao final do século XV, após a conversão forçada dos judeus sefarditas pelos reis de Espanha e Portugal, os cristãos-novos eram vistos com desconfiança pela sociedade, pois acreditava-se que ainda praticavam a antiga religião em segredo. Diante disso, Tribunais do Santo Ofício foram criados, apenas, nas principais cidades ibéricas e sob controle dos monarcas, e perseguiram, principalmente, a prática de judaísmo. Este artigo apresenta como essa perseguição ao judeu se iniciou, com o foco no reino português através de uma análise das Ordenações Afonsinas e Manuelinas, a diferenciação entre criptojudeu e o cristão-novo e o funcionamento do Tribunal, a partir das diferentes acusações de fé e moral.

{Inquisição; cristãos-novos; criptojudeu; Tribunal do Santo Ofício}

A Península Ibérica, região marcada por processos de conquistas e disputas religiosas principalmente após a invasão dos árabes no século VIII, durante os séculos seguintes apresentou-se como um espaço onde muçulmanos, cristãos e judeus viveram em relativa paz. Porém, a partir do século XV, a afirmação da fé católica e do poder da Igreja na região gerou movimentos que alteraram a situação entre os povos de religiões distintas.

Conhecer o processo de formação da Península Ibérica é fundamental para a compreensão da Inquisição portuguesa e seus impactos sobre a sociedade europeia e também do além-mar, contemplando os territórios de domínio do império espanhol e português.

No caso espanhol, que influencia a constituição do Estado luso, em 1474, o casamento de Fernando de Aragão (1479-1516)¹ e Isabel de Castela (1474-1504) unificou duas coroas e ambos se mostraram determinados a preservar a soberania do cristianismo sobre a região espanhola. Os reis católicos, como ficaram conhecidos, iniciaram um processo de reconquista e expulsão dos mouros de boa parte do território ibérico.

Segundo Kellenbenz (1971), durante o processo de reconquista pelos reinos que haviam se conservado cristãos, os espanhóis foram gratos pela presença dos judeus, principalmente no plano econômico. Porém, segundo o autor, no momento em que os católicos começaram a adquirir independência financeira, decidiram pela expulsão de judeus. Assim, a Espanha se tornaria um território unificado a partir de um só conjunto de leis e sobre o domínio da religião cristã.

Os reis espanhóis exigiram a conversão ou morte de judeus. O ataque a comunidades judaicas não foi novidade na Espanha. Em Sevilha, no ano de 1391, cerca de 4.000 judeus foram assassinados, vítimas de um *pogrom*.²

Portanto, o casamento entre Fernando e Isabel representou a centralização do reino e o início do absolutismo espanhol, possibilitando aos reis, em 1478, a implantação de um Tribunal da Inquisição para perseguir os hereges que ainda habitavam a região.

O Tribunal da Inquisição surgiu inicialmente na Idade Média, no século XIII. Criado pela Igreja católica, teve como objetivo combater as heresias cometidas por apóstatas³ do cristianismo. A Inquisição moderna também procurou extinguir os pecados cometidos pela população, mas sua principal característica foi a junção do poder eclesiástico do Santo Ofício ao poder civil do Estado. Com o estabelecimento da Inquisição espanhola, percebe-se um novo modelo de perseguição. Com o direito de controlar o

1 As datas entre parênteses representam os períodos de regência ou períodos da liderança papal.

2 Termo russo que significa "devastação". Ataque popular violento contra os judeus ou qualquer minoria (SCHULER, 2002, p. 366).

3 Aquele que renega a fé, abandona sua religião (SCHULER, 2002, p. 58).

Tribunal, os reis o utilizaram para seus fins e transformaram seus súditos judeus em alvos principais dessa perseguição inquisitorial.

O caso português, apesar da relação política com a defesa da moral cristã, possui especificidades construídas a partir do contexto e da legislação do império luso, que serão evidenciadas a seguir.

A perseguição aos judeus na Península Ibérica e a conversão forçada por D. Manuel I

Em Portugal, a relação entre cristãos e judeus no século XV se mostrava estável. Com as *Ordenações Afonsinas*, um conjunto de leis determinadas por Dom Afonso V (1438-1481), os judeus tiveram sua liberdade de culto e o exercício de sua religião legitimados pelo monarca. O título 94 estabelecia: “porque segundo aos judeus não deve ser dada nas suas sinagogas, usarem maiores coisas, que lhes são outorgadas” (COSTA; NUNES, 1999, p. 513). A lei não apresentava uma proibição referente à existência de sinagogas, mas sim restrições quanto ao uso delas. Em outro artigo, o rei determinava: “e porém estabelecemos, e mandamos, que nenhum cristão não constanja os ditos judeus por força, ou contra sua vontade, ou [...] a receber o Sacramento do Santo Batismo” (COSTA; NUNES, 1999, p. 513). O Estado português, assim, garantia a permanência do judeu na sociedade, mas isso não significava, necessariamente, que Dom Afonso V fosse a favor da comunidade judaica. Esse direito ao culto era concedido mediante o pagamento de impostos ao rei.

Ainda, Dom Afonso apresentou um pensamento no mínimo contraditório ao decretar as leis nas Ordenações. Em algumas passagens, o rei manteve leis criadas por seu avô Dom João I (1385-1433), concordando com o tratamento dado aos judeus, como a que restringiu a convivência desses com os cristãos, determinando que vivessem em bairros específicos chamados judiarias, áreas restritas e separadas das residências do restante da população. Como Monteiro (2011, p. 2) explica:

[...] a organização judaica nestes espaços urbanos contava com sinagogas, escolas para a educação das crianças na língua hebraica e toda a autonomia administrativa e religiosa independente do Estado cristão; uma vez que eram governadas por um magistrado próprio judeu: o rabino-mor, devendo, entretanto, obediência direta ao rei.

Porém, em outras leis, o rei revogou antigas determinações feitas por seu avô. Dom João havia estabelecido uma lei em que qualquer judeu encontrado fora das judiarias depois do horário previsto seria preso e teria seus bens sequestrados pelo Estado. Já Dom Afonso considerou a pena severa e instituiu apenas o pagamento de multa para aqueles que a desobedecessem pela primeira ou segunda vez. Caso houvesse uma terceira prisão, o judeu seria açoitado em praça pública (COSTA; NUNES, 1999).

A situação em relação aos judeus se deteriorou a partir de uma maior influência deles junto ao rei, além de suas participações nos negócios do Estado, demonstrando o paradoxo existente a partir das Ordenações. Esperava-se que, com o apoio parcial de alguns setores da monarquia, haveria uma menor perseguição. Porém, devido aos judeus constituírem grande parte da população portuguesa e a sua forte presença em cargos oficiais do governo e nas áreas de comércio, houve aumento da intolerância em relação a eles, pois cristãos os acusavam de usura.⁴ Esse ódio foi agravado no momento em que o rei atribuiu aos judeus cargos como agentes fiscais ou rendeiros de impostos, contribuindo para a humilhação sentida pelos cristãos ao terem infieis cobrando suas dívidas.

Com a permissividade por parte da Coroa portuguesa em relação à ocupação de cargos públicos e com a aceitação do judeu na sociedade como visto nas Ordenações, principalmente no exercício de sua religião, os cristãos se sentiram prejudicados. Não desejavam a alteração da organização social de Portugal em que judeus adquiririam prestígio. Por isso, a Igreja católica portuguesa aproveitou-se dessa insatisfação dos cristãos e construiu a imagem do judeu responsável por todas as dificuldades que o reino atravessava, fossem sociais ou econômicas. Esse tipo de ataque aos judeus já fora usado em outros momentos da História. Em 1348, o Papa Clemente VI (1342-1352) emitiu uma bula defendendo-os das acusações de serem responsáveis pela peste negra. Silva (2007, p. 21) explica que:

[...] segundo Delumeau, em estudo sobre o medo na Europa dos séculos XIV ao XVIII, as perseguições aos judeus ocorriam em momentos de crise, seguindo uma geografia delineada pelas dificuldades, sendo mais violentas nos locais onde estas eram maiores.

4 Juros excessivos cobrados em empréstimos.

O problema entre os dois grupos religiosos foi agravado com a expulsão de judeus do reino da Espanha em 1492, que decidiram pela fuga para territórios próximos. Isso culminou na entrada de um grande contingente sefardita⁵ em Portugal. Essa entrada elevou o sentimento antijudaico existente, pois os cristãos não só rejeitavam sua introdução no reino, como queriam até mesmo a expulsão dos judeus já residentes em terras portuguesas. Tavares (1982, p. 39) afirma:

[...] a rejeição da maioria cristã sucede a nível inconsciente coletivo e é um fenómeno de estrutura mental (*sic*), só acontecendo, em Portugal, ocasionalmente em determinadas conjunturas e circunstâncias que fogem ao comportamento normal do corpo social.

A Coroa, porém, não expulsou os judeus de seu território e, ao contrário, facilitou sua entrada. Dom João II (1455-1495) considerou-os um acréscimo de capitais e ofícios úteis ao Estado e decidiu pela cobrança de um imposto *per capita* no valor de oito cruzados, para autorização de sua permanência em Portugal. Algumas profissões, como ferreiros, armeiros, malheiros e latoeiros tinham seu imposto reduzido à metade, já que estas categorias eram necessárias para o armamento de guerra (SARAIVA, 1985, p. 33). Caso não pagassem esses impostos, os judeus seriam utilizados como servos. Contudo, no reinado de Dom Manuel I (1495-1521) a Coroa portuguesa perdoou e libertou todos os judeus.

A perseguição aos judeus surgiu, de fato, a partir da junção entre Portugal e Espanha, através do casamento de Dom Manuel I e Isabel de Aragão, filha dos reis católicos. Uma das cláusulas do contrato de matrimônio determinava a expulsão deles do território português. Monteiro (2011) explica que, mesmo sendo grande a influência das lideranças judaicas e sua relação de poder com a monarquia, devido aos interesses dessa em expandir o país, uma aliança com a Espanha demonstrou ser mais vantajosa. Segundo o autor, “a busca de uma aliança política com a Espanha marcaria o alinhamento de Portugal ao processo de banimento do culto judaico livre na Península Ibérica” (MONTEIRO, 2011, p. 28).

Desse modo, em dezembro de 1496, após assinar o contrato de casamento, as *Ordenações Manuelinas* determinaram que, em um prazo de dez meses, haveria a expulsão da população judia, a não ser daqueles que

⁵ Por sefardita, entende-se o judeu que tenha língua e cultura ibérica (MONTEIRO, 2011, p. 23).

desejassem o batismo e a conversão ao cristianismo. A lei de expulsão dizia:

[...] mandamos, que da publicação desta nossa lei, e determinação até por todo o mês de outubro do ano do nascimento de Nosso Senhor de mil e quatrocentos e noventa e sete, todos os judeus, e mouros forros, que em nossos reinos houver, se saiam, fora deles, sob pena de morte natural, e perder as fazendas, por quem os acusar (ORDENAÇÕES MANUELINAS, Liv. II, tít. 41).

Diante dessa medida, qualquer cristão que escondesse ou ajudasse um judeu teria seus bens confiscados. Estabeleceu-se ainda que as crianças menores de 14 anos seriam convertidas. Muitas foram retiradas de suas famílias e entregues a cristãos que as educaram na religião católica, longe de qualquer prática judaica.

Vários judeus preferiram deixar o território português ao invés de se submeterem à conversão. Mas ao tentarem embarcar, muitos foram batizados em pé.⁶ A partir desse momento, surgiu o *cristão-novo*. Para que fosse garantida sua permanência no reino, devido à sua importância na economia, ficaria proibida a inquirição religiosa a esses novos cristãos, por um prazo de vinte anos, protegendo-os de qualquer denúncia de judaísmo.

Internamente dividido, o cristão-novo “não aceita o catolicismo, não se integra no Judaísmo do qual está afastado. [...] É considerado judeu pelos cristãos e cristão pelos judeus” (NOVINSKY, 1972, p. 162). Muitos cristãos-novos procuraram se estabelecer na nova ordem social, demonstrando externamente a nova religião e, internamente, conservando sua ligação com a fé judaica e suas tradições.

O criptojudaísmo: a prática judaica em segredo

Assis (2008) discute as discordâncias existentes na historiografia sobre a Inquisição em relação aos judeus convertidos durante o reinado de D. Manuel I, no sentido da real aceitação do cristianismo ou na permanência das práticas judaicas em segredo.

⁶ Difere do batismo realizado em famílias originalmente cristãs, que recebiam o sacramento na infância. O batismo em pé ocorreu no meio da multidão, quando padres borrifaram água benta nos judeus (MONTEIRO, 2011, p. 28).

Ângelo Assis, baseando-se em estudos de Anita Novinsky (1972), explica que há historiadores como João Lúcio de Azevedo (1989) e Julio Caro Baroja (1986) que demonstram a perseguição aos judeus quanto ao contexto que levou a esse fato, ou seja, o funcionamento do Tribunal da Inquisição, porém não detalham se, de fato, o cristão-novo, discriminado pela sociedade, praticava o judaísmo. Por outro lado, segundo o autor, historiadores como J. Mendes dos Remédios (1895) e Antonio Baião (1936) admitem que a conversão forçada foi uma prática desumana e focam nos cristãos que continuaram com os ritos da religião judaica, os criptojudeus, que se negaram a aceitar o catolicismo imposto e comandaram “uma heróica resistência dos ideais judaicos num ambiente que lhes era totalmente hostil, por cerca de três séculos” (ASSIS, 2008, p. 1-2).

Neste artigo, interessa-nos exatamente esse questionamento. Houve essa prática criptojudaica ou os cristãos-novos realmente se adaptaram à nova religião e se afastaram da crença na Lei de Moisés? Pode-se afirmar que as duas opções ocorreram, já que uma generalização seria incorreta. Mas, para responder tal questão, torna-se necessário definir o criptojudeu e o cristão-novo.

Para o criptojudeu, é fundamental a separação entre a religião que é apresentada para a sociedade e a religião de fato praticada. Aos olhos da sociedade, ele está voltado para a religião oficial do Estado, o cristianismo, frequentando os ritos católicos. Na vida privada, com prudência, preserva traços do judaísmo, permanecendo, então, um herege para os católicos.

Já o cristão-novo aceita a nova condição e deseja compor a sociedade católica, respeitando os dogmas da Igreja. Ele procura se ajustar à nova realidade, integrando-se à comunidade cristã, mas em muitos casos, de fato, não é aceito. Portanto, todo criptojudeu, em teoria, é cristão-novo, mas não deve-se afirmar que todo cristão-novo era criptojudeu.

Essa rejeição do judeu recém-convertido aparece a partir da distinção entre “cristão velho” e “cristão novo”. Ao acrescentar a palavra *novo*, a comunidade cristã não o admitia como igual, sempre esperando que ele retornasse às antigas práticas religiosas. O batismo não mais o incluía no mundo cristão, sendo o antigo judeu, para sempre, manchado aos olhos da Igreja católica. Surge nesse momento a noção de “limpeza de sangue”, de separação dos cristãos-velhos daqueles que tenham tido qualquer conexão com um judeu.

Porém, como esses conversos ameaçavam a ordem cristã? O verdadeiro problema seria o fato de os cristãos-novos serem aceitos pelas autoridades, não havendo restrições como havia para os antigos judeus. Conforme aponta Carvalho (2008, p. 236), “Eu era judeu ontem, agora tornei-me cristão e tenho acesso às oportunidades profissionais, acesso a cargos, a títulos e também posso adquirir propriedades que antes eu não podia”. Portanto, o novo cristão apresentaria um risco tanto para a ordem religiosa vigente, pois se não tivesse de fato renegado a antiga religião, poderia transmitir para outros seus antigos costumes judaicos, quanto para a ordem social, sendo o cristão-novo que se integra a cargos e obtém direitos políticos.

Compreende-se, então, que os cristãos-velhos demonstraram interesse em apontar e perseguir aqueles que realizavam práticas contrárias ao cristianismo, e desse modo tomaram como regra geral que todos os cristãos-novos são judaizantes. É nesse sentido que surgirá a ideia de uma Inquisição portuguesa. O modo de renegar os direitos a esses cristãos-novos é acusá-los de nunca terem de fato se convertido.

Em relação aos judeus conversos, após o batismo em pé, adaptar-se à nova religião tornou-se um problema, principalmente pelo fato de o ritual de conversão ter sido feito em circunstâncias extremas. A Igreja não os preparou para o catolicismo, não buscou instruí-los em sua fé, faltando o ensinamento devido para as práticas e ritos católicos. Como Assis (2008) salienta, deve-se levar em consideração a proximidade temporal e espacial da conversão, pois isso influenciou na probabilidade de os cristãos-novos continuarem com a crença judaica, já que a lembrança da conversão e dos eventos esteve mais viva na mente dos antigos judeus sefarditas.

Desse modo, após a conversão, muitos cristãos-velhos esperaram que os judeus abandonassem de imediato os ritos judaicos, anos de práticas e crenças intrínsecas ao judeu. O judaísmo não cuida apenas do aspecto religioso, mas da crença em Moisés. Apresenta-se no cotidiano, como o respeito ao *Shabat* ou ao não-consumo de certos alimentos, mas principalmente à identidade do indivíduo. Como Tarso Vicente explica, essa dificuldade de assimilação religiosa foi detectada em grande parte nas camadas inferiores da sociedade, pois, por serem “menos cosmopolitas ou mais conservadores”, os conversos destes segmentos mais humildes “encontravam

maiores dificuldades em resignar-se à religião que lhes havia sido imposta” (VICENTE, 2008, p. 16).

É importante ressaltar que Portugal procurou observar a ação dos criptojudeus. Um dos modos de vigilância era atentar-se às ações das crianças. No estudo de Monteiro (2005), o autor explica que a maior preocupação recaiu sobre o fato de as mães ensinarem aos filhos os costumes hebraicos. Portanto, observar o comportamento das crianças possibilitou “descortinar as famílias criptojudaicas” (MONTEIRO, 2005, p. 100).

Outra possibilidade de descobrir o envolvimento em práticas judaicas era vigiar as festas e feriados ligados à religião, momentos em que muitos retornavam aos ritos da antiga crença. Pela impossibilidade de cultivar a antiga religião de forma adequada, muitos escolhiam o jejum, principalmente na celebração de *Yom Kippur*,⁷ por ser o método mais simples de ser encoberto. Também, durante a Páscoa, consumiam o pão ázimo⁸ às escondidas, pois, com a proximidade deste feriado com as festividades cristãs, havia maior facilidade de continuarem com as práticas judaicas (MONTEIRO, 2011, p. 80).

Por práticas judaicas entende-se aquelas que representam os costumes judaicos, seja crer na Lei de Moisés, guardar os sábados, vestir roupas limpas nos dias sagrados como o *Shabat* ou não comer carne de porco. Contudo, em alguns momentos, tais práticas serão tão disseminadas na população portuguesa, e posteriormente na colônia, que serão cometidas até mesmo por aqueles que não têm ligação com a religião judaica. Muitos cristãos-velhos e cristãos-novos que haviam adotado o cristianismo “afirmavam ao inquisidor não ter conhecimento de serem judaicos os atos que praticavam, só o sabendo através da fixação dos Editais” (ASSIS, 1998, p. 26).

Diante disso, Dom Manuel I nos pareceu certo em não acreditar na verdadeira conversão de certos judeus e crer na existência daqueles ainda apegados à antiga religião. Portanto, a criação e instalação do Tribunal da Santa Inquisição em Portugal teria como objetivo perseguir e julgar tanto criptojudeus quanto cristãos-novos, que apesar de aceitarem a nova religião,

7 *Yom Kippur*, ou Dia do Perdão, é uma das mais importantes festividades no judaísmo, quando os judeus jejuam e rezam. É celebrado em setembro ou outubro, segundo o calendário gregoriano.

8 Pão assado sem fermento, sendo obrigatório seu consumo durante a Páscoa.

viam-se associados àqueles que se recusavam a renunciar à Lei de Moisés, como mencionado.

A criação do Tribunal da Inquisição portuguesa em 1536

Em 1515, o rei Dom Manuel I desejava que lhe fosse concedida uma bula papal que garantisse os mesmos direitos dados à Espanha para a criação de um Tribunal de Inquisição. Inicialmente, a Igreja católica não estava inclinada a aceitar o pedido. Havia rumores não só da crueldade cometida pelos inquisidores espanhóis, como do real interesse português na criação, o confisco de bens dos cristãos-novos. Clemente VII (1523-1534) iniciou o processo de implementação do Tribunal em Portugal ao autorizar, em 1531, a nomeação do inquisidor Frei Diogo da Silva. Porém, o Papa revogou a decisão da criação do Tribunal, tanto por protestos de cristãos-novos, como pelo fato de não ter-lhe sido informado sobre a conversão forçada de judeus por Dom Manuel I.

Entretanto, em 1536, sob o reinado de Dom João III (1521-1557), foi assinada pelo Papa Paulo III (1534-1549), a bula *Cum ad nihil magis*, que permitia a criação de um Tribunal do Santo Ofício em Portugal. Coelho (2001) explica que a aceitação da Igreja para a criação do Tribunal e a sua indulgência em relação aos reinos ibéricos aconteceu devido à aliança entre o papado e os monarcas na partilha da América, principalmente pelos benefícios que a religião católica teria com a evangelização dos novos povos.

Instalaram-se, então, tribunais em seis cidades: Lisboa, Évora, Coimbra, Lamego, Porto e Tomar, sendo que os três últimos foram fechados pouco tempo após suas criações, por denúncias de corrupção do clero. Segundo a bula, seriam nomeados três inquisidores pela Igreja, enquanto caberia ao rei nomear um quarto. Ainda, para a criação do Tribunal, designava que estariam sujeitas à denúncia, segundo Francisco Bethencourt, as práticas judaicas cometidas por cristãos-novos, o luteranismo, o islamismo, proposições heréticas e sortilégios. O autor explica que:

[...] no monitório esses “delitos” são especificados e ampliados: encontramos aí a caracterização das cerimônias judaicas e islâmicas, das opiniões heréticas (entre as quais os “erros” luteranos, a incredulidade, a rejeição dos dogmas e dos sacramentos), da feitiçaria e da bigamia (talvez o único delito que não estava compreendido na bula) (BETHENCOURT, 2000, p. 25).

Os delitos citados dividiam-se em dois tipos: os crimes contra a fé (judaísmo, luteranismo, islamismo) e os crimes contra a moral (feitiçaria, bigamia e solitação – perdão pelo pecado, concedido por um padre, em troca de favores sexuais). Para o reconhecimento dessas heresias, o Tribunal da Inquisição contaria com o auxílio de indivíduos que compuseram o corpo de funcionários, como os familiares, pessoas que não pertenciam ao clero, mas que adquiriram funções como o sequestro de bens do acusado, prisões e encaminhamento dos réus para o julgamento. Tanto na Espanha quanto em Portugal, durante o século XVI até o fim da Inquisição no século XIX, quase 20 mil civis foram nomeados pela Igreja para contribuir com a ação do Santo Ofício (TORRES *apud* BETHENCOURT, 2000, p. 59) e aumentar a vigilância sobre as heresias cometidas pela população ibérica.

Os seis tribunais iniciaram os processos, tendo como principal alvo os cristãos-novos. Essa perseguição fez com que os conversos procurassem a proteção do papado, que em uma tentativa de garantir os direitos dos acusados, suspendeu as atividades do Santo Ofício. O rei Dom João III viu-se entre duas opções: obedecer à Igreja ou separar-se dela. Porém, pelo fato de ter-se instalado um Tribunal da Inquisição no próprio território papal em 1542, o Papa Paulo III cedeu, aceitando a nomeação do Cardeal Dom Henrique, irmão do rei, como Inquisidor Geral e reativou os tribunais no território português.

A Inquisição em Portugal, que teve como modelo o Tribunal espanhol criado 58 anos antes, mostrou-se bem administrada e centralizada. Dois tipos de documentos regeram suas ações: *Manual dos Inquisidores*, de Nicolau Eymerich, escrito em 1376 e ampliado por Francisco de La Peña em 1578 e os cinco *Regimentos da Inquisição*, criados durante o período de atuação do Tribunal nos anos 1552, 1613, 1640, 1774 e um último projeto escrito durante o reinado de Dona Maria I (1777-1816).

O *Manual dos Inquisidores*, segundo Fernandes (2011, p. 61), abrangia:

[...] questões que fundamentavam teoricamente o trabalho dos inquisidores, e, sobretudo, por orientá-los, pormenorizadamente, quanto as questões práticas de suas atividades (*sic*) – a preparação e abertura solene dos trabalhos, a instauração/desenrolar/encerramento do processo inquisitorial, as técnicas de interrogatório, as formalidades legais a se observar para assegurar a validade jurídica das sentenças.

Já os Regimentos, segundo Francisco Bethencourt, tinham como intuito definir a estrutura dos tribunais, quais distritos deveriam ser visitados, como os éditos seriam publicados, as penas aplicadas aos condenados, a preparação dos autos de fé, a “exposição dos sambenitos nas igrejas, as decisões reservadas ao inquisidor geral e as regras respeitantes ao exercício de vários cargos nos tribunais” (BETHENCOURT, 2000, p. 45).

Quanto à instrução do processo, ele deveria ocorrer em aberto. Isso significava que os inquisidores deveriam informar aos culpados os nomes das testemunhas que o acusaram, para que pudessem elaborar suas defesas. As denúncias normalmente eram feitas por pessoas que conviviam na mesma comunidade do acusado. Após a denúncia, o suspeito era intimado pelo Tribunal para responder às acusações de heresia. Contudo, em 1563, o segredo foi instaurado e o réu apenas poderia deduzir quem o havia denunciado.

Um fator sobre os processos inquisitoriais que gera discussão é a aceitação da tortura. No final do Regimento de 1552, há uma seção intitulada “Perguntas feitas pelo licenciado Jorge Rodriguez Inquisidor ao Senhor Infante e resposta de Sua Alteza a elas”. O Inquisidor questiona se o método de tortura deveria ser utilizado durante os processos inquisitoriais. Foi-lhe respondido pelo rei que agisse de acordo com a Justiça. Tal resposta demonstra a participação e aceitação da monarquia nas técnicas utilizadas contra os presos por heresia (REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO DE 1552, 1996, p. 611-612). A tortura já fora aceita nas *Ordenações Manuelinas*, que legalizaram sua utilização afirmando:

[...] se achar tanta prova contra ele, que o mova a crer que ele fez aquilo em que é culpado, mandá-lo meter a tormento [...] e quando o acusado for metido a tormento, e em todo negar a culpa que lhe é posta, ser-lhe-á repetido o tormento (ORDENAÇÕES MANUELINAS, Liv V, tít. 64).

Como Napolini (2006, p. 196) explica, “quando uma pessoa era submetida ao sofrimento físico durante o interrogatório, inevitavelmente, confessaria a verdade”. Isso contribuía para um índice de condenação próximo de 100%.

Por fim, no caso da condenação, os acusados ouviam suas sentenças durante os autos de fé, que poderiam ocorrer por meio de festas populares

em praça pública.⁹ Essas festas contavam com a presença de cristãos-velhos, para que os hereges servissem de exemplo sobre o que aconteceria a qualquer um que fosse acusado pela Inquisição. Dentre as sentenças ouvidas pelos condenados encontravam-se desde penitências espirituais até a morte, fosse pela fogueira como nos casos de bruxaria ou relaxados à justiça secular, ou seja, eram entregues ao poder civil, cabendo ao Estado executá-los. A condenação era de acordo com o pecado cometido. Cristãos-novos e outros hereges que agiram contra a fé católica receberam punições mais severas.

Sob o aspecto religioso, o Santo Ofício agiu de acordo com os preceitos do Concílio de Trento (1545-1563) que buscou “extirpar as heresias e reformar os costumes” (CONCÍLIO ECUMÊNICO DE TRENTO, 1546, p. 2). O Tribunal da Inquisição, portanto, seria uma arma contra as novas correntes religiosas que se espalhavam rapidamente pela Europa. Percebe-se que, durante seu período de atuação, a Inquisição cumpriria tal tarefa sendo impiedosa quanto aos hereges. Como Novinsky (2002, p. 20) explica:

[...] durante 285 anos, Portugal se recusou a aceitar qualquer “diferença”, qualquer contestação, qualquer dúvida com respeito à religião católica. No momento da criação do Tribunal, seu objetivo foi exclusivamente perseguir e prender os portugueses suspeitos de praticarem em segredo os rituais da religião judaica. [...] Constituindo a maior burocracia do país, e dependendo do confisco dos réus a sobrevivência da instituição, esta precisava encontrar vítimas para manter a sua estrutura material e humana.

Mas a ação do Tribunal não aconteceu apenas em Portugal. Suas colônias também tiveram a vigilância do Santo Ofício e a perseguição aos que pecavam. A Igreja portuguesa instalou a Inquisição na colônia da Índia, em Goa. Na América portuguesa, um tribunal físico nunca foi criado. Porém, o estudo dos processos digitalizados do Arquivo Nacional da Torre do Tombo indica que a ausência de uma instituição não impediu a prisão de cristãos-novos.

As práticas judaicas não passaram despercebidas pela população cristã, muito menos pelos bispos e agentes da Inquisição na colônia. Como Anita Novinsky expõe, cerca de 1.076 pessoas, entre homens e mulheres, foram presas pelo Santo Ofício. Havia ainda várias ordens de prisão que foram emitidas

⁹ Em Lisboa, os autos de fé eram ouvidos na Praça do Rossio, atual Praça Dom Pedro IV, sendo o primeiro realizado em 20 de setembro de 1540.

com o conseqüente sequestro de bens, porém, estas não receberam julgamento. Destes indivíduos presos pela Inquisição, sessenta homens e mulheres, no momento de suas prisões, moravam em Minas Gerais, que contou também com o maior índice de condenados à morte (NOVINSKY, 2002).

Cristãos-novos esconderam-se, tentando fugir da perseguição feita pela Inquisição. Sabiam que, caso fossem presos, talvez tivessem que denunciar membros de suas famílias e de seu convívio. E sabiam que dificilmente saíam ilesos dos julgamentos.

Considerações finais

Discutir a formação da Inquisição portuguesa nos permite refletir sobre a própria constituição do Brasil e de Minas Gerais. Apesar de não ter sediado um Tribunal do Santo Ofício e da distância da Corte, a colônia perseguiu, prendeu, processou e sentenciou homens e mulheres de origem cristã-nova que aqui residiram.

A Inquisição, de forma violenta e sistemática, visava inibir a permanência de práticas judaizantes que incomodavam à moral cristã que guiou o Estado português. A Inquisição ibérica foi assim uma instituição política, de controle do Estado, que se apoderava do fundamento espiritual religioso exercido pela Igreja católica. Apesar de suas raízes medievais, caracterizou-se como uma instituição do Estado Moderno que serviu aos princípios do Estado português.

O combate aos criptojudeus motivou a ampliação da força do tribunal dentro e fora de Portugal e voltava-se para preocupação com a extirpação do elemento judaico no domínio ibérico. Entretanto, a perseguição inquisitorial na colônia portuguesa não impediu a assimilação de hábitos e costumes que contribuíram para a formação cultural de nosso país e nos influenciaram posteriormente enquanto nação, garantindo o mosaico que nos marca e nos caracteriza.

Referências

ASSIS, Â. A. F. de. *Um 'rabi' escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista – o caso João Nunes*. 1998. 330 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 1998.

ASSIS, Â. A. F. de. Ruim cristão e mau judeu: a Inquisição no Brasil colonial e o processo contra João Nunes Correia. *PROHAL Monográfico*, Buenos Aires, v. 1, p. 1-31, 2008.

AZEVEDO, J. L. de. *História dos cristãos novos portugueses*. Lisboa: Clássica, 1989.

BAIÃO, A. *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa*. Lisboa: Seara Nova, 1936.

BETHENCOURT, F. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália: séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CARO BAROJA, J. *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madri: AKAL, 1986.

CARVALHO, F. M. de. O antijudaísmo e o problema da heresia judaizante nas Inquisições da Espanha e Portugal. In: SAUL, F. (Org.). *Tribunal da História: processos de formação da identidade judaica e do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Imago: Centro de História e Cultura Judaica, 2008. v. 2, p. 229-254.

COELHO, A. B. Os argonautas portugueses e o seu velo de ouro (séculos XV-XVI). In: TENGARRINHA, J. (Org.). *História de Portugal*. Bauru/São Paulo: Unesco/EDUSC, 2001. p. 87-116.

CONCÍLIO Ecumênico de Trento. 57 p. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/concilio-ecumenico-de-trento-2>>. Acesso em: 17 jul. 2015.

COSTA, M. J. B. de A.; NUNES, E. B. Das penas que averam os Judeos, fe forem achados fora das Judiaria de pois do fino d'Ooraçom. In: *Ordenações Afonsinas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998-1999. v. 2, p. 471-476.

COSTA, M. J. B. de A.; NUNES, E. B. Que nom façam tornar nenhum Judeo Chrisptaaõ contra sua vontade. In: *Ordenações Afonsinas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998-1999. v. 2, p. 514-520.

FERNANDES, A. N. *Dos manuais e regimentos do Santo Ofício português: a longa duração de uma justiça que criminalizava o pecado (XIV-XVIII)*. 2011. 149 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Programa de Pós-graduação em História, Brasília, 2011.

KELLENBENZ, H. A importância econômica e a posição social dos judeus sefardins na Espanha dos fins da Idade Média. *Revista do Tempo e da História*. Lisboa, v. 4, p. 36-51, 1971.

MONTEIRO, A. S. *A heresia dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII*. 2005. 212 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2005.

MONTEIRO, A. S. *“Conventículo herético”*: cristãs-novas, criptojudaísmo e Inquisição na Leiria seiscentista. 2011. 314 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2011.

NASPOLINI, S. H. Aspectos históricos, políticos e legais da Inquisição. In: WOLKMER, C. (Org.). *Fundamentos de história de direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 187-200.

NOVINSKY, A. W. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: USP, 1972.

NOVINSKY, A. W. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

ORDENAÇÕES MANUELINAS, Que os Judeus e Mouros sorros se saiam destes Reynos e nom morem, nem estem nelles. Disponível em: <<http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/l2p213.htm>>. Acesso em: 17 jul. 2015.

ORDENAÇÕES MANUELINAS, Dos tormentos, e em que casos seram dados aos Fidalguos, e Caualeiros. Disponível em: <<http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/l5p205.htm>>. Acesso em: 17 jul. 2015.

REGIMENTO da Santa Inquisição – 1552. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 392, p. 573-613. jul./set. 1996.

REMÉDIOS, J. M. dos. *Os judeus em Portugal*. Coimbra: F. França Amado, 1895.

SARAIVA, A. J. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Estampa, 1985.

SCHULER, A. *Dicionário enciclopédico de teologia*. Canoas: Ulbra, 2002.

SILVA, J. G. da F. e. *Modos de pensar, maneiras de viver: cristãos novos em Pernambuco no século XVI*. 2007. 157 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em História, Recife, 2007.

TAVARES, M. J. P. F. *Os judeus em Portugal no século XV*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1982.

TORRES, J. V. Uma longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisição de Coimbra. In: BETHENCOURT, F. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália: séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 56-70.

VICENTE, T. O. T. *Heresia e martírio: a trajetória de um sacerdote baiano preso pela Inquisição*. 2008. 117 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2008.

4 A MISHNÁ

Thiago Hot Pereira de Faria

O presente artigo compõe a dissertação de mestrado em Ciências da Religião pela PUC Minas intitulada Mishná e Belo Horizonte: A influência da cultura oral na comunidade judaica belo-horizontina. Na dissertação, buscou-se apresentar a comunidade judaica da capital mineira e de que forma a Mishná se apresenta nesta comunidade, ora como permanência, ora como ruptura. Neste artigo, em especial, apresenta-se o que é a Mishná, sua importância e sua abrangência. A palavra mishná, literalmente, significa “repetição” e refere-se a um modelo de ensino coordenado pelos rabinos, realizado de forma oral em que as leis judaicas eram repetidas com grande frequência, o que auxiliava em sua memorização. Dá-se esse nome à compilação da tradicional doutrina judaica oral após a queda do Segundo Templo, realizada com o intento de preservar essa história oral judaica. A Mishná está associada ao próprio judaísmo, uma vez que engloba todos os aspectos da vida judaica.

{Judaísmo; comunidade judaica; Mishná}

Introdução

No judaísmo, existe um vínculo inseparável entre a cultura e a própria comunidade. O judeu faz parte da tradição e da herança judaica, e recebe essa tradição no seu dia a dia, nos seus hábitos, em sua rotina. Sendo assim, não é apenas parte da trama da tradição, mas é também responsável por transmiti-la, fazendo com que ela permaneça viva, sendo ele o elo que liga as gerações. Para Paul (1983, p. 91),

[...] “Judaísmo” implica, portanto, uma dimensão religiosa e moral (com uma doutrina e ensinamento, com regras e costumes), mas também fronteiras culturais e limites sociais. Em resumo, designa a vida judaica no seu todo, enquanto diz respeito tanto aos indivíduos chamados “judeus” como ao grupo específico e determinado que os institui e define como tais.

Mesmo com tantos problemas ao longo de sua história, como perseguições, guerras, massacres, diásporas, o povo judeu sobreviveu e permanece até hoje vivo, mesmo espalhado por tantos países. Existe algo nessa herança que faz os judeus serem identificados como povo. Mesmo que com algumas diferenças culturais e regionais, existe a preservação de uma cultura judaica.

O judeu aprendeu a se adaptar e a tornar possíveis suas práticas em tantos lugares diferentes e essas adaptações foram fundamentais tanto para a preservação de seu povo como do próprio judaísmo:

O homem não vive apenas de uma definição ou ideia articulada. Foram incarnadas a tradição judaica e a herança judaica; muitos morreram e viveram por ela, em todos os tempos. Criaram uma vasta cultura e dela consistem. O povo judeu criou essa cultura e, por sua vez por ela foi amoldado. Essa cultura, na sua forma registrada, preservou o povo judeu, como povo vivente, em metade dos países do mundo, apesar de perdidas as suas terras, cidades ou direitos de cidadania, quando, por todas estas experiências, qualquer outro povo já teria desaparecido (LEWISOHN, 1967, p. 51).

Uma das principais ferramentas que mantêm o judaísmo vivo e também suas comunidades integradas são suas leis, não apenas num sentido jurídico, mas sim em relação a tudo aquilo que regulamenta e dá norte aos costumes e práticas, quer de forma escrita ou oral. “O termo corrente para a dimensão religiosa e moral do judaísmo era Torá, ‘Lei’, no sentido de doutrina e ensinamento, ou melhor, de ‘Regra’ de vida” (PAUL, 1983, p. 91).

Dentre as leis que sempre estiveram de modo a ordenar a conduta de vida de uma comunidade judaica, é possível destacar uma que possui grande relevância em toda a construção social, política, econômica, psicológica e religiosa do judaísmo, a tradição ou lei oral obtida no conhecimento *mishnáico*.

Uma característica fundamental na Mishná é sua abertura à possibilidade de interpretações. Elas não questionam a imutabilidade da lei da Torá e a lei divina, mas ajudam a analisar e a proceder de forma correta perante os preceitos judaicos em diversas situações, esclarecendo algumas partes que pudessem gerar dúvidas nos estudiosos da Torá escrita. Conforme Student (2013, s. p.),

[...] a Torá Oral era para ser originalmente transmitida boca a boca. Foi passada de professor para aluno de tal maneira que se o estudante tivesse quaisquer dúvidas ele poderia perguntar e assim evitar ambiguidade. Um texto escrito, no entanto, não importa o quanto seja perfeito, está sempre sujeito à má interpretação. Além disso, a Torá Oral deveria cobrir a infinidade de casos em que poderiam surgir no decorrer do tempo. Ela poderia jamais ter sido escrita por inteiro. D’us, portanto, entregou a Moshê um conjunto de leis que a Torá poderia aplicar a todo caso possível.

A Mishná é o testemunho incontestável da possibilidade de abertura na atualização da orientação religiosa e social de um povo. Ela é a documentação viva a ser estudada e compreendida como abertura para um entendimento humano, sendo obtida através de ensinamentos básicos ministrados durante toda a fase produtiva do ser social judaico.

Após o início da escrita da Mishná, e até mesmo após sua conclusão, o texto nunca se fechou a interpretações dos estudiosos judaicos. Ele sempre continuou passível de novas interpretações, críticas e complementações. Os mestres que a investigavam buscavam sempre compreender melhor qual era a verdade e a melhor interpretação para o texto sagrado, buscando desvelar assim qualquer significado secreto contido na Torá.

A palavra *mishná* tem significado literal de “repetição”; trata-se do modelo de ensino exercido de maneira oral na busca pela verdade, numa interposição de paradigmas baseando-se na repetição dos ensinamentos. A Mishná foi transcrita com o objetivo de impedir que detalhes da tradição judaica se perdessem devido à perseguição dos romanos ao povo judeu.

História da Mishná

Antes das grandes perseguições ao povo judeu que marcaram a história do mundo, existia presente no imaginário coletivo judaico a ideia de que Moisés havia recebido, no monte Sinai, todos os cinco livros da Torá, que é o texto central do judaísmo, e que ele deveria repassar esse conhecimento ao povo de Israel. Porém, acreditava-se que, junto com a Torá escrita, D’us também tivesse dado a Moisés uma explicação oral, a qual deveria ser passada oralmente de geração para geração.

A exigência da transmissão de forma verbal deve-se principalmente ao fato de que a lei oral fora feita para se flexibilizar, uma vez que um único

fato pode ser interpretado sobre vários aspectos, e assim, as leis deveriam ser debatidas por vários estudiosos religiosos na busca pela melhor interpretação, levando em conta que a Torá oral é a explicação da própria lei escrita.

Por vários séculos, líderes judaicos, rabinos e estudiosos tinham grande resistência em escrever a lei oral. Os rabinos se consideravam mais aptos para a transmissão das tradições judaicas, pois entendiam que o ensino da lei por via oral estreitava sua relação com os alunos e promovia a integração da própria comunidade, estando também essa forma de ensino em concordância com a tradição judaica.

O povo de Israel desempenhou, incontestavelmente, um papel de primeiro plano na história das religiões, e sofreu em contrapartida, durante toda sua história, as influências mais diversas dos vizinhos, fossem aliados, anfitriões ou conquistadores.

A partir do século VIII a.E.C., o povo hebreu passou sucessivamente pela dominação dos assírios, neobabilônicos, persas, selêucidas, romanos e os lágides, que tentaram helenizar toda a região. Surpreendentemente, a civilização hebraica, mesmo depois que passou a não constituir propriamente uma sociedade, subsistiu como um complexo cultural que tinha seu modo de vida, suas leis, suas crenças, sua religião, seu imaginário. Essa civilização tinha, aparentemente, atingido seu apogeu sob os reinos de Davi e Salomão, quando cultura, sociedade e Estado coincidiram no território palestino entre 1.000 e 900 a.E.C.

Entretanto, durante o império romano ocorreu uma forte repressão ao judaísmo. Dentre as motivações para tal repressão, destaca-se o fato de que, para o império, os ideais judaicos eram hostis. O fato de que os judeus não eram bons em se subordinarem aos mandos do imperador, os protestos judaicos contra o pagamento de impostos, além de constantes tensões com motivações religiosas, contribuíram para que esse fosse um período marcado por diversos ataques ao povo judeu.

Três grandes guerras judaico-romanas ajudam a compreender melhor esse cenário de revoltas judaicas contra as dominações romanas sobre o povo judeu.

A primeira guerra inicia-se em 66 E.C. e se estende até o ano de 73 E.C., quando houve a tomada da fortaleza de Massada. Foi uma revolta judaica

motivada principalmente por divergências religiosas e devido aos vários tributos cobrados pelo império, e teve seu fim com a tomada de Jerusalém e com o fim do último reduto de rebeldes judaicos em Massada. Acredita-se que mais de 1 milhão de judeus tenham perdido suas vidas, e o Templo de Jerusalém foi destruído, restando apenas o Muro das Lamentações.

A segunda guerra judaico-romana, conhecida como Guerra de Kitos, ou Rebelião do Exílio, preenche o período de 115 a 117 E.C., tendo ocorrido em virtude de um novo imposto cobrado pelo império romano. Após a destruição do Templo, que ocorre na primeira guerra, esse imposto era destinado ao Templo de Júpiter Capitolino.¹ Essa revolta ocorreu durante o governo de Romano de Trajano, que teve sua morte em campanha e foi sucedido pelo imperador Adriano, que trouxe em seu governo o palco para a terceira guerra judaico-romana.

A terceira guerra é conhecida como Revolta de Bar Kokhba e caracteriza um marco fundamental para a escrita da Mishná. No primeiro momento do governo de Adriano, as perseguições judaicas e a proibição de suas práticas religiosas praticamente cessaram. No entanto, esse período de calmaria durou pouco. Não tendo na história uma resposta clara para essa modificação, repentinamente Adriano retoma os massacres contra as comunidades judaicas nos territórios romanos.

Diante desse cenário de nova política antijudaica, surgiram novos grupos de rebeldes judeus, tendo destaque a Revolta de Bar Kokhba. Acredita-se que se reuniram cerca de 100 mil judeus para lutarem contra os romanos. Porém, apesar de alguns sucessos contra o império, Adriano fortaleceu suas tropas contra as insurreições e, utilizando uma estratégia de ataque a aldeias e cidades judaicas de forma isolada, extinguiu-as, conseguindo assim dizimar os levantes.

Diante disso, cresceu o medo de que a lei oral não permanecesse viva. Anos após a derrota de Bar Kokhba, muitos dos sábios judeus não tinham como se reunir para estudar a lei escrita e nem tinham como passar a lei oral para as gerações que iam surgindo. Por volta do ano 200 E.C., decidem, então, registrar de forma escrita a lei oral.

O projeto de passar a lei oral para a forma escrita foi liderado por um importante rabino chamado Rabi Yehuda Há-Nasi. Esse projeto de

¹ Era o maior templo do império localizado no monte Capitolino, na capital do império.

codificação recebeu o nome de Mishná e necessitou de vários estudos judaicos, entrevistas buscando recordações de sábios e rabinos quanto às tradições orais, além de ser composto por documentações, ilustrações e memórias. Abrange todas as faces e fases da vida e do comportamento: na área familiar, trabalhista, individual, comunitária, para um filho, pai, marido, para o proprietário ou dependente.

Durante os séculos seguintes da compilação da Mishná, ela foi estudada constantemente, geração após geração de rabinos. Era comum alguns desses rabinos escreverem suas discussões e comentários sobre as leis da Mishná em uma série de livros, conhecidos como Talmude. Os rabinos da Palestina editaram suas discussões sobre a Mishná por volta do ano 400: o seu trabalho tornou-se conhecido como o Talmude palestino.

Mais de um século depois, alguns dos principais rabinos babilônicos compilaram outra edição das discussões sobre a Mishná. Até então, essas deliberações já duravam cerca de trezentos anos. A edição da Babilônia era muito mais extensa do que a da Palestina, de modo que o Talmude babilônico se tornou a compilação de maior autoridade da lei oral.

É possível notar que alguns judeus, aqueles eruditos, que dedicam seus trabalhos intelectuais ao Talmude, eram vistos com admiração e respeito equivalentes ao que a sociedade secular tem para com os detentores do Prêmio Nobel. Entretanto, o que se nota é que, ao longo da história judaica, o estudo da Mishná se limitou muito a apenas uma elite intelectual dentro do judaísmo, sendo raros os trabalhos acadêmicos encontrados acerca do tema e mesmo trabalhos religiosos a respeito a Mishná são poucos.

Estrutura da Mishná

A Mishná é sistematicamente organizada, diferentemente da lei escrita. Na Torá, quando se tem a necessidade de pesquisar as leis sobre determinado assunto, é preciso encontrá-las dispersas por toda a Torá, podendo ter referências em vários livros distintos. Na busca de facilitar o estudo das leis, na Mishná elas foram divididas em ordens, cada uma tratando de determinado tipo de lei.

A Mishná é composta por seis ordens (*sedarim*), e cada uma delas contém de sete a doze tratados, sendo que no total são 63, existindo ainda uma subdivisão em capítulos, parágrafos ou versos.

Essas divisões temáticas e sistematizadas chamadas de ordens são: *Zera'im* (“Sementes”), *Mo'ed* (“Festival”), *Nashim* (“Mulheres”), *Neziqin* (“Danos”), *Ḳodashim* (“Coisas sagradas”) e *Teborot* (“Purezas”). A seguir, uma explicação para cada uma delas.

***Zera'im*: sementes** – composta por onze tratados que se referem às leis pertinentes à agricultura. No entanto, existe um tratado desta ordem chamado *Berakhot* (“bênçãos”) e se refere às preces.

Apresenta as leis e a jurisprudência referentes à produção e ao uso dos alimentos. Para expressar ao Criador a gratidão pela dádiva das colheitas, o tratado *Berakhot* que inicia a ordem *Zera'im* refere-se a bênçãos e orações, embora o texto não esteja relacionado diretamente com a agricultura. Nesta seção é possível observar os vários aspectos relacionados ao modo como se devem ser realizadas as orações judaicas, principalmente aquelas referentes à alimentação.

Berakhot tem três principais discussões. A primeira sobre *Shemá*. “*Shemá Israel*” são as duas primeiras palavras da seção da Torá e significam “Ouve Israel”. Essa oração constitui o eixo central da profissão da fé judaica. A segunda lei é de *Amidá*, palavra que tem por significado “estar de pé” e trata-se da oração central da liturgia judaica, sendo constituída inicialmente por dezoito orações (posteriormente dezenove) e tendo que ser recitada na posição de pé.

A terceira lei do *Birkat Hamazon*, que se refere às orações que devem ser realizadas após uma refeição, são as “Bênçãos depois das Refeições”. Além dessas três principais orações, esse tratado traz várias outras bênçãos e rezas referentes aos diversos aspectos da vida judaica.

Os demais tratados da ordem referem-se a vários âmbitos da agricultura e abordam desde minúcias como detalhes quanto à distinção de vegetais, uso de sementes, formas de plantio até aspectos da colheita.

Um fato curioso sobre as leis agrícolas de *Zera'im* é que elas foram feitas para serem aplicáveis exclusivamente na Terra de Israel e, diante disso, no Talmude babilônico não constam os comentários a esta ordem.

O primeiro tratado referente à agricultura chama-se “*Pe'á*”, termo que designa “a margem do campo”. A palavra *pe'a*, atualmente, é muito falada por causa do seu plural, *pe'ot*, termo que se refere ao cacho de cabelo que os judeus ortodoxos deixam crescer por debaixo das orelhas.

O tratado traz observações simples sobre o comportamento no campo de colheita, como, por exemplo, a margem que se deve deixar após a colheita e coisas relacionadas a alguns alimentos que devem ser deixados para serem colhidos pelos pobres:

Quando tu segares a seara dos teus campos, não cortarás rés do chão o que tiver crescido sobre a terra; nem enfeixarás as espigas, que tiverem ficado. Não recolherás também na tua vinha os cachos, que ficaram na vindima, nem os bagos, que caíram; mas deixá-los-ás tomar aos pobres, e aos peregrinos. Eu sou o Senhor vosso Deus (Lv 19:9-10).

O tratado que segue é o *Demai* (“Colheita Duvidosa”). Trata-se de um tratado pequeno e com poucas fontes a seu respeito. Mas o termo *colheita duvidosa* é utilizado pois o seu conteúdo diz respeito aos produtos sobre os quais não se tem certeza quanto às tributações. A preocupação aqui da Mishná refere-se à dignidade do homem em relação ao pagamento de dízimo sobre os produtos agrícolas.

Constam também nesta ordem as distinções entre as espécies, tanto das plantas quanto dos animais de criação. Traz a proibição de mistura, a distância para semear grãos de espécies distintas, entre outros pontos sobre o envolvimento de espécies diferentes. Esse pensamento nasce da crença de que a vontade divina é de deixar as coisas em sua forma natural, pois foi o modo que D’us as criou. Isso pode ser confirmado em Levítico 19:19: “Tu não deves permitir que teu gado cruze com o de raça diferente; tu não deves semear teu campo com duas espécies de sementes; tu não deves usar roupa de uma mistura de duas espécies de tecido”.

O tratado entra em conflito com vários aspectos do modo de produção atual e com várias descobertas científicas e, diante disso, o próprio judaísmo e os comentários mishnáicos evoluíram, restando apenas algumas proibições e com variações entre as tantas correntes de pensamento judaico.

A ordem possui ainda uma parte para se referir aos cuidados com a agricultura no Ano Sabático, ou melhor, com a proibição do trabalho nos campos agrícolas neste ano:

Semearás a tua terra seis anos, e recolherás neles os frutos que ela der. Mas no sétimo ano não a cultivarás; deixá-la-ás descansar, para que os pobres, que houver no teu povo, achem que comer, ficando o resto para as alimárias do campo. Isto mesmo praticarás tu com a tua vinha, e com o teu olival (Ex 23:10-11).

Os comentadores da Mishná apontam três razões principais para a existência desse tratado. Uma se refere à questão mística do número sete, fazendo com que o sétimo ano tenha leis específicas. A outra razão é a econômica, com base em uma necessidade da própria natureza do solo, alegando que, para continuar produzindo bem, ele deve ter um período sem plantio para seu descanso. E, por último, apontam para uma justificativa religiosa, deixando o sétimo ano para uma dedicação exclusiva, do homem para com D'us.

Os outros tratados se referem aos dízimos, diferenças entre os dízimos, as partes que devem ser para os pobres, as ofertas que devem ser realizadas para os sacerdotes e a obrigação de levar os primeiros frutos de uma árvore ao Templo de Israel.

Mo'ed: festividades – É composta por doze tratados que se referem às leis sabáticas e às festas religiosas. Esta ordem está intimamente relacionada com a ideia do encontro. Encontro entre judeus para celebrar, lembrar, comemorar, festejar um dado evento. “*Mo'ed* deriva da raiz hebraica *ya'ad*, relaciona-se com a ideia de determinar ou estabelecer uma época para um encontro” (MISHNÁ, 1973, p. 56). O termo aparece também na Torá enquanto “época estabelecida” ou “ocasiões renovadas”.

O sábado é o primeiro tratado da segunda ordem; é o mais extenso de toda a Mishná e se dedica exclusivamente ao *Shabat*. O sábado expressa a essência do espírito judaico, porque o seu conceito enaltece o indivíduo como criação e parceiro de D'us. O princípio fundamental do judaísmo aceita a singularidade do homem e enaltece seu livre arbítrio, próprio da sua essência.

As leis judaicas referentes ao sábado estão diretamente preocupadas em elevar e aprimorar o ser humano. Na Mishná, estão presentes também todas as leis proibitivas do sábado que se relacionam com o trabalho dos dias comuns. Essas leis normalmente trazem certo favorecimento às atividades do campo e dos próprios camponeses:

Todas as leis judaicas referentes ao sábado têm como finalidade elevar o homem no seu plano existencial, já que durante os dias da semana ele está ocupado com a rotina diária e, assim, simbolicamente, ele recebe, nesse único dia, uma alma suplementar, a alma sabática, porque nesse dia ele é livre de pensar, de sentir, de alcançar o apogeu espiritual e de reorganizar-se mentalmente (MISHNÁ, 1973, p. 57).

Há três separações de leis referentes ao sábado presentes na Mishná: as formas proibidas de trabalho e as que delas derivam, que visam distinguir o dia de sábado dos dias de trabalho; as leis que tratam dos atos que, embora não qualificados propriamente como trabalho, não estão de acordo com a santidade do espírito sabático; e as chamadas *muktzeh*, “separar”, que apresentam os atos proibidos no sábado, mesmo que não envolvam nenhum trabalho específico.

Como o homem e a mulher devem se vestir e como eles podem sair de casa durante o sábado e várias questões da vida cotidiana que são proibidas, segundo a Mishná, a um judeu fazer no sábado, se mostram detalhadas no tratado, que traz também alimentos que não devem ser preparados nas sextas-feiras, dependendo do horário, para não correr o risco de terem seu término após o pôr do sol, mostrando claramente a preocupação e o zelo que a Mishná tem em relação ao sábado. Além do mais, traz uma detalhada lista de trabalhos para orientar o que não deve ser feito: acender o fogo, arar a terra, cortar e recolher a lenha são quatro tipos de trabalhos explícitos na Torá. Porém, a Mishná traz consigo 39 subcategorias de trabalhos que se derivam das mencionadas:

Há trinta e nove categorias de trabalhos importantes: plantar, arar, ceifar, enfeixar, debulhar, joeirar, podar, moer, peneirar, amassar, assar, tosquiá, lavar, bater ou tingir, tecer, trançar, dar duas laçadas, pregar ou trançar, Shabat 7:2. Separar dois pontos, dar um nó, desfazer um nó, costurar dois pontos, rasgar de maneira a dar dois pontos, caçar ou corça ou outro animal, tirar sua pele, arranhá-la ou cortá-la, escrever duas cartas, apagar para depois escrever duas cartas, construir, demolir, apagar um fogo, acender um fogo, atingir com um machado e tirar qualquer coisa de um domínio para outro. Estas são as principais categorias de trabalho, trinta e nove ao todo (MISHNÁ, 1973, p. 62).

Critérios de culpa e as punições que devem ser realizadas, caso trabalhos sejam feitos, são criteriosamente abordados na Mishná, levando em consideração quem o fez, por que fez, se lembrou ou não que era sábado, se estava sobre algum risco, se se tratava de algo que protegesse uma vida em risco, animal ou humana, dentre tantos outros aspectos possíveis, mostrando claramente a condição explicativa que a Mishná tem por objetivo.

Estes são alguns dos vários pontos que, relacionados ao sábado, lembram a todo momento que se trata de um dia de descanso, porque foi nesse dia que o próprio Criador descansou:

Assim pois foram acabados o céu, e a terra com todos os seus ornatos. E acabou Deus no dia sétimo a obra que tinha feito: e descansou no dia sétimo, depois de ter acabado as suas obras. E abençoou Deus o dia sétimo, e o santificou; porque neste dia cessou ele de produzir todas as obras que tinha criado (Gn 2:1-3).

Além desse primeiro tratado que diz exclusivamente do sábado, o segundo também trata do tema, mas com outra abordagem, trazendo condições e proibições para viagens. Os outros dez tratados se referem às demais festas judaicas.

O terceiro trata da celebração da Páscoa: a comemoração que celebra a libertação do povo judeu da escravidão no Egito e a renovação de seus laços com D'us. A festa é rodeada de símbolos e significados que se mostram nas atitudes a serem seguidas nesse dia:

E quando os vossos filhos vos disserem: que culto religioso é este? Vós lhes respondereis: Isto é vítima da Passagem do Senhor, quando ele passou as casas dos filhos de Israel no Egito, ferindo os Egípcios, e livrando as nossas casas. Então o povo profundamente inclinado adorou o Senhor (Ex 12:26-27).

O texto da Mishná em relação a essa cerimônia destaca três pontos: o primeiro trata da proibição do uso do fermento e de seus derivados na preparação dos alimentos para a data; o segundo refere-se ao consumo do pão ázimo (*matzâ*);² o terceiro diz respeito à oferenda pascoal e o serviço da ceia.

Existe um pequeno tratado sobre os tributos que devem ser empregados para o Templo. Ele mostra quais são os tributos, por quem devem ser pagos, quando devem ser pagos e para qual finalidade eles se destinam.

A seção que segue celebra a expiação. O termo *Yoma* significa “O Dia” e por muito tempo foi intitulado de *Kipurim*, que significa expiação. Trata-se dos atos da celebração de *Iom Kipur* no Templo de Jerusalém. Refere-se ao trabalho do Sumo Sacerdote no Santo dos Santos. Essa parte da Mishná foi incorporada em muitos aspectos nas cerimônias de *Iom Kipur* que existem nas sinagogas.

² O pão ázimo é um espécie de pão que não utiliza fermento em sua feitura. Seus ingredientes são: farinha de trigo ou de outros cereais como aveia, cevada e centeio e água. O tempo de preparo não pode ser superior a dezoito minutos, uma vez que isso garanta sua não fermentação. Esse critério simboliza que não houve tempo para esperar a fermentação do pão pelo povo israelita antes da fuga do Egito.

Iom Kipur é uma data que exige dos judeus jejum: não se pode comer ou beber, não se pode ter relações sexuais, tomar banho, escovar dentes, usar calçados de couro. Com as proibições o corpo toma lugar secundário na vida, e a alma torna-se prioridade nessa data.

É um dia em que se deve ter arrependimento de todos os erros, tendo sido eles cometidos por livre e espontânea vontade ou involuntariamente. É uma data que busca retomar a união do indivíduo com D’us:

Uma transgressão separa a pessoa de D’us. O sentimento de ser afastado de D’us age como um lembrete para o retorno, para estabelecer um vínculo mais intenso com o Criador. O que é a expiação obtida através de Yom Kipur? Se a expiação significa apenas a remissão da punição, seria compreensível que “o próprio dia” pudesse abolir a punição que de outra forma seria devida pelos pecados de alguém através do ano (SIGNIFICADO..., 2013).

O próximo tratado refere-se à celebração de Sucot, data comemorativa que coincide com o tempo da colheita e, por isso, é também conhecida como Festa da Colheita, ou Festa da Tenda (“sucá”), ou cabana. A segunda definição refere-se ao tipo de moradia utilizada durante os quarenta anos de exílio do povo hebreu no deserto após a saída do Egito, ocasião que é lembrada nessa data. Festa que não possuiu uma posição de grande privilégio, nem de tanto destaque nas comunidades judaicas, e seu tratado *mishnáico* não é muito extenso, traçando apenas diretrizes de como deve ser organizada e o que se deve fazer. A comemoração é normalmente realizada ao ar livre, geralmente em uma sucá e o tratado *mishnáico* também mostra como a tenda deve ser montada, quais são suas dimensões básicas, além de trazer como deve ser a alimentação e o comportamento de homens e mulheres, dentre outros aspectos referentes à festividade.

A festa de Sucá ou Sucot, apesar de não possuir grande destaque, muitas vezes reúne um número considerável de integrantes da comunidade em uma celebração que simboliza a união de todos os seres humanos com aqueles que seguem a Torá para a transmissão de suas leis. Em um momento da celebração deve-se reunir nas mãos, juntando, em um ramo, quatro espécies de plantas: o *etrog*, o *lulav*, o *badas*, e o *aravá*. Para o judaísmo, essas quatro espécies de plantas simbolizam os quatro tipos de seres humanos existentes no mundo, que devem viver juntos, e aqueles que possuírem mais virtudes têm por obrigação influenciar os que não as possuem.

O tratado de Sucá é seguido por outro que traz uma abordagem geral para todas as festividades judaicas, não apresentando leis específicas que discutam cada uma delas, traçando assim linhas gerais que se acrescentam aos tratados específicos de cada comemoração.

Outra festividade presente na ordem e de grande relevância para os judeus é a celebração do Ano Novo judaico, a festa de Rosh Hashaná. Ao contrário das comemorações convencionais de fim de ano, o Ano Novo judaico é uma celebração sem tanto apego ao ato de festejar; é ocupado por várias preces, fala-se em julgamento, é levado muito a sério e é muito marcado pelo toque do *shofar*.³

Rosh Hashaná significa, literalmente, “cabeça do ano” ou “primeiro do ano.” A data era conhecida como “O inesquecível toque do *shofar*”, e é marcada em quatro simbologias: o Ano Novo judaico; o dia do julgamento; o dia da lembrança; e o dia do toque do *shofar*.

A simbologia se explica, apesar de a data não coincidir com o primeiro dia do primeiro mês do calendário judaico,⁴ como uma data simbólica que representa, dentre tantos outros significados, uma ocasião para deixar-se arrependido dos pecados e começar um ano perdoado por D’us. É assim que a data se torna também um dia de julgamento: trata-se da escolha da virtude e não do pecado.

Rosh Hashaná também relembra que D’us poupou a vida de Isaac quando Abraão, seu pai, foi sacrificá-lo e em troca foi sacrificado um carneiro. O chifre do carneiro é utilizado para a fabricação do *shofar*, cujo toque, além de lembrar o carneiro e a história de Isaac, lembra também que D’us é governante do universo.

Existe um tratado na ordem que se refere ao jejum, aspecto que possui implicações em várias festividades e momentos da vida de um judeu, além de algumas implicações no que diz respeito ao toque do *shofar*, pois ele também significava o início de um jejum: “Sobre a corneta em Sião, santifique um jejum, convoque uma assembleia solene” (Joel 2:15).

Os tratados finais da segunda ordem mostram assuntos referentes à leitura do Rolo de Ester (Tratado de *Meguilá*). Uma seção tratando sobre os dias festivos intermediários, também chamados de “festividades menores”,

3 Instrumento de sopro, feito com chifre de carneiro utilizado para a liturgia de grandes festas.

4 O Ano Novo judaico é celebrado no primeiro dia do mês Tishrei.

referindo-se aos dias entre o último dia da Páscoa e Sucot, e termina com o tratado de *Hagigá*, que trata do Ritual de Sacrifício. Esse último se refere aos festivais de peregrinação e as oferendas que deviam ser levadas ao templo.

***Nashim*: mulheres** — Esta ordem é composta por sete tratados que se referem às leis relativas a casamento, divórcio, convivência familiar, direito matrimonial e matérias gerais relacionadas às mulheres.

Segundo a Mishná, as mulheres não eram consideradas um ser inferior ao homem ou um objeto para eles. Pode-se, sim, observar que, na tradição do judaísmo, o seu lugar não era predominante na comunidade. Entretanto, ela tinha muitas funções e responsabilidades definidas:

O lugar da mulher no judaísmo deve ser analisado à luz do contexto histórico em que se desenvolveu. Na época bíblica, as mulheres dos patriarcas eram as matriarcas: mulheres ouvidas, respeitadas e admiradas. Havia mulheres profetisas e juízas. As mulheres estavam presentes no Monte Sinai no momento em que Deus firmou o Seu Pacto com o povo de Israel. Participavam ativamente das celebrações religiosas e sociais, dos atos políticos. Atuavam no plano econômico. Tinham voz, tanto no campo privado como no público (KOCHMANN, 2005. p. 35).

As limitações colocadas para as mulheres, tanto em suas casas quanto dentro das sinagogas, tinham como base a realidade feminina, dando a elas um papel fundamental dentro dos lares, principalmente como base na educação judaica e nas questões referentes ao estado de pureza ritualística:

O papel da mulher é cuidar da família. Na tradição judaica, ela é a âncora do lar. Judeu, de acordo com a lei judaica, é quem nasce de uma mulher judia. É a mãe quem educa. [...] A mulher é o núcleo da família; ela é responsável pela continuidade judaica. Na sinagoga ortodoxa, a mulher ainda não tem um papel religioso; o homem é que exerce a função mais ativa. [...] (SOBEL, 2003, p. 171).

Na lei judaica, as mulheres não tinham igualdade de direitos, sendo inclusive seus bens administrados pelos maridos. No judaísmo existe a aprovação do casamento e suas implicações. Além disso, os rabinos reconheciam e aprovavam a sexualidade da mulher e protegiam seus direitos sexuais. É importante apontar também para a questão do divórcio, que é plenamente aceito.

O primeiro tratado desta ordem é o *Yevamot* (“Cunhadas”) e se refere à lei do levirato, em que se têm as condições para o casamento de um homem com a viúva de seu irmão. No tratado existem explicações minuciosas das tantas variações possíveis para esta lei, além de trazer comentários sobre os pontos em que a lei do levirato entra em conflito com as leis de determinados Estados em que existiam comunidades judaicas.

Os dois tratados que seguem tratam dos contratos e dos votos de casamento. No primeiro, estão todas as obrigações dos homens e das mulheres, das condições do casamento, das ocorrências que podem modificar a decisão do casal após seus votos. Essa parte mostra de forma clara que o casamento tem uma relação contratual e que exige de ambas as partes que valores sejam trocados.

Quanto ao tratado dos votos, ele se refere às promessas, aos juramentos e às consequências legais que eles podem trazer. O texto se encontra na ordem que trata das mulheres porque faz referência aos votos dos filhos e das esposas.

No que se refere à mulher adúltera ou suspeita de adultério, existe um tratado exclusivo para esses casos, o tratado de *Sotá*. A seção é composta por um ritual a que a mulher era submetida, após suspeita de seu marido, e tinha como finalidade descobrir se ela era de fato adúltera ou não. Caso a suspeita fosse constatada, o ritual acabava com a dissolução do casamento e com o sacrifício de um bezerro.

Com algumas transformações da concepção do ritual, principalmente em virtude de uma queda moral em razão de conquistas romanas, muitos casamentos eram dissolvidos sem passar pelo *Sotá*, tendo como base exclusivamente a suspeita e a vontade do marido, o que fez com que o ritual não fosse mais usado.

Os dois últimos tratados desta ordem referem-se aos divórcios e ao casamento, respectivamente. O fato de o tratado sobre o divórcio vir antes daquele que se refere ao casamento deve-se à questão de que, na Torá, não existe uma lei exclusiva para regulamentar o casamento, e que ele aparece conectado com o divórcio. Além disso, existem outras interpretações rabínicas para o texto sobre o divórcio vir antes, tendo dentre elas a justificativa de que a ordem sobre as mulheres não deveria terminar com um texto tão infeliz, interpretação sugerida pelo Rabi Judá (MISHNÁ, 1973).

O divórcio era aceitável no judaísmo, podendo ser pedido por ambas as partes. O processo para pedir o divórcio é imutável e era composto principalmente pela apresentação do documento de divórcio (*guet*) pela parte que requeria ou por um representante. O tratado do divórcio na Mishná não se ocupa do divórcio em si, mas sim dos procedimentos formais, dos detalhes, das formas de escrevê-lo e de como ele deve ser entregue corretamente.

Quanto ao casamento, o tratado discorre longamente sobre o percurso desde o noivado até o casamento em si. Há também, no seu conteúdo, a preocupação com as linhagens judaicas.

A Mishná, nesta seção, traz a questão da aquisição da noiva, de como o noivado deve ser realizado, as preocupações que devem ser levantadas numa ocasião como essa, como devem ser os contratos de casamento, dando atenção aos casamentos realizados entre pares de grupos sociais diferentes. Por considerar necessários os filhos, esse tratado aborda ainda deveres dos pais com os seus herdeiros.

Nezikin: Ordem das Salvações (Direito civil e penal) – É composta por dez tratados que se referem à legislação civil e criminal, e ao direito civil e penal. Uma peculiaridade desta ordem é o fato de que não existem muitas fontes da Torá para ela; os comentários se justificam devido a uma evolução nos processos jurídicos, da economia e da própria cultura do povo, que no tempo da escrita da Torá eram bem simples e não careciam de muitas explicações.

Em alguns tratados encontramos, principalmente, questões de teor comercial, tratando de negócios, mas sem diferenciar claramente os estatutos civis dos criminais, como ocorre nas leis atuais. Apresenta também leis referentes às fraudes, direito de aquisição, heranças e estatutos, direitos de propriedade, contratos de venda, títulos de venda, responsabilidades de vendedor, sucessões etc.

A palavra *Nezikin* significa “prejuízos”. Os três primeiros tratados são considerados como um único grande compêndio de trinta capítulos que, em virtude de sua longa extensão, foi dividido em três partes, cada uma com o título de “*Baba*”, termo aramaico que significa “porta”. Temos, pois, a primeira “porta”, a central e a última.

A primeira porta trata de assuntos com vínculos comerciais. Uma grande diferença entre o tipo de diretriz legal presente nesta e nas outras seções que tratam de assuntos de direito civil e criminal das constituições atuais é que na Mishná não existe a separação clara entre estatutos civis e criminais. O conteúdo principal dessa “porta” relaciona-se principalmente aos tipos de recompensa por estragos causados a outras pessoas ou recompensas em virtude de desapropriações.

As duas outras “portas” tratam de assuntos relacionados às propriedades, sendo a primeira sobre os delitos que podem ser aplicados sobre as propriedades de outrem e a última relacionada às leis referentes principalmente à propriedade de terras.

Os demais tratados se referem aos tribunais e julgamentos judaicos. A ordem *Nezikin* foi também chamada *Yeshu'ot*, “Ordem das Salvações”, pois trata-se do comentário que visa à santificação da sociedade para obter a salvação da terra. Os livros dessa ordem compreendem todas as leis, quer concernentes a *Beit Din* (tribunais simples), quer ao próprio Sinédrio.

Os três tratados iniciais subsequentes às “portas” que iniciam essa ordem referem-se à lei civil. *Sanedrin*, que é o quarto tratado, se refere ao Supremo Tribunal e traz todos os procedimentos de sua alçada, além de tratar com detalhes sobre as penas de morte.

Sanedrin é provavelmente a instituição tratada na Mishná que mais causa especulação e controvérsia na história dessas ordens, não havendo acordo entre os estudiosos acerca do Sinédrio. Entretanto, apesar das várias divergências, há um consenso entre os pesquisadores quanto ao fato da existência de um corpo judicial na Judeia, chamado Sinédrio, que agia como Corte Suprema e cujas decisões eram definitivas.

O Sinédrio era composto por 71 juízes e tinha competência para tratar das leis criminais, sendo mencionado pelo versículo bíblico “Junto a Mim, setenta homens dos mais velhos de Israel” (Nm 11:16), que faz alusão a Moisés mais 70 homens sábios de Israel para julgar. Esse tratado determina quantos juízes devem compor o tribunal, quais os crimes devem ser tratados por cada tipo de tribunal, quem pode ser testemunha nos processos e quem não pode, a forma que deveriam ser investigados os crimes, as formas para execução caso haja sentença de morte, dentre outros aspectos minuciosos do funcionamento do Sinédrio.

Makot, o quinto tratado, discorre sobre os crimes que deveriam ter como condenação a flagelação, com exceção daqueles que têm como pena o exílio.

Shevu'ot, “promessas”, o sexto tratado, se refere aos vários tipos de juramentos que podem ser feitos e as promessas. Refere-se principalmente às punições que devem ser aplicadas quando se é diagnosticado um juramento realizado em falso ou em vão ante o tribunal.

O tratado de *Eduyot*, “testemunhas”, se refere às declarações feitas nos tribunais por testemunhas.

Avodá Zará, “idolatria”, o oitavo tratado, trata da luta para a implantação do monoteísmo e da Torá em lugares com outras religiões e outros deuses. Traz leis que dizem respeito à convivência entre os judeus e os indivíduos dessas comunidades com as de outras religiões e estabelece as penalidades para aqueles que comentem idolatria.

Avot, o penúltimo tratado da ordem *Nezikin*, é um termo que tem sido traduzido de forma variada: como antepassados ou como rabinos – sábios – do período *mishnáico* que formularam as máximas inseridas no livro *Pirquei Avot* – fonte de todos os grandes textos de *Halaká*, mas *Avot* nada contém da *Halaká* e não foi incluído nessa seleção.

Por fim, *borayot*, “decisões errôneas”, fecha esta ordem, sendo uma das menores partes da Mishná, referindo-se, principalmente, aos erros cometidos pelo Supremo Tribunal.

Kodashim: As coisas sagradas – Também chamada de “Oferendas Sagradas”, é composta por onze tratados que se referem às leis dos sacrifícios e do culto e também os sacrifícios e serviço do Templo. Trata, em grande parte, do serviço religioso no Templo de Jerusalém, o *korbanot* (“oferendas”) e outros assuntos considerados ou relacionados às “Coisas Sagradas”.

De forma geral, lida com o processo de ofertas de animais e aves; com as várias ofertas à base de grãos no Templo; com as leis de abate e consumo de carne (ou seja, animais utilizados para todos os dias ao invés de motivos sagrados); dispõe sobre a santificação e redenção do animal e dos primogênitos humanos; versa sobre como uma pessoa deve dedicar o seu valor para o Templo; descreve as leis sobre o que acontece se um animal é substituído por outro dedicado para um sacrifício; lida com as leis de restituição para a apropriação indevida de propriedade do Templo. Conforme a Mishná (1973, p. 164),

Os judeus sempre deram uma grande ênfase ao estudo desta Ordem, e isto por dois motivos: primeiro, porque a continuação dos estudos dos sacrifícios e do culto no Templo de Jerusalém, bem como dos detalhes da sua administração, demonstravam confiança na restauração do Templo; segundo, porque o estudo constituía uma substituição aos próprios sacrifícios.

O primeiro tratado traz referências para os sacrifícios animais, detalhes sobre quais animais devem ser usados e como devem ser feitos os sacrifícios ocupam grande parte do texto, além de uma hierarquização dos tipos de sacrifícios e onde eles devem ser praticados. Traz também uma longa historiografia sobre a evolução dos métodos de sacrifício. Por exemplo:

Zevahim 14:8. Quando eles vieram para Jerusalém, altares individuais foram proibidos e nunca mais permitidos. Os *sacrifícios* mais santificados eram consumados dentro das cortinas, enquanto que os menores sacrifícios eram consumados, junto com o Segundo Dízimo, dentro dos muros de Jerusalém (MISHNÁ, 1973, p. 166).

Após discorrer sobre os sacrifícios animais, a ordem se ocupa em abordar questões sobre as oferendas de grãos para o Templo. “Este livro trata de oferendas alimentícias, da distribuição do restante das oferendas aos sacerdotes, da preparação dos vários tipos de pães, bolos e tortas com essa farinha” (MISHNÁ, 1973, p. 167).

O terceiro tratado discorre sobre processos de abate de animais para a alimentação diária dos judeus. Traz um conjunto de regras dietéticas cabíveis à alimentação do dia a dia, assim como regras dietéticas para ocasiões especiais. É nesta parte que se encontram em maior teor as questões referentes à alimentação *casber*.

Além desses assuntos, os demais tratados discutem tudo que se relaciona com coisas santificadas e oferendas. Por exemplo, sobre as coisas que são dedicadas ao Templo, às trocas de animais que já haviam sido dedicados ao Templo, aos processos de santificação dos primogênitos, quer animais, quer humanos.

Tehorot: Purezas – A última ordem da Mishná segue o tema da quinta ordem, estando *Tehorot* relacionado principalmente a assuntos que

dizem respeito ao Templo de Jerusalém. Grande parte do conteúdo da ordem se refere apenas a regulamentos aplicáveis na época em que o Templo existia.

Existem apenas duas exceções nesta ordem que fogem dos assuntos relacionados às práticas no Templo: as leis que preceituam o período menstrual da mulher e o ritual que cerca a purificação do sacerdote que teve contato com um morto. Diante disso, os regulamentos, com poucas exceções, perderam sua relevância após a destruição do Templo.

Porém, a parte que se refere ao sacerdote que teve contato com o morto aborda em maior quantidade assuntos relacionados aos ritos mortuários e algumas questões sobre o luto judaico. De maneira ampla, esta ordem trata de tudo que é considerado puro ou impuro para os judeus, assim como as formas de impureza, de transmissão da impureza, os rituais de purificação e todo material que com o tema se relaciona. Apesar de grande parte estar em desuso como já dito, esta é a mais longa de todas as seis ordens.

O primeiro tratado da ordem chama-se *Kelim* (“recipiente”) e comenta sobre os diversos utensílios e sua relação com o critério de pureza:

A palavra *kelim*, na teoria, significa recipiente. Mas, estando ligada ao ritual de purificação, a palavra é usada para definir também utensílios, vestuários, armas e instrumentos. A palavra serve ainda para definir qualquer objeto suscetível de profanação secundária, isto é, que possa vir a ser *velad hatum'a*, “agente de contaminação” (MISHNÁ, 1973, p. 185).

O tratado é seguido por um que se ocupa exclusivamente da impureza do cadáver e das pessoas ou objetos que com ele se relacionam. “Aquele que toca o corpo de qualquer ser humano ficará impuro por sete dias” (Nm 19:11). Usa-se o termo *tenda* para se referir ao processo de contaminação que pode existir de coisas que entram em contato com o morto, como se o fato de compartilhar o mesmo ambiente com o morto transmitisse tal contaminação. Traz ainda informações sobre anatomia humana, sobre o funcionamento do fluxo sanguíneo e sobre a decomposição dos corpos.

Quase todos os outros tratados abordam de forma detalhada tudo que se relaciona à pureza e à impureza para a comunidade judaica em relação ao Templo. Informam também como devem ser feitos os objetos para os rituais de purificação, de que modo devem ser os tanques ritualísticos,

leis de pureza e impureza na dieta judaica, sobre as impurezas da mão, dentre outros aspectos referentes aos critérios de puro e impuro.

Alguns dos pontos tratados nesta ordem sequer aparecem na própria Torá, como por exemplo as impurezas nas mãos, mas por serem considerados importantes para os rabinos foram adicionados na Mishná. Como esta ordem se limita muito a práticas da época do Templo e perde a utilização com a sua queda, seu estudo se restringe a poucas pessoas, não tendo relevância para aquelas que buscam compreender a Mishná apenas para sua vida prática.

Considerações finais

A Mishná é fundamental para a construção da identidade judaica, tendo em vista que tais leis oferecem base para o comportamento da vida de um judeu em todos os âmbitos. A importância da Mishná se confirma na construção do próprio indivíduo dentro do judaísmo. Observa-se que ela abrange todas as faces e fases da vida e do comportamento do povo judeu, sendo indissociável da própria vida judaica.

Uma barreira constatada ao se pesquisar sobre a Mishná, que complica um pouco a aprendizagem de suas leis, é o fato de que, atualmente, existe pouco conteúdo bibliográfico sobre o assunto em língua portuguesa. Tendo em vista que as gerações atuais de judeus, principalmente os jovens, não possuem mais o domínio do hebraico, o estudo da Mishná acaba se restringindo a uma pequena minoria.

É possível perceber que, nos dias de hoje, a Mishná se dá nas comunidades judaicas enquanto permanência, principalmente no que se refere às festividades judaicas e aos ritos mortuários, além de manter seu caráter de flexibilidade quando existe alguma dúvida quanto à lei escrita, gerando assim debates e novas possibilidades interpretativas no seio da comunidade. Mas grande parte do conteúdo da Mishná perde sua aplicabilidade após a queda do Templo, ora por serem exclusivas aos serviços do Templo, ou exclusivas à terra de Israel, tendo ainda algumas que contradizem as descobertas do mundo moderno, sendo limitadas assim apenas ao campo teórico.

Referências

- BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Rio de Janeiro: Barsa, 1967.
- KOCHMANN, S. O lugar da mulher no judaísmo. *Revista de estudos da religião*, São Paulo, n. 2, p. 35-45, 2005.
- LEWISOHN, L.; BERIT, B. *O que é herança judaica?* São Paulo: B'nai B'rith, 1967.
- MISHNÁ – Essência do judaísmo talmúdico. Tradução de Marisa Murray. Rio de Janeiro: Documentário, 1973.
- PAUL, A. *O Judaísmo Tardio: história política*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- SIGNIFICADO de Yom Kipur. Portal Beit Chabad. Disponível em: <<http://www.chabad.org.br/datas/yomkipur/yom001.html>>. Acesso em: 20 jul. 2015.
- SOBEL, H. Um rabino liberal. In: CARVALHO, H. *Alguma coisa acontece...: a cidade de São Paulo em 22 depoimentos*. São Paulo: Senac, 2003. p. 160-173.
- STUDENT, G. Ser judeu. O que é o Talmud? Portal Beit Chabad. Disponível em: <<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/talmud/home.html>>. Acesso em: 20 jul. 2015.

5 DANÇA ISRAELITA: UMA ATUAL REFERÊNCIA PARA A IDENTIDADE ÉTNICA JUDAICA

Fernando Davidovitsch

A dança israelita é uma expressão cultural que se disseminou por diversos países, se tornando um dos elementos característicos dos hábitos socioculturais de muitas comunidades judaicas da diáspora. Ela carrega informações culturais (música, língua hebraica, passos técnicos de dança, por exemplo) relativas ao território de Israel e é atualmente uma forte referência para a identificação étnica judaica para muitos judeus da diáspora.

{Dança israelita; Israel; identidade judaica}

A dança israelita é uma expressão cultural que proliferou, e ainda prolifera, através da atuação de uma rede de comunicação colaborativa entre comunidades judaicas das mais distintas regiões. Historicamente, podemos identificar nessa situação aspectos advindos do ideal sionista (o termo *Sião* é referente à parte Sul de uma colina onde Salomão, filho do Rei David, construiu o primeiro templo dos judeus, em 1000 a.E.C.), que visava a uma rede solidária entre as mais diversas populações judias da diáspora, que se uniam por uma causa: levantar um estado judaico, Israel. Esse ideal buscava garantir a sobrevivência do povo judeu e de sua cultura. No caso da dança israelita, nesse intercâmbio de comunicação entre comunidades judaicas de variados lugares, podemos reconhecer ainda esse ideal, visto que a associação entre Israel e judaísmo é hoje um importante ponto de referência para que um judeu consiga se reconhecer na sua identidade étnico-cultural judaica.

Assim como o Estado de Israel é um fato ainda recente (tendo sido oficialmente reconhecido como tal em 1948), a dança israelita, que surgiu junto com a construção desse Estado, também é. A migração massiva de judeus oriundos de diversos países a Israel (final do século XIX e durante o século XX), em muito incentivada pelo movimento sionista liderado por Theodor Herzl (1860-1904), marca a formação de uma pluralidade cultural no país. Conforme explica Gilbert (2010, p. 31), a ideia do sionismo consistia no desejo de tornar Israel um estado soberano dos judeus, visto que os mesmos, por estarem dispersos por entre outras civilizações, como um povo sem pátria, estavam sendo alvo de muitas discriminações e perseguições. A situação dos judeus era crítica em diversas sociedades nas quais estavam espalhados, principalmente na Rússia, onde, sob o governo dos czares, violentos ataques (os *pogroms*), que resultavam em destruição de casas, negócios e sinagogas, foram realizados contra a população judaica da região. Esses *pogroms* acarretaram numa emigração maciça de judeus a outros países, inclusive Israel.

Na Europa, mesmo que os ideais de liberdade e igualdade tivessem sido politicamente instituídos desde a Revolução Francesa, o sentimento antissemita continuava a existir. Theodor Herzl, judeu de Budapeste, jornalista e escritor, que vivia na França, ao perceber que o antissemitismo se encontrava num grau exacerbado e que a situação dos judeus estava se tornando insuportável, tomou frente como grande líder do movimento que viria a ser chamado de movimento sionista. Escreveu, então, no final de 1896 e início de 1897, a obra *O Estado Judeu: ensaio de uma solução da questão judia* (publicada simultaneamente em alemão, inglês e francês).

Na obra estão descritas as circunstâncias do antissemitismo, das quais os judeus estavam sendo vítimas e, devido à evidente necessidade da existência de um Estado onde eles pudessem viver livres e soberanamente, formulou-se estratégias para a sua construção, que requisitaria uma atuação coletiva da população judaica espalhada pelo mundo. Essa obra carrega todo o ideário do movimento sionista. Uma das ideias centrais do sionismo era que os judeus emigrassem dos seus países onde estavam morando e viessem habitar e ajudar na construção do Estado de Israel, procedimento conhecido como *aliá* (“retorno”). Muitos judeus preferiram continuar vivendo onde já estavam, mas, mesmo assim, conforme explica Gilbert

(2010) a ideia do sionismo tomou tamanha proporção que até os que não emigraram para Israel se envolveram com a causa realizando contribuições para a construção do novo Estado.

Devido ao longo período da diáspora judaica, os grupos de pessoas judias que chegavam traziam consigo uma série de informações culturais advindas dos povos com os quais se estabeleceram convivência. A dança em Israel, dessa maneira, conforme exposto por Wilensky e Freinquel (2002, p. 14), terá como aspecto característico estilos relativos a cada grupo imigrante, que, ao chegar ao território israelense, passou a dialogar com o ambiente, gerando, assim, novas configurações que hoje se reconhecem como danças israelitas. Há variados tipos de danças provenientes da cultura migratória desses diversos grupos para Israel, mas os que mais se difundiram e se popularizaram foram a *Hora Israelita* (derivada da mistura de influências da *Hora*, da Romênia, *Krakoviac*, da Polônia, *Polka*, da Lituânia e *Circassiana*, da Rússia); a *Debka* (origem árabe); a *Chassídica* (expressão de dança trazida da Europa por judeus religiosos adeptos do movimento do *chassidismo*)¹ e a *Iemenita* (trazida pelos judeus que vieram da região do Iêmen).

O processo de desenvolvimento da dança israelita desencadeou-se de forma muito rápida, devido ao empenho de personalidades que resolveram organizar procedimentos que possibilitariam promover, desenvolver e disseminar a cultura de dança então presente no território de Israel. Dentre elas, podemos destacar Gurit Kadman (1897-1987) como a principal ativista do movimento.

Gert Kaufman, conhecida como Gurit Kadman (em hebraico), era uma judia que nasceu na Alemanha, na cidade de Leipzig. É reconhecida por muitas pessoas como a “mãe da dança israelita”. Ela foi uma ativista que atuou de diversas formas em prol da dança israelita. Além de ter organizado importantes festivais, que reuniam as variadas etnias em Israel e que fizeram dela uma personalidade conhecida na história da dança israelita, ela também

¹ O *chassidismo* (“ch”, neste caso, pronuncia-se com som de “r”) foi um movimento religioso que, no século XVIII, quando se iniciou, havia se espalhado pela região da Ucrânia, Polônia, Galícia e Lituânia. O movimento *chassídico* foi fundado por Baal Shem Tov, que defendia a possibilidade de um judeu alcançar sua elevação espiritual, mesmo sem a habilidade de leitura e estudo judaico-religioso. Considerava que era possível se conectar a Deus através da realização de rezas, com devoção, entusiasmo e pureza no coração. Este movimento introduziu a ideia de servir a Deus com regozijo e alegria, opondo-se ao luto excessivo que os religiosos judeus praticavam.

atuou de diversas outras formas em favor do desenvolvimento dessa expressão cultural. Dentre as suas atuações, podemos destacar como principais realizações: o registro, junto ao seu *cameraman*, dos tipos de danças dos diversos grupos étnicos (com os quais conviveu durante um tempo para fazer sua pesquisa) residentes em Israel; a criação, em 1971, do “Projeto de Conservação de Danças Étnicas”; a criação da Comissão de *Rikudei Am* (“dança do povo”, termo em hebraico utilizado para se referir às danças israelitas), que se tornou a organização responsável por todas as atividades referentes à dança israelita no país, mais tarde se incorporando ao Departamento de Cultura da *Histradut* (Federação da União dos Trabalhadores de Israel), que passou a ser um órgão de grande apoio às ações pela dança israelita; a disseminação da dança israelita para fora de Israel, viajando e ministrando aulas em outros países; a organização de cursos para a formação de professores da dança israelita; o estabelecimento de terminologias para os passos e movimentos técnicos da dança, a fim de facilitar a metodologia para o seu aprendizado; a publicação, em 1968, do livro *Am Roked (Povo que dança)* e, em 1982, do livro *Rikud etni be Israel (Danças étnicas em Israel)*, no qual deixa por escrito os seus conhecimentos sobre o tema.

Juntamente com ela, podemos mencionar aqui outros nomes que contribuíram para o desenvolvimento da dança israelita, tais como Tirza Hodes, Rivka Shturman, Moshe Itzrak Halevy (Moshiko), Yoav Ashriel, Yaacov Levy e outros. A atuação conjunta desse grupo promoveu um rápido desenvolvimento da dança israelita, principalmente depois de terem criado o Departamento de *Rikudei Am* (“Dança do povo”), que, apoiado pela *Histradut* (Federação da União dos Trabalhadores de Israel), passou a ser o responsável por todas as ações referentes à dança no país. A fim de que a dança israelita se desenvolvesse como expressão representativa da cultura de Israel, um Estado, até então, recém-construído, diversas medidas foram tomadas pelo grupo através do *Histradut*, tais como: realização dos festivais *Dália* (festival de dança que reunia as diversas etnias existentes em Israel); organização de cursos e seminários para a formação de professores em dança israelita; publicação de revistas acerca do assunto (revista *Habanirkoda* – “Vamos dançar”); transmissão por rádio de eventos de dança israelita; concursos para desenhos de figurinos; e outras ações que possibilitaram o fortalecimento de uma expressão cultural de dança em Israel.

A dança israelita, nesse processo de solidificação como expressão cultural de Israel, passou a ter um significativo crescimento do número de adeptos. Sua popularização e divulgação se deram em muito através da *Hakadá* (comumente conhecida como evento de danças circulares israelitas). O aspecto de se dançar em roda, segundo Wilensky e Freinquel (2002), vem da *Hora Israelita*, cuja dança, segundo as autoras, se tornou uma forte expressão cultural nacional de Israel. Emergida na época da independência do Estado, a *Hora Israelita* se caracterizava por ser executada a partir de canções na língua hebraica, que falavam sobre aspectos da paisagem local de Israel e de seu contexto sociopolítico. Assim como Gurit Kadman almejava, “dançar em língua hebraica, dançar nossas próprias danças” era um sentimento de desejo da nova sociedade que estava se constituindo em Israel. Era, então, um novo estilo de dança que se desenvolvia. Uma expressão autóctone de Israel. Quanto a isso, Wilensky e Freinquel (2002, p. 58, tradução minha) colocam:

Aqui não falamos de uma etnia ou minoria, mas de uma dança nacional, de um estilo de dança de um país que emergiu em 1948 e que foi adaptada pelos jovens colonos. [...]. Este estilo surgiu como uma necessidade de cortar os laços com a diáspora, onde os novos imigrantes que chegavam ao país antes e depois da criação do Estado se uniam com um objetivo comum: criar uma nova sociedade. [...] apesar da diversidade de origens dos imigrantes, existia a dança como forma de igualar, de “encontrar-se” em um mesmo *maagal* (círculo) com um código comum, com um idioma comum, com uma força especial.²

Mesmo que o movimento de danças circulares israelitas tenha surgido a partir da *Hora Israelita*, ao ampliarem o repertório de danças para *barkadá* (que hoje já não é mais composta apenas por danças circulares, mas também em fileiras), os coreógrafos passaram a incluir os outros estilos de dança respectivos aos grupos imigrantes, que também constituíam o ambiente cultural de Israel, como a *Debka*, a *Ieminita*, a *Chassídica* e as demais.

² Aquí no hablamos de una etnia o minoria, sino de la danza nacional, de un estilo de baile de un país que emergió en 1948 y que fue adoptada por los jóvenes colonos. [...] Este estilo surgió como una necesidad de cortar lazos con la diáspora, donde los nuevos inmigrantes que llegaban al país antes y después de la creación del Estado, se unían con un objetivo común: crear una nueva sociedad. [...] apesar de la diversidad de orígenes de los inmigrantes, existía la danza como forma de igualar, de “encontrarse” en un mismo *maagal* con un código común con un idioma común, con una fuerza especial.

Esses tipos de danças (cujos estilos antes eram próprios da cultura de cada grupo imigrante), quando inseridas no repertório da *barkadá* (através de coreógrafos que resolveram explorar e investir nesses estilos) passaram a apresentar novas configurações, resultantes do diálogo e da interação cultural entre povos e as circunstâncias dos novos contextos nos quais estavam vivendo.

A partir de uma abordagem evolucionista para pensar os processos inter-relacionais entre coisas das mais diversas naturezas, pode-se referenciar a Teoria Corpomídia (KATZ; GREINER, 2005) para tal discussão. Essa teoria levanta um pensamento de contraponto à visão das ciências clássicas, que consideravam que o mundo era composto de objetos à espera do observador humano. Indo em oposição à ideia do ativo e passivo, observador e observado, elas entendem que os processos evolutivos ocorrem dentro de uma relação de coafetação simultânea entre todos, corpos e ambientes. Tudo que há no mundo se relaciona com as coisas no seu entorno dentro de um processo relacional de contaminações recíprocas. Nesse tipo de pensamento se pode compreender melhor como as expressões de dança advindas dos judeus da diáspora sofreram afetações com o novo contexto e ambiente em que elas passaram a acontecer.

Essas danças derivadas dos diversos grupos de imigrantes judeus (que estavam espalhados pela diáspora) no território israelense transformaram-se enquanto formas de expressão e transformaram o movimento e a cultura israelense de dança. Nesse movimento de coafetações simultâneas, as danças antes trazidas pelos grupos de imigrantes passaram, então, a se apresentar também como danças típicas de uma expressão cultural própria de Israel. São hoje vistas não mais somente como danças respectivas dos povos que compuseram o novo Estado, mas sim como integrantes do grande conjunto conhecido como dança israelita.

No caso da *Hora Israelita*, o seu processo se deu de forma bastante particular e diferente das demais expressões culturais hoje identificadas como danças israelitas. O seu movimento transformativo não é apenas o resultado de como as danças advindas dos judeus da diáspora a Israel se recontextualizaram no novo ambiente. A *Hora Israelita*, derivada da mistura de elementos das danças da Romênia, da Polônia, da Lituânia e da Rússia, surgiu no *Kibutz* (assentamentos judaicos, agrários, de funcionamento

cooperativista e de filosofias socialista e sionista), dentro do território de Israel. É um gênero híbrido, visto que se constituiu através de “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2011, p. XIX).

A popularidade da dança israelita alcançou as comunidades judaicas que viviam em outros países, na diáspora. Muitas delas foram atraídas por essa manifestação cultural, pois sentiram que se tratava de uma forte referência da cultura étnico-judaica dos judeus da diáspora. Para muitos autores, Israel é na contemporaneidade a maior referência simbólica para a identificação dos judeus em relação a sua cultura judaica, permitindo que eles se autorreconheçam como grupo étnico-cultural, ainda que estejam espalhados pelos mais diversos países e regiões do mundo, com hábitos culturais e aspectos fisionômicos extremamente distintos entre eles (PFEFFER, 2003). Ao entender que Israel é ponto de referência histórica sobre a construção da cultura do judaísmo e da identificação dos judeus como um grupo cultural étnico, é possível reconhecer que desde 586 a.E.C. (identificado como a primeira diáspora judaica), quando Jerusalém foi tomada por Nabucodonosor, que as pessoas judias derivadas desse contexto passaram pelo que Hall (2006), compreende como “tradução cultural”, termo trazido pelo antropólogo indo-britânico Homi K. Bhabha (2007). Segundo Hall (2006, p. 88-89):

Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” em particular). As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente *traduzidas*.

Hemsi (2002), cuja tese aborda a questão da identidade judaica em meio aos judeus não religiosos, liberais, da cidade cosmopolita de São Paulo, traz, em suas argumentações, que Israel, como território e Estado, é uma das maiores referências simbólicas para o judaísmo contemporâneo. Como ela expressa:

Outro parâmetro que caracteriza a identidade judaica é a relação com o Estado de Israel, considerada a pátria ancestral do povo judeu. Na religião judaica todas as rezas são realizadas em direção a Jerusalém. Nas grandes Festas e em *Pessach*³ o judeu afirma: “ano que vem em Jerusalém”. Além do aspecto religioso a ligação com o Estado de Israel possibilita aos judeus a referência a um território único. Por este motivo as comunidades judaicas da diáspora procuram estreitar os vínculos dos judeus com este país objetivando fortalecer a identificação e fortalecendo a ideia de povo. De acordo com Della Pergolla (2000, p. 482) este Estado “é um dos pólos de referência simbólica mais poderosos da identidade judaica contemporânea e, como consequência, um elemento fortalecedor da existência coletiva dos judeus” (HEMSI, 2002, p. 20).

Já tendo o movimento sionista fortalecido o elo entre judeus e Israel, a dança israelita serviu como mais um artifício para que pessoas judias conhecessem mais a cultura de lá, vivenciando-a e tendo, dessa maneira, um sentimento de pertencimento à cultura judaica. Isso propiciou a ação de líderes comunitários e de instituições israelitas, responsáveis pelas atividades destinadas às suas comunidades judaicas para que a prática da dança israelita fosse estimulada nos seus meios.

Em muitos lugares as instituições judaicas responsáveis por suas comunidades passaram a realizar investimentos para trazer professores de Israel para que ensinassem as danças e coreografias que estavam sendo criadas. Gurit Kadman, Tirza Hodes, Rivka Shturman e Moshe Itzrak Halevy, por exemplo, atuaram bastante fora de Israel, dando aulas e difundindo a dança israelita por diversos países. Além desses nomes de referência, um numeroso grupo de pessoas começou a se formar nos cursos para a formação de professores em dança israelita, passando, assim, a atuar na área, dando aulas fora de Israel. Em alguns casos, eram judeus de fora de Israel, que viajavam para lá para adquirir formação em dança israelita e poder trabalhar com a comunidade judaica de sua região. Outra forma de

3 Festa judaica que celebra a saída e libertação do povo judeu do Egito.

disseminação da dança israelita entre as comunidades judaicas da diáspora foi através da atuação de judeus não israelenses que movimentaram a cultura da dança em países diferentes dos seus, como é o caso, segundo o relato de Wilensky e Freinquel (2002, p. 18), da norte-americana Carole Iaffa, que introduziu a expressão cultural no meio judaico argentino.

Assim, ensinamentos de coreografias de *rikudei am* começaram a se difundir pelas comunidades judaicas da diáspora e, com o tempo, judeus das diversas partes do mundo dançavam, cada qual em sua região, *barkadot* (-ot denomina sufixo plural feminino, na língua hebraica) compostas pelas mesmas músicas e coreografias. Essa é uma característica marcante que torna a *barkadá* um fenômeno cultural, que propicia o sentimento de unidade entre judeus do mundo todo. Uma pessoa, ao aprender uma coreografia de *barkadá*, pode tranquilamente dançá-la em qualquer *barkadá* de qualquer parte do mundo (por exemplo, uma pessoa do Rio de Janeiro poderia participar sem problemas de uma *barkadá* em São Paulo, ou em Nova York, Londres, Tel Aviv...).

Hoje uma grande quantidade de judeus do mundo todo está conectada entre si, trocando informações sobre *barkadá*, através do auxílio dos dispositivos tecnológicos, como mídias digitais e internet. Israel envia mídias com ensinamentos de danças de *barkadá* para diversas partes do mundo. Além de Israel, mídias digitais (DVD's, *pen-drives*) com tais ensinamentos são produzidas pelas próprias comunidades judaicas da diáspora e distribuídas muitas vezes em eventos, como seminários e festivais de dança israelita que ocorrem fora do Estado. Os portais da internet (*YouTube*, por exemplo) têm assumido um papel fundamental na difusão da *barkadá*. Encontramos vídeos postados por pessoas de diferentes nacionalidades, que assumem o papel de ensinar algumas coreografias em ambiente virtual.

Ainda que recente, a *barkadá* é muitas vezes tratada como expressão folclórica. O conceito, porém, é um tanto questionável, haja vista que ela não é uma manifestação cultural que se caracteriza por advir de tempos remotos e tampouco os autores de suas coreografias e músicas são anônimos. Todavia, há outras características que permitem-nos pensá-la como uma expressão folclórica. Assim como a palavra *folk-lore* tem como sentido “o saber tradicional do povo”, o termo *rikudei am*, referente às danças de *barkadá*, tem como significado “dança do povo”. Ou seja, a ideia de uma

expressão cultural advinda de um saber popular (não erudito) está presente em ambos os termos. Além disso, a associação se deve aos seguintes fatos: ela se caracteriza por coreografias que quando produzidas são coletivizadas para todo o povo (não tendo os seus autores o controle sobre o seu fazer-acontecer por outras pessoas); carrega o aspecto de um conhecimento passado de geração em geração; é um tipo de evento que agrega um grupo de pessoas que se reúnem para celebrar uma mesma tradição.

Esta relação entre dança israelita e folclore de Israel fortalece o imaginário da importância que ela tem para a sustentação de uma tradição e, conseqüentemente, de uma referência identitária. Conforme coloca Brandão (1994, p. 9), o folclore carrega símbolos coletivos da afirmação de uma identidade de pátria, de povo. Salienta, ainda, que a cultura do folclore “não é apenas ‘culturalmente’ ativa. Ela é também politicamente ativa. É um codificador de identidade, de reprodução de símbolos que consagram um modo de vida de classe” (BRANDÃO, 1994, p. 41). Segundo Brandão, no ato de participar de uma manifestação folclórica, há o sentimento de afirmação da identidade, de “não esquecer quem são” (BRANDÃO, 1994, p. 10). Deve-se frisar que, para Brandão, o folclore não são aspectos culturais estanques que não se desenvolvem, mas que, ao contrário, estão sempre vulneráveis a transformações. Transformações relativamente lentas, dado o aspecto conservador da tradição, característica que diferencia conceitualmente o folclore da cultura popular, que tem um caráter mais progressista, segundo Brandão (1994, p. 24).

É importante salientar que a efervescência da dança israelita em Israel e em várias comunidades judaicas do mundo culminou não só no crescimento e desenvolvimento da cultura de *harkadá*, mas, também, na cultura de *lebakat* (grupos estruturados que têm como propósito apresentarem cenicamente coreografias de dança israelita). No Brasil, por exemplo, há hoje uma forte cultura de grupos de dança israelita (*lebakat*), principalmente nas regiões Sudeste e Sul. Esses grupos, em geral, estão vinculados a instituições judaicas, como escolas, movimentos juvenis e clubes. As instituições reconhecem a eficácia da dança israelita para a educação de uma pessoa judia dentro da cultura judaica, visto que aquele que quiser praticar a dança passará a frequentar as instituições (ambientes que proporcionam encontros entre pessoas de uma comunidade judaica e que promovem eventos relacionados à cultura

do judaísmo). Músicas e palavras em hebraico passarão a se fazer, de alguma forma, presentes na vida da pessoa. Essa vivência a aproximará da cultura de Israel e facilitará sua identificação com o judaísmo.

Os grupos de dança, geralmente, funcionam através de um sistema regular de ensaios, e têm, na maioria das vezes, o objetivo de se apresentarem em festivais de dança israelita. Dessa maneira, a ideia do compromisso com algo da cultura judaica passa a compor o cotidiano da pessoa. Os festivais de dança israelita do Brasil, principalmente o *Carmel*, de São Paulo, o *Hava Netze Bemachol*, do Rio de Janeiro, e o *Choref*, de Porto Alegre, são considerados os maiores eventos (os que comportam a maior quantidade de pessoas) dentro do ambiente das comunidades judaicas, realizando um intercâmbio entre diferentes estados e países (no festival *Carmel*, por exemplo, há grupos do Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Recife, Curitiba, Argentina e, nos últimos anos, até mesmo de Israel). Em Israel há o *Carmiel*, um grandioso festival de dança israelita (o maior que há), em que muitas *lebakot* de vários lugares do mundo se apresentam. Além de festivais, muitas *lebakot* atuam se apresentando em outras ocasiões festivas e realizando espetáculos próprios.

Através do dançar a dança israelita surge a busca de pertencimento à cultura judaica (claro que o caso se refere a alguém de ascendência judaica. Há pessoas que praticam dança israelita que não são judias. Para elas, então, esta reflexão não se aplica). A ideia de afirmação da cultura e da identidade judia é grande motivadora para que as comunidades judaicas invistam, dentro do seu meio, na cultura de dança israelita, essa tradição recentemente construída.

Referências

- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BRANDÃO, C. R. *O que é folclore*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Editora da USP, 2011.
- DELLAPERGOLA, S. Assimilación/Continuidade Judía: Tres Enfoques. In: LIWERANT, J.; BACKAL, A G. (Org.). *Encuentro y Alteridade: Vida y cultura judía em América Latina*. México: Fondo Cultura Económica, 2000. p. 467-485.

GILBERT, M. *História de Israel*. São Paulo: Edições 70, 2010.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEMSI, S. *Identidade judaica: significados e pertinência – um estudo sobre jovens judeus liberais*. 2003. 248 f. Tese (Doutorado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica) – Departamento de Línguas Orientais, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2003.

KATZ, H.; GREINER, C. Por uma Teoria do Corpomídia. In: GREINER, C. *O corpo: pistas para estudos indisciplinados*. São Paulo: Annablume, 2005. p. 125-133.

PFEFFER, R. S. *Vidas que sangram história: a comunidade judaica de Belo Horizonte*. Belo Horizonte: FACE-FUMEC, 2003.

WILENSKY, G.; FREINQUEL, P. *Danças folclóricas israelíes: la experiência argentina*. Buenos Aires: Milá, 2002.

6 ANAMNESE JUDAICA EM NILÓPOLIS

Simone Maria de Oliveira

O presente artigo pretende discutir a força da memória na presença de uma sinagoga desativada na cidade de Nilópolis, no estado do Rio de Janeiro/Baixada Fluminense. O objetivo de tal reflexão é pensar o que é memória e lugar de memória, como interagem os populares com esses espaços e como respondem os lugares de memória quando são abandonados pelos seus protagonistas.

{Memória; esquecimento; lugar de memória}

Introdução

A histórica preocupação judaica com o fator memória leva o presente trabalho a discutir os desafios enfrentados pela história contemporânea para a preservação dos lugares de memória judaica, onde hoje encontramos poucos ou nenhum judeu. Essa discussão pauta-se sobre a sinagoga Tiferet Israel, localizada no município de Nilópolis, estado do Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense. Deseja-se propor caminhos para a reflexão mais do que propor respostas ou soluções definitivas sobre o tema.

1. Memória

A Baixada Fluminense, sempre lembrada por sua violência e pobreza, esconde as memórias do povo judeu que, no início do século XX, fez da cidade de Nilópolis sua casa. Um povo que, como bem escreveu Esther London, é “mutante a cada nova cidade que habita, mas imutável em sua

longa peregrinação com o Livro debaixo do braço: o velho povo judeu” (LONDON, 1999, p. 27).

O município, hoje desabitado de judeus, traz em seu coração, escondido atrás de umas velhas construções, a imponência de uma sinagoga que resistiu ao tempo. Localizada na avenida General Mena Barreto, número 196, o templo judaico, hoje em reforma, resistiu por décadas. Do interior, totalmente abandonado alguns anos atrás, era possível ver nas paredes as pinturas de 1920 marcando os meses do ano e seus símbolos, ainda fortes e destacados. Há também armários com documentos abandonados. O teto, totalmente reconstruído, destoa de todo o resto. Na entrada da sinagoga, bem ao alto, há uma estrela de Davi e a inscrição “Centro Israelita de Nilópolis, 1936”, data do término da construção, que marca a origem do templo e sua memória. Mas o que é memória?

Vinda do latim, a palavra *memória* deriva de *menor e -oris* e quer dizer “aquele que lembra” (GIRON, 2000, p. 23). Remete-se, assim, ao pensar no passado, recordar. Ao lembrar o que se viveu, faz-se uma viagem no tempo, para bons ou maus momentos em que um acontecimento foi marcante. A simbologia, as construções, o lugar onde o acontecimento se desenrolou, podem transportar a memória ao passado e rememorar. Toda essa explicação sobre memória se encaixa perfeitamente em uma expressão de Schanter quando disse que a memória é “um telescópio apontado ao tempo” (SCHACTER, 1999, p. 34). Ao focarmos esse instrumento, somos transportados para o passado. Mas em que direção mirar nosso telescópio para realizar essa viagem? Os lugares de memória são boas miras para o nosso telescópio; tão boas e tão fortes que a vivência e a lembrança de outros naquele espaço se conta através do ambiente, instiga a pesquisa de pequenos símbolos ou objetos ainda silenciados. Outras histórias, novas descobertas, muitos ensinamentos. A possibilidade de ouvir o passado, comparar com o presente e imaginar o futuro de diversas possibilidades.

O velho templo judeu tem essa característica de viajar no tempo. Hoje, em revitalização, por muitos anos apenas ruínas. Mas seus vizinhos, os moradores em redor, pouco ou nada sabiam sobre a cultura judaica, apesar de conhecerem o templo. Tratavam-no como ruínas históricas, o templo dos judeus, o templo histórico. Em 1999, quando Esther London lançou o livro *Vivência judaica em Nilópolis*, o que era desconhecido tornou-se

revelado, e as pessoas da Baixada que antes desconheciam a história por detrás do templo passaram a conhecê-la.

A Jewish Colonization Association (“Associação de Colonização Judaica”), do Barão Maurício Hirsch, conhecido popularmente como o Barão da *tzedacá*, adquirira grandes extensões de terras na Argentina e também no Brasil, para a instalação de judeus que fugiam da perseguição nazista e fascista. Uma dessas terras fora na cidade de Nilópolis, no Rio de Janeiro, como se vê no relato de Esther London: “Mais uma vez arrumávamos nossas malas, dobrávamos cuidadosamente os *talitim* e partíamos, no rumo do mar, à procura de novos portos, das Américas de sonho. Para muitos, Nilópolis foi a América das miragens e da esperança” (LONDON, 1999, p. 34).

A cidade ganha contornos judaicos; clubes, comércio, escola; mas é na sinagoga que a identidade judaica deixa sua marca. Essa marca não consegue ser apagada ou esquecida mesmo anos e anos depois da partida dos judeus. Depois de ter conseguido sua ascensão pessoal, os judeus nilopolitanos partiram para o centro do Rio de Janeiro e os poucos que ficaram já são falecidos. A sinagoga perdeu sua função, pois a redondeza, marcada pela vizinhança cristã, não fez uso do espaço.

A História, que na maioria das vezes privilegia o relato dos heróis, dos poderosos e dos vencedores, esqueceu por longos anos a cidade de Nilópolis, lugar humilde, de povo simples e hospitaleiro. Escondeu memórias tão ricas como as da própria Esther London que, anos mais tarde, lança seu livro e desperta um grito sobre o que fazer sobre aquela sinagoga que insistia em permanecer de pé, que fora lugar de fé em tempos que eram difíceis de viver. Mas não se tornaram impossíveis de serem atravessados porque era um lugar de paz, um lugar de fé, o lugar que guardou muitos judeus fugidos do nazismo, um lugar para se trazer na memória e para se guardar no sempre.

A força de um lugar de memória só tem a dimensão de quem vive a memória. Pois o que representa o lugar é tão imensurável quanto tentar descrever em palavras um sentimento. O que se nota em relação à sinagoga de Nilópolis é a força do monumento e sua simbologia, seu mistério para os desconhecidos e até um certo apreço por parte deles pela memória que carrega a sinagoga.

O templo de Nilópolis poderia ser comparado a um velho sábio e culto que resolve se abrigar em um território novo, de costumes diferentes, de povo simples que desconhece totalmente suas histórias e sua força. Mas o mesmo povo que acha diferentes os costumes do velho sábio, também aprecia sua companhia.

Desativada e fechada, a Tiferet Israel não tinha mais toda a alegria registrada por Esther London: “As comemorações de Shabat, na sexta-feira à noite, Kabalat Shabat, eram concorridíssimas. Além de canto coletivo havia programação artística variada. Sempre que havia oportunidade acontecia algo interessante no Centro Cultural, no espaço da Sinagoga” (LONDON, 1999, p. 50-51).

Todavia, sua presença, seus símbolos e a curiosidade alheia não deixaram que a sinagoga perdesse sua identidade. Ela havia sido silenciada, mais ainda “vivia” no imaginário popular. Em 2009, um documentário em longa metragem com 77 minutos, dirigido pelo jornalista Radamés Vieira e produzido pela ProSol, com patrocínio do Centro de Cultura Judaica, da Chevra Kadisha do Rio de Janeiro e da Prefeitura de Nilópolis deu uma certa visibilidade ao templo e suas memórias. E o respeito para com a construção e a memória que ela guarda fez com que em plena atualidade ela esteja sendo restaurada como patrimônio histórico.

O povo judeu, dentro da sua longa emigração, passando por muitos lugares diferentes de Israel, acaba mesmo sem perceber, povoando diversos lugares da Terra. E em seu povoamento, adquire características e deixa características. Isso é o que notamos em Nilópolis.

Cidade da Baixada Fluminense, Nilópolis é marcada pela violência, pela falta de recursos de seu povo e pela falta de infraestrutura para um desenvolvimento completo. Mas também é lugar de alegria, de Carnaval. Como não lembrar de Nilópolis sem falar da escola de samba mais famosa, sua querida Beija-Flor. E por que não incluir no currículo da cidade seus judeus, suas sinagogas? Por que contar repetidas vezes a história dos heróis? Por que não experimentar a simplicidade do cotidiano de um lugar que insiste em permanecer vivo? Por que não olhar para o cidadão anônimo com o intuito de conhecê-lo?

Essa sinagoga tem muitos ensinamentos, para quem entende a Torá e para quem nada sabe sobre ela. Esse templo pode não possuir a beleza das

sinagogas bem cuidadas e localizadas em grandes centros, mas traz a força de se manter viva na adversidade, de arrancar olhares curiosos, de despertar saudade como os registros de Esther London em sua visita às ruínas.

Um portão de ferro com a estrela de Davi encoberta por uma madeira velha com a inscrição 196 FDS abre passagem para um estreito caminho esburacado. Quatro degraus me separam do passado. Tiferet Israel.

Porta fechada à chave. A chave em mãos estranhas. As vidraças das janelas ovais, quebradas. Em frente à porta, não consigo entrar. Em volta de mim as lembranças giram em círculos e me impelem para o centro. Começam a dançar puxando pela memória, como se fossem um enorme e interminável quadro de Chagall (LONDON, 1999, p. 13).

A memória aqui trabalhada nos possibilita não esquecer. As ruínas do templo tornaram-se presentes todos esses anos e possibilitaram não apenas guardar memória, mas ser também lugar de investigação do passado para as pessoas que lá vivem. Ao nível particular, a memória seria a conservação das informações, “graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1996, p. 423).

Toda essa problemática sobre memória nos levanta um outro ponto: o que uma estrutura física como o templo Tiferet Israel representa em si. Sua simbologia marcou de tal forma as redondezas de onde estava inserida que mesmo não havendo tanta informação sobre sua história despertou o importante desejo alheio de preservá-la. No tocante ao que já fora exposto, levanta-se uma nova problemática. Lugar de memória, qual sua importância e que força possui em si mesmo?

2. Lugar de memória

O local quando dotado de significados resultantes das relações sociais pré-existentes deixa marcas no ambiente em que se insere, seja devido à cultura local ou política dominante ou às forças econômicas que financiam e incentivam tal memória. Seja pelos laços afetivos, familiares ou de fé, seja pela alegria ou tristeza recordada. Como bem explica Pierre Nora (1993, p. 21-22):

Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, um corte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um lembrete concentrado de lembrar. Os três aspectos coexistem sempre [...]. É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição, visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número uma maioria que deles não participou.

Logo, pode-se dizer que os lugares de memória perpassam por um signifiante: a história de vida de um lugar e dos que lá habitavam. Caminham entre sentimentos abstratos, símbolos visuais e perpassam o material e o imaterial. A memória se estratifica no lugar. O espaço passa a ser referência do ocorrido no caso de Nilópolis e sua sinagoga, edificada em um lugar onde a ausência do povo que a construiu provocava silêncio e questionamento. Tem-se na simbologia das gravuras, das letras em ídiche, da arquitetura, um conjunto de elementos que sozinhos ressoam a serem descobertos, decodificados, e que, para um olhar mais curioso, passam a ser rapidamente lugar de investigação.

Nessa conversa silenciosa com quem observa e com quem é observado (as ruínas do velho templo com sua história e sua gente e o observador da atualidade, com sua modernidade e curiosidade), uma história vai sendo contada, pois os símbolos falam e gostam de serem ouvidos, porque o lugar existe e a memória é viva:

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não existe memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter os aniversários, organizar as celebrações, pronunciar as honras fúnebres, estabelecer contratos, porque estas operações não são naturais [...]. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los, eles não se tornariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento de história, mas que lhes são devolvidos (NORA, 1993, p. 13).

Daí a necessidade de se preservar o lugar de memória, de tornar pública sua história, de investigá-la e divulgá-la, para que o lugar não se torne apenas uma referência de ponto, um prédio com características judaicas simplesmente, mas um ponto de reflexão e questionamento, um lugar que se aprende e do qual se apreende o saber.

Hoje nada sabemos sobre o amanhã, e o que agora fazemos, amanhã se tornará passado. Se não guardarmos nossa memória o que poderemos dizer que somos? Pois somos nosso passado e nosso futuro. Se esquecemos nosso passado, que futuro planejaremos? Se não se esquecem a fala, a cultura e a fé dos que passam por uma cidade, que cidade rica construiremos? A partir de mais vozes, de mais história, de mais gente se cresce mais.

Considerações finais

O povo judeu tem sua memória espalhada pelo mundo todo. Vestígios de suas perseguições, de suas aventuras. Marcas de um povo peregrino, de um povo forte e destemido que absorve muito de onde passa, mas não esquece jamais de onde veio. Carrega sua cultura dentro da mala, e está sempre pronto a erguer sinagogas se necessário for. A desejar ao outro *Shalom* (“paz”), pois é um povo de fé.

Nossa problemática, neste trabalho, nos fez refletir sobre um dos diversos lugares de memória judaica, nem tanto conhecido, mas valioso em sua memória. Fizemos deste artigo um espaço para lembrar a pequena sinagoga de Nilópolis, em homenagem aos judeus sefarditas que por lá passaram. Pessoas comuns, não heróis, pessoas simples que tiveram a importante chance de prosseguir vivendo, mesmo quando existia do outro lado do mundo o nazismo, o fascismo e toda aquela medonha perseguição sem limites ou fundamento.

Apesar da centralidade do local, nas primeiras décadas do século XX os israelitas da Europa Oriental e os sefaradis congregaram-se, ainda que em menor escala, em outros bairros – Andaraí, Vila Isabel, Engenho Novo, Engenho de Dentro, Cascadura, Madureira, Oswaldo Cruz, Bento Ribeiro, Méier, Ramos, Olaria, Penha, Realengo e Bangu, ou mesmo em municípios vizinhos como Campos, Niterói, Nilópolis, Nova Friburgo, Petrópolis, Teresópolis, Vassouras e Resende (FRIDMAN, 2007, p. 39).

É importante saber que ao menos este trabalho foi capaz de citar a sinagoga de Nilópolis, de tirá-la do anonimato e revelar seu maior ensinamento: a importância de resistir. Ensino adquirido do próprio povo judeu que a construiu, que lotava seu salão e dava vida a uma cultura e uma identidade própria de um povo. Como podemos observar na inscrição de uma placa no interior da sinagoga: “Eternamente viverá a sagrada memória dos que tombaram para dar glória à humanidade 1947”.

Os lugares de memória não são inventados, são construídos. A memória sim, pode se inventada. Nesse caso, ela deriva da própria imaginação. E como relutar a se transportar no tempo quando as portas daquela sinagoga se abriram para nossa investigação? E como esquecer que crescemos crianças curiosas olhando aquele prédio imponente, escondido por detrás de casas velhas e feias na nossa cidade tão pouco atrativa e de nenhuma riqueza?

Em 2009, quando se iniciou essa pesquisa, a Tiferet Israel era apenas uma estrutura abandonada, à beira da ruína, mas quando as portas se abriram para fotografá-la, a energia contida no ambiente era de arrepiar. Mesmo um não judeu leigo identificaria muito da presença judaica. E qualquer historiador, mesmo que desvinculado de sua função, quereria guardá-la ou preservá-la.¹

A sinagoga, em 2011, começou a ser revitalizada. Pela força de sua própria estrutura conseguiu se manter de pé e agora nos inspira a traços de uma beleza que merece ser-lhe oferecida:

A reunião com o Secretário Ronald Azaro já rendeu alguns frutos para Nilópolis. Dentre os vários locais que serão revitalizados, destaca-se a sinagoga, localizada na avenida General Mena Barreto, que há mais de 20 anos encontra-se abandonada. O templo israelita, que deveria estar aberto à visitação desde 2011, será reformado por meio da recuperação de um convênio junto ao Ministério do Turismo, no valor de R\$ 300 mil.

Sua presença ainda enriquece a cidade, sua memória, seus valores, sua gente. *Anamnesis* “do grego *aná* – “sobre, através, para cima, por trás, de novo” – e *mnesis*, do grego “memória” (PORTO, 2013, p. 483), termo extraído do vocabulário médico. Diz-se de quando o médico vai entrevistar

¹ Site da prefeitura de Nilópolis. Disponível em: <<http://www.nilopolis.rj.gov.br/sinagoga-israelita-sera-revitalizada/>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

seu paciente, que tem como intenção ser um ponto inicial no diagnóstico: “A entrevista no exercício da profissão médica é um processo social de interação entre o médico e o paciente (ou seu acompanhante), diante de uma situação que envolve um problema de saúde, e é chamado de *Anamnese*.” (p. 27).

Usado em nosso título, a palavra *anamnese* teve essa ousada preocupação: trazer de novo à memória todo aquele povo de 1920. Parte de suas memórias estão guardadas na avenida Mena Barreto, número 196, em Nilópolis, Rio de Janeiro. E por isso elas não devem ser omitidas da história da cidade, pois é parte integrante de sua construção. Assim como para um acertado diagnóstico clínico o médico deve conhecer seu paciente, também para um povo é importante conhecer toda sua história, e nunca ignorar sua vizinhança por falta de informação.

Como citado anteriormente, a sinagoga encontra-se em reconstrução, embora as obras tenham parado e ela permaneça apenas com a revitalização de seu teto. Atualmente, ela permanece fechada e sem acesso ao público.

Memória é tudo aquilo que trazemos na lembrança, que de tão fortemente acesa nos modifica e nos torna pessoas melhores ou piores. É um passado tão vivo que contracenava com nossos pensamentos presentes. Lugar de memória é um espaço, abstrato ou concreto que nos transporta para um passado, o passado onde habita nossa memória. Rememorar nos mostra que toda experiência vivida tem seu ensinamento. Logo, lugar de memória também ensina, pois traz memória a quem viveu e ensinamento para o novo visitante. A importância da Tiferet Israel em Nilópolis é inquestionável; lugar de saudade, lembrança, pesquisa, história e resistência. Exemplo para todos, judeus e não judeus. Este artigo espera dar voz a um templo que não merece ser escondido, esquecido, omitido só por seu endereço estar à margem do grande centro urbano.

Referências

FRIDMAN, F. *Paisagem estrangeira*: memórias de um bairro judeu no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2007.

GIRON, L. S. Da memória nasce a História. In: LENSKIJ, T.; HELFER, N. E. (Org.). *A memória e o ensino de História*. Santa Cruz do Sul: Edunisc; São Leopoldo: ANPUH/RS, 2000. p. 23-38.

LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1996.

LONDON, E. *Vivência Judaica em Nilópolis*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

NORA, P. Entre memória e história a problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo, n. 10, p. 7-28, dezembro 1993.

SCHACTER, D. L. *En busca de la memoria*. Barcelona: Zeta, 1999.

PORTO, C. C. *Exame clínico: Bases para a Prática Médica*. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 2012.

7 “NUNCA ESQUECER DE LEMBRAR”

SZKLARZ, Eduardo. *Nazismo: como ele pôde acontecer*. São Paulo: Abril, 2014. 252 p.

Jacques Fux

Passados setenta anos do fim da Segunda Guerra, muitas perguntas e feridas ainda continuam abertas e sangrando. Será que um dia realmente compreenderemos Auschwitz? Será que um dia entenderemos toda a banalidade do mal? Será que um dia explicaremos a maldita condição humana? Infelizmente (ou felizmente) essas questões não têm e nunca terão resposta, o que não nos impede, mas nos motiva, a continuar buscando por memórias e testemunhos de sobreviventes e perpetradores, e fatos, documentos e explicações ainda não revelados. Educar e elucidar: esses são os objetivos do livro de Eduardo Szklarz, *Nazismo: como ele pôde acontecer*.

Talvez o grande paradoxo da Shoá tenha sido apresentado por Primo Levi, corroborado por Jorge Semprun e remodelado por Agamben. Somente aqueles que submergiram, aqueles que não foram capazes nem de contar e nem de escrever sobre suas experiências, aqueles que tiveram suas vidas, amores, medos, paixões e histórias completamente extintos poderiam nos dizer algo do que de fato aconteceu nesse Evento. Nesse Acontecimento construído racionalmente pela inteligência e pela cultura humana. Evento-limite que motivou a construção desse livro de Szklarz.

Jornalista e mestre em relações internacionais, Szklarz surge com um livro audacioso, fundamentado e bastante didático. *Nazismo* segue uma linha objetiva visando elucidar muitas das inúmeras razões para o surgimento do antissemitismo, de Hitler e da Solução Final. A voz do escritor/jornalista aparece em vários momentos do texto: por vezes irônico, por vezes sarcástico, mas sempre sério e calcado na bibliografia consagrada acerca da Segunda Guerra, Szklarz constrói comparações cotidianas tentando transportar o leitor aos anos 1930 e 1940 para uma melhor “compreensão” do desenvolvimento das ideias e das leis nazistas.

Como dito, o livro é audacioso, o que é um grande mérito, mas também precisamos de uma certa cautela. Um fruto de uma das muitas racionalidades humanas – Auschwitz – não pode ser explicado, não consegue ser compreendido, e nem pode ser simplificado. *Nazismo* oferece muitos dados e fatos que têm como intuito final fazer com que o leitor investigue ainda mais sobre o tema. É um livro enciclopédico, apresentando fontes e uma bibliografia vasta, mas que não deve se esgotar apenas nesse texto. Tal assunto ainda merece (e precisa) continuar sendo investigado exaustivamente em muitas das obras citadas ou não (e as que ainda serão escritas).

Nazismo se inicia com a questão da eugenia e do ódio racial, e termina com os ataques antissemitas e preconceituosos ocorridos em 2014 em diversas partes do mundo. Szklarz especula que tudo o que aconteceu ainda pode ocorrer, e tem ocorrido, mesmo em nossos dias. Além disso, o livro tem o mérito de não se calar em relação ao tabu da ajuda do Vaticano e do governo argentino na fuga e na proteção aos criminosos de guerra, fatos importantes a serem sempre divulgados.

Uma das grandes questões que se levanta hoje, e que estamos vivenciando negativamente na pele, é a de “educar” para que algo assim nunca mais se repita. Mas “educar” seriamente não é construir mitos, bandidos e heróis como nos filmes hollywoodianos e nas séries de TV que estão entre os mais assistidos e procurados. Não: “educar” é trabalhar cautelosamente e sensatamente com as fontes históricas, com os documentários (como os de Lanzmann e os de Ophüls), com os testemunhos, com a literatura, a poesia, artes que buscam lá no âmago relatar ao menos alguma centelha do que aconteceu naquele período. Porém, infelizmente, a falta de “educação” e do tratamento rigoroso da culpa e da participação nesses atos de barbárie,

como é o caso da França, faz ressurgir e aflorar sentimentos e sensações vividos nesses tempos supostamente “negros” da razão humana. O livro *Nazismo* busca honestamente informar e educar os não iniciados e os não estudiosos nos Estudos da Shoá. Também serve como um grande manual de consulta para aqueles que já têm algum conhecimento no assunto. Além disso, Skzlarz, consciente de que o preconceito, a perseguição, o ódio ao outro, ao diferente, ao imigrante, ao desconhecido infelizmente não terminou, mostra como a ignorância e a falta de aprendizado ainda permeiam algumas sociedades democráticas e, claro, alguns regimes ditatoriais.

“Nunca esquecer de lembrar” – *Zakbor* – mas de uma forma fiel, sincera e segura talvez seja a chave para que o nazismo não ocorra novamente. O livro *Nazismo: como ele pôde acontecer* se enquadra nessa linha responsável, e por isso merece ser lido e divulgado como fonte inicial.

COLABORADORES

Fernando Davidovitsch

Mestre em Dança pela Universidade Federal da Bahia (UFBA); especialista em Estudos Contemporâneos em Dança (UFBA); licenciado e bacharel em Dança (UFBA); professor efetivo no Curso de Dança da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

fernandodavidovitsch@gmail.com

Jacques Fux

Doutor em Literatura Comparada e em Língua, Literatura e Civilização Francesas (UFMG/Lille 3); pós-doutorando em Literatura Comparada pela UFMG; pós-doutor em Teoria Literária pela Unicamp; vencedor do Prêmio São Paulo de Literatura 2013 com o livro *Antiterapias* (Editora Scriptum, 2014).

jacfux@gmail.com

Julia Calvo

Doutora em Ciências Sociais pela PUC Minas; professora do Departamento de História da PUC Minas; pesquisadora do Instituto Histórico Israelita Mineiro.

juliacalvo1@gmail.com

Luiz Nazario

Doutor em História pela USP com tese sobre o cinema nazista, tem dezenas de livros publicados, entre os quais *Todos os corpos de Pasolini* (Perspectiva, 2007) e *O cinema errante* (Perspectiva, 2013); professor de História do Cinema na EBA-UFMG e Bolsista de Produtividade do CNPq.

luiz.nazario@terra.com.br

Renata Ribeiro

Pós-graduanda em História Cultural pelo Centro Universitário Claretiano. Bacharel e licenciada em História pela PUC Minas.

renata_ro@outlook.com

Simone Maria de Oliveira

Pós-Graduanda em Gerenciamento de Projetos pela PUC Minas; graduada em História pela Fundação Educacional de Duque de Caxias-RJ.

angyalok@oi.com.br

Thiago Hot Pereira de Faria

Mestre em Ciências da Religião e graduado em Filosofia pela PUC Minas; autor do livro *Mishná a sexta ordem*, publicado pela Andorinha Editora, 2011. Pesquisa cultura e história judaica e, atualmente, é professor da PUC Minas e do Colégio Ordem e Progresso.

thiago_hpj@hotmail.com

Normas para publicação

A *Revista de Estudos Judaicos* do Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM) privilegia temas judaicos relativos a atualidades, história, línguas, literatura, educação, arte e religião.

Os textos apresentados para publicação são apreciados pela Comissão Editorial, devendo ser inéditos e atender às seguintes orientações:

- a apresentação do original é feita em uma via com páginas numeradas, fonte Times New Roman, tamanho 12, e espaçamento entre linhas 1,5 cm. O texto deve conter no mínimo dez laudas e no máximo vinte. Incluir, ao final do artigo, um mini currículo do autor, contendo no máximo três linhas e constando seu endereço de correio eletrônico;
- o título do artigo deve vir à esquerda e o nome do autor na linha seguinte, alinhado à direita;
- os trabalhos deverão ser acompanhados de resumo de no máximo duzentas palavras, composto na língua do texto, e de três palavras-chave;
- as palavras em língua estrangeira devem vir em itálico e com a mesma fonte do texto principal;
- a tradução de palavra(s) estrangeira(s) deve aparecer entre parênteses logo após a(s) mesmas(s) e entre aspas simples;
- as citações literais de até três linhas inseridas no texto devem ser transcritas exatamente como no original e estar entre aspas;

- as citações literais de mais de três linhas devem ser recuadas 1,5 cm em relação à margem esquerda e formatadas em tamanho 10, sem aspas e com espaçamento entre linhas de 1 cm;
- as citações bibliográficas devem vir no corpo do texto entre parênteses e de forma resumida, com indicação do autor, data e página, conforme exemplo: (SCLIAR, 1983, p. 42). Deverão ser repetidas nas referências bibliográficas, ao final do artigo, de forma completa, seguindo as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas – ABNT.

Uma vez publicados os textos remetidos e aprovados pela Comissão Editorial e pelos Pareceristas, a *Revista de Estudos Judaicos* reserva-se todo o direito autoral, permitindo, entretanto, a posterior reprodução dos artigos, desde que com a devida citação da fonte.

***E-mail* para envio de artigos:**

ihimmg@outlook.com

Apoio cultural



Patrocínio



Realização



ISSN 1517-7904



Distribuição gratuita.