

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

DIEGO FONTES DE SOUZA TAVARES

“NUMA CIDADE DE NOME NATAL, EXISTE UM POVO CHAMADO JUDEU”

o proto-judaísmo da comunidade judaica potiguar a partir do estabelecimento
entorno do Centro Israelita do Rio Grande do Norte – CIRN

JOÃO PESSOA

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

CENTRO DE EDUCAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

“NUMA CIDADE DE NOME NATAL, EXISTE UM POVO CHAMADO JUDEU”

o proto-judaísmo da comunidade judaica potiguar a partir do estabelecimento
entorno do Centro Israelita do Rio Grande do Norte – CIRN

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências das Religiões.

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Lemos

JOÃO PESSOA

2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

T231n Tavares, Diego Fontes de Souza.

"Numa cidade de nome Natal, existe um povo chamado judeu" : o proto-judaísmo da comunidade judaica potiguar a partir do estabelecimento entorno do Centro Israelita do Rio Grande do Norte - CIRN / Diego Fontes de Souza Tavares. - João Pessoa, 2022.

309 f. : il.

Orientação: Fernanda Lemos.

Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Judaísmo potiguar. 2. Bnei anussim. 3. Centro Israelita do Rio Grande do Norte - CIRN. 4. Liturgia judaica. 5. Família Palatnik. I. Lemos, Fernanda. II. Título.

UFPB/BC

CDU 296(813.2)(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

“NUMA CIDADE DE NOME NATAL, EXISTE UM POVO CHAMADO JUDEU”: o proto-judaísmo da comunidade judaica potiguar a partir do estabelecimento entorno do Centro Israelita do Rio Grande do Norte - CIRN

Diego Fontes de Souza Tavares

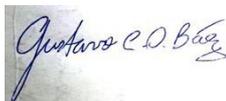
Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Fernanda Lemos
(orientadora/PPGCR/UFPB)



Nilza Menezes Lino Lagos
(membro-externo/TJ/RO)



Gustavo César Ojeda Baez
(membro-externo/UFCG)



Dilaine Soares Sampaio
(membro-interno/PPGCR/UFPB)



Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 20 de julho de 2022.

EPÍGRAFE

As religiões, assim como as luzes,
precisam de escuridão para brilhar.
Arthur Schopenhauer

“NUMA CIDADE DE NOME NATAL, EXISTE UM POVO CHAMADO JUDEU”

o proto-judaísmo da comunidade judaica potiguar a partir do estabelecimento
entorno do Centro Israelita do Rio Grande do Norte – CIRN

RESUMO

Na cidade de Natal do século XX, uma nova comunidade religiosa estava prestes a nascer com a vinda de uma família ucraniana fugida das opressões à sua etnia. Evadindo dos constantes *pogroms* que dizimavam a população judaica no leste europeu, os Palatnik rumam ao Novo Mundo sob as promessas de trabalho e terras para cultivo concedidas aos europeus como política econômica num país pós-escravidão, além da almejada liberdade religiosa, tão cara a esses povos. Estabelecidos em Natal, e sob os preceitos da Lei em constituir uma kehilá e cumprirem seus ritos religiosos, mais judeus afluíram na cidade ao ponto de nela fundarem uma comunidade judaica, o Centro Israelita do Rio Grande do Norte (CIRN). É partindo dessa presença judaica na capital potiguar que a presente tese propõe uma discussão histórica sobre esses judeus e seu estabelecimento em solo natalense, examinando sua religiosidade como guia para sua conduta comportamental – independente da localidade e época em que se encontram – orientada pelos livros sagrados da Torá, Tanakh, Talmude e Sidur, principais fontes norteadoras desse modo de vida. A tese estabelece um exame dessas obras para aludir a influência delas no viver do judeu, problematizando-as historicamente e teoricamente, ressaltando os anacronismos existentes na construção desses livros sagrados como constituições nacionais e expondo as intencionalidades do corpo sacerdotal da reforma josiana (VII AEC) ao estabelecer e estruturar teologicamente aquela linguagem simbólica ritual. Ainda, a pesquisa expõe um levantamento documental sobre os membros do CIRN sepultados no Cemitério Israelita, importante pilar da kehilá natalense, além de uma discussão histórica a respeito do processo de diáspora judaica que culminou no povoamento de judeus, cristãos-novos e marranos no nordeste brasileiro dos sécs. XVI, XVII e XX. Para isso, foram utilizadas fontes históricas e a teoria deuteronomista, se valendo ainda de teóricos como Mircea Eliade e a sua teoria do sagrado, buscou-se fazer uma análise da linguagem ritual judaica como teatralização da narrativa mítica ancestral. Como fontes, foram consultados arquivos públicos e privados, bem como a memória dos judeus que reativaram o CIRN e daqueles que o compõe atualmente, apoiando-se em relatos tanto de judeus convencionais, como de anussim. Ao traçar essas discussões históricas e teóricas, foi estabelecido o modo de vida para o judeu, constatando que suas atividades rituais são adaptações míticas que sofreram e sofrem ressignificações com o tempo. A tese também designa que se consolidou uma comunidade judaica potiguar coesa e forte, mas ela minguou e teve suas atividades encerradas em 1968 pela ausência de judeus, já que os que compunham na época estavam migrando para outras regiões do país, tendo o CIRN sido reativado em 1979 por um expressivo número de judeus não mais asquenazes, mas por um grupo de pessoas que se auto declaram judeus através da identidade sefardita de seus ancestrais – e que também estão ressignificando a liturgia judaica.

Palavras-chave: *Bnei* anussim; Centro Israelita do Rio Grande do Norte; Judaísmo potiguar; Liturgia judaica; Família Palatnik.

"IN A CITY NAMED NATAL, THERE IS A PEOPLE CALLED JEWS"

the proto-Judaism of the Potiguar Jewish community from the establishment around
the Israelite Center of Rio Grande do Norte – CIRN

ABSTRACT

In the city of Natal of the 20th century, a new religious community was about to be born with the arrival of a Ukrainian family fleeing from the oppressions to their ethnicity. Escaping from the constant pogroms that decimated the Jewish population in Eastern Europe, the Palatnik family headed to the New World under the promises of work and land for cultivation granted to the Europeans as an economic policy in a post-slavery country, besides the desired religious freedom, so prized by these people. Established in Natal, and under the precepts of the Law to constitute a *kehilla* and to fulfill their religious rites, more Jews flocked to the city to the point of founding a Jewish community there, the Israelite Center of Rio Grande do Norte (CIRN). It is based on this Jewish presence in the capital of Rio Grande do Norte that the present thesis proposes a historical discussion about these Jews and their establishment in Natal, examining their religiosity as a guide for their behavioral conduct - regardless of the location and time in which they are - guided by the sacred books of the Torah, Tanakh, Talmud and Sidur, the main sources that guide this way of life. The thesis establishes an examination of these works to allude to their influence on Jewish life, problematizing them historically and theoretically, highlighting the anachronisms existing in the construction of these sacred books as national constitutions and exposing the intentionalities of the priestly body of the Josian reform (VII B.C.E.) in establishing and theologically structuring that ritual symbolic language. The research also exposes a documental survey about the CIRN members buried in the Israelite Cemetery, an important pillar of the Natal *kehilla*, and includes a historical discussion about the Jewish diaspora process that culminated in the settlement of Jews, New-Christians and Maroons in the Brazilian northeast of the 16th, 17th and 20th centuries. To this end, historical sources and the Deuteronomist theory were used, furthermore making use of theoreticians such as Mircea Eliade and his theory of the sacred, in an analysis of the Jewish ritual language as the theatricalization of the ancestral mythical narrative. As sources, public and private archives were consulted, as well as the memory of the Jews who reactivated the CIRN and of those who currently compose it, relying on reports of both conventional Jews and Anusim. In tracing these historical and theoretical discussions, the way of life for the Jew was established, finding that their ritual activities are mythical adaptations that have suffered and suffer resignifications over time. The thesis also designates that a cohesive and strong Potiguar Jewish community was consolidated, but it waned and had its activities terminated in 1968 due to the absence of Jews, since those who composed it at the time were migrating to other regions of the country. The CIRN was reactivated in 1979 by an expressive number of Jews who are no longer Ashkenazim, but by a group of people who declare themselves to be Jews through the Sephardic identity of their ancestors - and who are also resignifying the Jewish liturgy.

Keywords: Bnei Anusim; Israelite Center of Rio Grande do Norte (CIRN); Potiguar Judaism; Jewish Liturgy; Palatnik Family.

LISTA DE ABREVIATURAS

APAN	Arquivo Público da Arquidiocese de Natal
APERN	Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Norte
APMN	Arquivo Público Municipal do Natal
ARSBP	Associação Religiosa Sinagoga Braz Palatnik
CONIB	Confederação Israelita do Brasil
CE	Cemitério do Alecrim
CIP	Confederação Israelita Paulista
CIRN	Centro Israelita do Rio Grande do Norte
CONIB	Confederação Israelita do Brasil
IHGRN	Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte
SEMURB	Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Urbanismo
SPHAP	Setor de Patrimônio Histórico, Arquitetônico e Paisagístico
PPGCR	Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões
UERN	Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - O Oriente Médio.....	36	
Figura 2 - As doze tribos de Israel (1200-1050 a.C.).....	42	
Figura 3 - O Talmude.....	62	
Figura 4 - O Calendário judaico.....	80	
Figura 5 – Capa do jornal Diário de Natal sobre acidente aéreo	150	
Figura 6 – Recorte da notícia sobre o voo da morte	151	
Figura 7 – Entrada principal do Cemitério Público do Alecrim	173	
Figura 8 – Distância entre a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário e o Cemitério Público do Alecrim.....	174	
Figura 9 – Divisão em quadras do Cemitério do Alecrim.....	178	
Figura 10 – Visão panorâmica das quadras do Cemitério do Alecrim	179	
Figura 11 – Ala Judaica ou Cemitério Israelita.....	180	
Figura 12 – Túmulos do Cemitério Israelita.....	181	
Figura 13 – Túmulo 1	Figura 14 – Lápide 1	183
Figura 15 – Túmulo 2	Figura 16 – Lápide 2.....	184
Figura 17 – Túmulo 3	Figura 18 – Lápide 3	185
Figura 19 – Túmulo 4	Figura 20 – Lápide 4	186
Figura 21 – Túmulo 5	Figura 22 – Lápide 5	187
Figura 23 – Túmulo 7	Figura 24 – Lápide 7	189
Figura 25 – Túmulo 8	Figura 26 – Lápide 8	190
Figura 27 – Túmulo 9	Figura 28 – Lápide 9	191
Figura 29 – Túmulo 10.....		192
Figura 30 – Túmulo 11	Figura 31 – Lápide 11	193
Figura 32 – Túmulo 12	Figura 33 – Lápide 12	194
Figura 34 – Túmulo 13	Figura 35 – Lápide 13	195
Figura 36 – Túmulo 14	Figura 37 – Lápide 14	196
Figura 38 – Túmulo 15	Figura 39 – Lápide 15	197
Figura 40 – Túmulo 16	Figura 41 – Lápide 16	198
Figura 42 – Túmulo 17	Figura 43 – Lápide 17	199
Figura 44 – Túmulo 18	Figura 45 – Lápide 18	200
Figura 46 – Túmulo 19	Figura 47 – Lápide 19	201
Figura 48 – Abraham e Sarah Lipman, com seus filhos, Isac e Bracha Lipma		202
Figura 49 – Túmulo 20	Figura 50 – Lápide 20	203

Figura 51 – Carta do Interventor Raphael Fernandes ao Min. Oswaldo Aranh	204
Figura 52 – Túmulo 21	205
Figura 53 – Lápide 21	205
Figura 54 – Túmulo 22	206
Figura 55 – Lápide 22	206
Figura 56 – Túmulo 23	207
Figura 57 – Lápide 23	207
Figura 58 – Túmulo 24	208
Figura 59 – Quadrante da Sepultura de Manoel Moura	210
Figura 60 – Local de Sepultura de Manoel Moura	210
Figura 61 – Nota Oficial de Luto e Pesar do CIRN à Manoel Moura	211
Figura 62 – Mapa de colonização nordestina ribeirando os pelos marranos	232
Figura 63 – Mapa das cidades supostamente fundadas fruto da colonização sertaneja pelos marranos	233
Figura 64 – Mapa da região Seridó, demarcando os municípios dos estados do Rio Grande do Norte e Paraíba	235
Figura 65 – Front da Sinagoga Braz Palatnik, em 2022	251
Figura 66 – Doação do Sêfer Torá ao CIRN 12/06/1929	256
Figura 67 – Antigo front da Sinagoga Braz Palatnik	257
Figura 68 – Documento de doação da Escritura Pública da antiga sede do CIRN (frente)	258
Figura 69 – Documento de doação da Escritura Pública da antiga sede do CIRN (verso)	259
Figura 70 – Foto da antiga micve 1	260
Figura 71 – Foto da antiga micve 2	260
Figura 72 – Antiga Vila Palatnik	261
Figura 73 – Venda de imóveis por Braz Palatnik em classificados no Jornal A República	262
Figura 74 – Espaço residencial da “atual” Vila Palatnik	263
Figura 75 – Família Palatnik em Natal (1922)	265
Figura 76 – Jardim Escola Herizilá	266
Figura 77 – Crianças brincando no Jardim Escola Herizilá	268
Figura 78 – Documento de extinção do CIRN (frente)	271
Figura 79 – Documento de extinção do CIRN (verso)	272
Figura 80 – Antigo local da sede do CIRN	275
Figura 81 – Atual sede do CIRN	276
Figura 82 – Placa de inauguração	279
Figura 83 – Placa de agradecimento	279
Figura 84 – 1º Cabalat Shabat pós-pandemia	280

Figura 85 – Sinagoga Braz Palatnik	281
Figura 86 – Vista frontal Sinagoga Figura 87 – Vista fundo Sinagoga	282
Figura 88 – Esboço da planta do prédio do CIRN.....	282
Figura 89 – Aron Hacodesh	283
Figura 90 – Salão litúrgico da Sinagoga.....	284
Figura 91 – Portão de Entrada Figura 92 – Porta da Sinagoga.....	285
Figura 93 – Reunião para o processo de conversão dos membros do CIRN...	286

LISTA DE TABELAS E GRÁFICOS

Tabela 1 - Meses do calendário judaico.....	81
Gráfico 1 - As horas no judaísmo antigo.....	85
Tabela 2 - Dias da semana judaica.....	86
Tabela 3 – Túmulos do Cemitério Israelita.....	182
Tabela 4 – Famílias judaicas da comunidade israelita natalense.....	264

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. O SER JUDEU ONTEM E HOJE: A PERMANÊNCIA DE UMA CONDUTA MILENAR	32
1.1 ORIGEM E CRIAÇÃO DO ESTADO DE ISRAEL.....	35
1.1.1 A ERA DOS PATRIARCAS	35
1.1.2 A UNIFICAÇÃO DAS DOZE TRIBOS E A MONARQUIA DE ISRAEL	44
1.1.3 A REFORMA DO REI JOSIAS	47
1.2 A TEORIA DO SAGRADO ELIADIANA E A LITURGIA JUDAICA.....	52
1.2.1 A TEORIA DO SAGRADO	54
1.3 A LITURGIA JUDAICA	58
1.3.1 A TORÁ E O TALMUDE.....	59
1.3.2 O SIDUR E A LITURGIA JUDAICA	63
1.3.3 O BIRKAT HAMAZON.....	74
2. O JUDEU E O TEMPO: O SHABAT E AS FESTAS SAGRADAS COMO FORMAS DE (RE)VIVER OUTRAS ÉPOCAS	77
2.1 O CALENDÁRIO JUDAICO.....	78
2.1.1 AS HORAS, OS DIAS E AS SEMANAS.....	84
2.2 O SHABAT	86
2.2.1 O ACENDER DAS VELAS	89
2.2.2 O KIDDUSH	90
2.2.3 O HAVDALÁ.....	91
2.3 OS RITUAIS JUDAICOS	93
2.3.1 A BRIT MILÁ.....	98
2.3.2 O BAR/BAT MITZVÁ.....	100
2.3.3 O RITUAL DO MATRIMÔNIO JUDAICO	103
2.4 AS FESTAS SAGRADAS JUDAICAS	108
2.4.1 O PÊSSACH	110
2.4.2 A SHAVUOT.....	115
2.4.3 A SUCOT	118
2.4.4 O ROSH HASHANÁ E O YOM KIPPUR	120
2.4.5 A CHANUKÁ E O PURIM.....	125
3. O JUDEU MORTO: RITOS FÚNEBRES JUDAICOS	132
3.1 OS MORTOS E A CONCEPÇÃO DO <i>POST-MORTEM</i>	132
3.1.1 O SURGIMENTO DOS RITOS FÚNEBRES NO PALEOLÍTICO SUPERIOR	132
3.1.2 A MORTE E AS RELIGIÕES.....	135
3.2 O JUDAÍSMO E O MORTO	136
3.2.1 O SHEOL	138

3.2.2	A INTERCESSÃO DO JUDEU VIVO AO JUDEU MORTO	141
3.3	O JUDAÍSMO E O TRATAMENTO AO MORTO: <i>KEVOD HA-MET</i>	145
3.3.1	TAHARÁ, A CERIMÔNIA DE PURIFICAÇÃO	146
3.3.2	LEVAIAH, O CORTEJO FÚNEBRE.....	153
3.3.3	MATSEVÁ, A PEDRA TUMULAR.....	159
3.4	O JUDAÍSMO E O LUTO AO MORTO: <i>KEVOD HA-CHAI</i>	161
3.4.1	O ANINUT.....	161
3.4.2	A SHIVÁ.....	163
3.4.3	O SHELOSHIM.....	164
3.4.4	O AVELUT.....	165
3.5	O JUDAÍSMO E A LEI AO MORTO.....	166
3.6	A ALA JUDAICA NO CEMITÉRIO DO ALECRIM	170
3.6.1	O CEMITÉRIO DO ALECRIM.....	173
3.6.2	O CEMITÉRIO ISRAELITA.....	180
4.	HISTÓRIA DOS JUDEUS EM NATAL: DOS PALATNIK AOS <i>BNEI ANUSSIM</i>	
	212	
4.1	A DIÁSPORA JUDAICA NA IBÉRIA	212
4.1.1	OS REIS CATÓLICOS E A INQUISIÇÃO ESPANHOLA	215
4.1.2	O ACOLHIMENTO PORTUGUÊS E A INQUISIÇÃO PORTUGUESA.....	221
4.1.3	A FUGA PARA O BRASIL E A COLONIZAÇÃO CRISTÃ-NOVA.....	225
4.2	A COLONIZAÇÃO SERTANEJA PELOS MARRANOS	231
4.2.1	O NASCIMENTO DO CRIPTOJUDAÍSMO.....	238
4.2.2	OS BNEI ANUSSIM E A LEGITIMIDADE MARRANA	244
4.3	OS PALATNIK E A CRIAÇÃO DO CIRN.....	252
4.3.1	A CONSTITUIÇÃO DA KEHILÁ NATALENSE	254
4.3.2	O CRESCIMENTO DA COMUNIDADE JUDAICA NATALENSE.....	263
4.3.3	O CIRN HOJE.....	272
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	287
	REFRÊNCIAS	291
	ANEXOS	303
	APÊNDICES.....	308

INTRODUÇÃO

“Numa cidade de nome Natal, existe um povo chamado judeu”. Ao ler essa frase que se caracteriza uma máxima, claramente se percebe uma referência a Câmara Cascudo, importante historiador norte-riograndense nascido e vivido em Natal.

Não é somente pela frase referenciada que Cascudo contribui, seja para essa pesquisa, seja para a história dos judeus em Natal. Autor de “Mouros, Franceses e Judeus”, além de “História do Rio Grande do Norte” e “História da Cidade do Natal”¹, Cascudo não só se dedicou à história dos judeus, como deles se tornou próximo e manteve relação amistosa, participando de alguns de seus rituais no qual teceu comentários que muito enriqueceram a carente etnografia sobre os mesmos.

Para citar uma dessas presenças em rituais no qual Cascudo participou pode-se relatar a ida dele ao *Yom Kipur*² de 1933, no qual fora publicado um artigo sobre esse evento ritual no jornal “A República”.

Partindo do pressuposto de que na primeira metade do século passado já existia uma comunidade judaica sólida e estruturada, a ponto de terem seus principais rituais feitos – já que se exigia um *minian*³ para a feitura; pensa-se que a comunidade judaica atualmente é conhecida pelo povo natalense e que estes tenham certo conhecimento sobre sua liturgia. Ao contrário disso, por ironia e mesmo embora tenham Ensino Religioso na matriz curricular básica da educação municipal (Natal) e estadual (Rio Grande do Norte), a população natalense demonstra um forte desconhecimento a respeito do Centro Israelita do Rio Grande do Norte (CIRN) e tampouco sabem informar sobre o que é o *Yom Kipur* ou ao menos o que é ser judeu.

É justamente dessa carência de conhecimento sobre os judeus do passado (e do presente) que uma pesquisa dessa natureza se torna real. São raras as fontes que trabalhem e pesquisem sobre os judeus natalenses e sobre o CIRN. Tendo pretensão de contribuir com o conhecimento sobre esse povo judeu e sobre a articulação desse povo enquanto comunidade israelita que a presente pesquisa se desenvolve.

¹ Para citar apenas alguns de seus livros que tangem à temática, tendo Cascudo escrito mais de 30 livros e é hoje considerado o maior folclorista do Brasil.

² Yom Kipur é celebrado no décimo dia do mês de Tishrei, dez dias após o Rosh Hashaná, ano novo no calendário judaico. É uma das datas mais importantes para o judaísmo por ser conhecido como o “dia do Perdão”, pelo caráter purificador do evento, em que são expiados os pecados e transgressões do decorrido ano e inscrito o nome no Livro da Vida.

³ Minian é a exigência de 10 homens judeus adultos (maiores de 13 anos tendo feito o *bar mitzvá*) para efetuar obrigações e rituais judaicos.

Segundo sua tradição e narrativa mítica, a religião judaica é milenar e surge no Oriente Médio com o chamado de Abraão por Yahweh para constituir um povo (Gn 12)⁴. Ao longo dos anos⁵ Abraão de fato gerou uma nação e essa se tornou solidificada e estruturada pela Lei da Torá.

Saídos da condição de cativos do Egito e sendo agora um povo, os hebreus careciam de algo que os unisse e sistematizassem enquanto tal. A Torá não era apenas uma diretriz social para se viver no deserto, mas um regulamento de como viveria essa sociedade emergente na Terra Prometida. Segundo Hans Borger, a Torá é um “conjunto de instruções muito específicas e técnicas, um vasto emaranhado de regras de pureza, sacrifícios e ritos, descrevendo nos mínimos detalhes [desde] a construção do Tabernáculo a ser levantado e [até] as vestimentas de levitas e sacerdotes” (BORGER, 1999, p. 36).

Com esse conjunto de regras a sociedade hebraica engatinhava-se para viver numa terra e como povo. A constituição da língua e da identidade também foi fator histórico e que se desenvolveram entre os séculos VI e V AEC. O nome identitário passou por mudanças quando o termo judeu veio a ser adotado pós-exílio na Babilônia, quando se referiam a esse povo como os nascidos em Judá, tendo também o hebraico clássico⁶ sendo substituído pelo aramaico (língua dos arameus). Com o passar do tempo, as interpretações que os sábios faziam da Lei também serviram de instrução e ferramenta pedagógica para orientar o povo, sendo essa a tradição oral que foi posteriormente compilada no Talmude.

Sendo um povo no qual se unia por elementos em comum, incluindo aqui o nacionalismo, um deus, leis e uma “terra”, o povo hebreu fora constituído. Tais elementos facilitaram inclusive a união e estabelecimento desse povo na Diáspora. Diáspora é uma palavra de origem grega na qual significa “dispersão”, conceitualmente são movimentos de grupos étnicos por motivos históricos variados.

A diáspora judaica – *tefutzah* (dispersado) – foi ocorrida oriunda das diversas expulsões do povo judeu nos espaços em que estes habitavam e que formaram

⁴ Não será objetivo dessa pesquisa problematizações pormenorizadas a respeito da História do povo judeu, embora que dela discutiremos sempre que possível a título informativo e didático.

⁵ Ao trabalhar com a demarcação da História e dos fatos históricos nessa pesquisa, adotou-se a recentemente usual forma que rompe com a tradicional “antes de Cristo (a.C.)” e “depois de Cristo (d.C.)”, sendo aqui usado AEC (antes da era comum) para “a. C.”; e EC (era comum), para “d. C.”.

⁶ O hebraico clássico é uma língua morta e de pronúncia difícil, pois não possui as vogais que facilitam sua pronúncia. O hebraico moderno ressurgiu no fim do século XIX com o movimento sionista e a valorização do nacionalismo e da cultura judaica.

comunidades fora de Israel. Os judeus sofreram preconceito durante toda a sua história e esse preconceito era fruto de diversas ideias que culminavam numa figura caricaturesca e sobretudo demonizada.

Acusações de deicídio; profanação da hóstia; assassinatos rituais; de habitarem numa nação e não pertencerem a ela; de usura etc. eram algumas das muitas acusações nas quais eram alvos. O ínfimo caso de simplesmente “cessar” uma dívida para com um judeu era motivo de ascender essa faísca em meio à palha seca. O resultado dessas ideias depreciativas resultou nas várias ondas de violência, assaltos e saques das judiarias, quando não de suas expulsões.

Muitos desses fatores serviram, inclusive, para a ascensão de atos inquisitoriais, quando não da própria inquisição, como o caso da Inquisição Espanhola, criada em 1478 pelos então Reis Católicos (Fernando e Isabel) sob a justificativa de salvaguardar a pureza da religião católica. Por outro lado, essa pureza exigia-se uma *limpieza de sangre*, que atingia totalmente os “cristãos-novos” que estavam imersos na Corte e na administração real, tendo através dessa infração inquisidora os bens confiscados e sendo direcionados ao Tesouro real e parte ao indicador do acusado, Tesouro real esse escasso e justamente a razão da união entre Fernando II de Aragão e Isabel de Castela.

Embora existam diversas diásporas ao longo da História do povo hebreu, aqui nos referimos às expulsões resultantes do forte movimento antissemita desenvolvido no leste europeu no fim do século XIX e sobretudo da ideologia nazista das primeiras décadas do século XX.

Os imigrantes judeus nos quais iremos aqui trabalhar vieram da Ucrânia para o Brasil e se instalaram em Natal aproximadamente em novembro de 1912. Fugiam dos infundáveis pogroms⁷ que assolavam a etnia judaica naquela região, sendo a Ucrânia um dos países em que o antissemitismo foi mais forte.

Segundo Borger (2002, p. 374), entre 1903 e 1906, ocorreram 691 pogroms, sendo a maioria em território ucraniano e caracterizando o país com sanguinária ideologia antijudaica. Jornais e artigos antissemitas eram distribuídos nas praças e suas ideias eram compradas e seguidas por operários, lojistas, camponeses até estudantes universitários e Ligas nacionalistas armadas e formadas para matar revolucionários e judeus, ou ambos em um – como eram acusados de serem.

⁷ Pogrom é a perseguição genocida a um grupo étnico e/ou religioso caracterizado por violência destrutiva e sendo apoiado ou tolerado pelas autoridades locais.

Essa onda genocida influenciou fortemente a emigração judaica do leste europeu a países ocidentais, mormente os Estados Unidos. O historiador Hans Berger aponta “que o êxodo dos judeus do Leste europeu nos séculos XIX e XX [se deu] depois que terríveis pogroms se juntaram à penúria e à notória superpopulação” tendo essas perseguições motivado um contingente de “3.472.000 da Rússia, Áustria-Hungria, Polônia e Romênia emigraram entre 1881 e 1930, 2.822.000 para os Estados Unidos” (BORGER, 2002, p. 378).

Estavam presentes nesses dados estatísticos os judeus nos quais pesquisaremos nesse trabalho. A família Palatnik, de origem asquenatiza⁸, deixa a cidade da Podólia, na Ucrânia, em 1911, aportando aqui no Brasil em 1912. Vale considerar que essas emigrações judaicas eram motivadas, acima de tudo, pela sobrevivência, o que indiretamente acarretava pela busca de melhoria e qualidade de vida, almejando um espaço livre das constantes perseguições e hostilidades e que fosse possível recomeçarem suas trajetórias. Frisado isso pelo fato de que não era dado a todo e qualquer judeu a possibilidade de escolha da nova moradia – já que o destino almejado era a Palestina; além de que essa mudança radical de vida e assentamento familiar era custoso.

Tais escolhas eram feitas a partir de notícias que circulavam a respeito do que se prometia aos emigrantes nesses países em desenvolvimento. A abolição da escravidão em 1888 gerou uma carência de mão de obra nos setores primários e secundários, tendo no Brasil o governo e as elites agropecuaristas decidido optar pela substituição desse trabalho – outrora escravo e negro – pelo europeu, incentivando a vinda de imigrantes⁹.

A política brasileira já concedia outorgas desde o séc. XIX com a decadência do sistema escravagista, tendo no início e nas primeiras décadas do séc. XX continuadas as concessões de terras a esses trabalhadores imigrantes. De acordo com Luciana Oliveira (2009, p. 73), a vinda dos Palatnik foi intencionada em receber os “200 hectares de terra fértil com água e floresta, além de 5000 réis para pagamento

⁸ Os asquenazitas, assim como os sefaraditas, são dois ramos judaicos que possuem origens espaciais distintas, quando os primeiros ocuparam o Leste e centro europeu, bem como o continente asiático; já tendo os segundos ocupado a região da Ibéria, o norte da África, o Mediterrâneo e a Europa Setentrional.

⁹ Autores como GRINBERG (2005); LESSER (1995) e OLIVEIRA (2009) já apontaram que essas regalias aos imigrantes se deram sobretudo pelo caráter eugenista das elites brasileiras, que buscavam um “clareamento” da “raça brasileira”.

em dez parcelas anuais a partir do terceiro ano, sem juros, e isenção de impostos durante os cinco primeiros anos”.

Chegados ao Brasil, essa família desembarca no Rio de Janeiro, depois disso residindo alguns meses em Salvador e depois em Recife, tendo escolhido por questões econômicas a capital norte-riograndense para fazer morada. Estando fixos nesse espaço, buscam organizar-se enquanto um povo, orientando-se nas diretrizes apontadas na Lei de como devem viver e no estabelecimento da *Kehilá*¹⁰. É consenso que a identidade do povo judeu orientado pela Torá foi fator de coesão do grupo e criação de laços de irmandade durante a diáspora. Carentes de território político e organizado, marginalizados pelas leis do país em que vivem e sob constante perseguição, a união fruto de elementos em comum com os seus favorecia a construção de espaços seguros e de convivência e dependência mútua, no qual a sociedade judaica se desenvolvia.

Dessa forma, os Palatnik¹¹ em conjunto com outras famílias judias que começaram a imigrar à Natal, decidiram criar e formar os espaços para a construção e implantação da *Kehilá*, sendo fundamentais uma Sinagoga, uma Escola (judaica) e um Cemitério. Ao longo dos anos essa comunidade se desenvolveu e, no fim do século XX e até os dias de hoje a comunidade é organizada e estruturada envolta do Centro Israelita do Rio Grande do Norte (CIRN), atualmente sob a gerência de Flávio Hebron.

Diante disso, a pesquisa tem como tese o estabelecimento desse povo judeu no município de Natal, que culminou com a fundação do CIRN, examinando desde a sua fundação, até a sua reativação pela comunidade *bnei anussim*¹², em 1979. Destarte, a tese foca a comunidade judaica de Natal, precisando a sua constituição histórica e estabelecimento do povo judeu entorno do CIRN – o que nos recorta temporalmente em 1912-2022; construindo uma estrutura histórica e litúrgica no qual se volta ao espaço da Sinagoga e pesquisando também o espaço cemiterial e ritos

¹⁰ *Kehilá* é a organização comunitária de um grupo judaico para viverem conforme a lei da Torá e cumprirem suas funções e obrigações religiosas e sociais.

¹¹ Dá-se foco e destaque a essa família por ser pioneira nessa empreitada da *Kehilá* e constituição enquanto um povo, ao ponto de afirmarem Egon e Friedda Wolf, principais historiadores judaicos do país, que “seria difícil de imaginar a comunidade judaica de Natal, a partir do segundo decênio do século XX, sem os Palatnik” (1984, p. 31).

¹² Por *bnei anussim* (plural de *bnei anuss*, ou “filho dos forçados”) entende-se um grupo de judeus autodeclarados que se identificaram ao judaísmo através de práticas criptojudaicas advindas de seus ancestrais, no qual fugiam da Inquisição. Hoje, buscam legitimidade e reconhecimento como judeus.

fúnebres desse povo, primeiramente na ala judaica do Cemitério do Alecrim, e atualmente no cemitério que o CIRN está desenvolvendo¹³.

A pesquisa surge como investigação, *a priori*, do espaço no Cemitério do Alecrim no qual estão sepultados os judeus natalenses do séc. XX. Numa “ala judaica” desse cemitério, encontram-se enterrados 24 judeus de três grandes famílias que compunham essa sociedade judaica, os Palatnik, os Josuá, e os Volfzon. Em razão de suas crenças, o judeu tem ritos fúnebres bem peculiares seguindo as diretrizes mosaicas¹⁴, sendo um deles, inclusive, a segregação de outras pessoas e união entre os seus, o que gera uma maior inquietação num cemitério público e justifica os muros da ala.

Embora a pesquisa tenha surgido da investigação da ala judaica no Cemitério do Alecrim, ao longo dela outras nuances se foram fazendo necessárias, produzindo uma pesquisa que se estendeu não só à morte do judeu (natalense), mas sobretudo à sua vida e modo de viver social e religiosamente ao longo de sua origem até a instauração do CIRN. Logo, foi necessário um estudo conciso da historicidade do povo judeu e da construção da sua narrativa mítica e litúrgica, abordando-se em autores que já discutiram sua história e sua estrutura religiosa. Tendo sido igualmente necessária a explanação rigorosa a partir dos principais ritos e festividades judaicas sob a ótica de Mircea Eliade, já que os judeus do CIRN mantêm essa ritualística conforme fundamentam em sua narrativa mítica.

Adiante, ao problematizar a criação dos espaços sepulcrais de judeus na cidade de Natal, foi estabelecido uma relação histórica com a elaboração do contexto no qual são erigidas essas necrópoles, abordando a origem não só dos túmulos e do espaço sepulcral, mas a proveniência e biografia dos ali sepultados, que em sua maioria eram imigrantes do leste europeu, de alcunha *asquezanim*; no âmbito cultural, é exposta a liturgia, as tradições religiosas e os ritos fúnebres dessa vertente religiosa; já na esfera social, será debatido a relação de poder estabelecida entre os discursos religiosos católicos e judaicos em reivindicação aos seus costumes e a aquisição do

¹³ O CIRN, em concordância ao costume fúnebre judaico de sepultamento, está em processo político junto à Câmara de Vereadores de um município da Grande Natal para solicitar a este um espaço – que será murado e restrito – destinado aos judeus norte-riograndenses. A situação é recente e, pois, emergencial, dado o fato de que a ala judaica no Cemitério do Alecrim encontra-se lotada, não possuindo, atualmente, espaço destinado e reservado para o futuro enterro de judeus.

¹⁴ Moisés, líder do povo hebreu e principal autor do Pentateuco, estabeleceu nos livros Levítico e Deuteronômio a legislação e diretrizes de como deveria se portar o povo hebreu perante a religião e nascente sociedade hebraica. Logo, no que tange à pureza e santidade, constam procedimentos fúnebres.

seu espaço cemiterial¹⁵, a perpetuação dos costumes e tradições no discurso religioso, bem como a relação desse povo judeu na sociedade natalense.

No Nordeste brasileiro, em algumas capitais como Belém/PA, Salvador/BA e Recife/PE, já foram delimitados por alguns pesquisadores os espaços sepulcrais dos judeus em meio ao universo e hegemonia católica, fazendo um levantamento dos sujeitos enterrados nessas necrópoles e da história de suas migrações e da origem dos cemitérios judaicos.

Sobre esses estudos dos cemitérios judaicos, Ronaldo Vainfas é um importante pesquisador sobre a imigração judaica no Recife colonial. Outro pesquisador da temática é Odmar Braga, tendo como tema principal são os sefaraditas no Recife dos séculos XVI-XX. Ainda na linha sobre imigração sefaradim no Recife, Caesar Sobreira é um dos principais ao discutir a relação criptojudaica no Nordeste, tendo produzido uma obra na qual atesta sua tese de um nordeste semita.

Na linha de pesquisa sobre cemitérios judaicos, José Alexandre Ribemboim e José Mota Menezes em *O primeiro cemitério judeu das América* expõem o processo e a localização onde houve a construção do primeiro espaço sepulcral para depositar mortos judeus na América, localizado em Recife. Nessa obra, os autores relatam a construção da Sinagoga Kahal Zur Israel, localizada na antiga Rua dos Judeus, atual bairro do Recife Antigo e traçam onde teria sido o primeiro cemitério dos judeus da América, localizado na Rua da Glória, em Boa Vista.

Já no que tange aos estudos cemiteriais judaicos em Belém, José Roitberg discute no artigo *O primeiro cemitério judaico do Brasil existe em Belém* a legitimidade do primeiro espaço destinado a sepultar judeus no Brasil, a Necrópole Israelita, localizada em Belém/PA e tendo sido construída em 1842. Interessante o que expõe Roitberg nesse artigo, ao apontar que em Belém ao longo do século XIX os judeus foram sepultados em um local próprio e de caráter privado, na Necrópole Israelita (construída em 1842), na Soledade em Belém. No Cemitério dos Ingleses, local destinado aos sepultamentos de acatólicos, os primeiros registros de sepultamentos datam entre 1860 e 1871; por último, e em caso semelhante ao Cemitério do Alecrim, o Cemitério do Guamá – que é um cemitério público extramuros – ganha um espaço para judeus em 1883.

¹⁵ Pelo fato de ser o Cemitério do Alecrim um espaço público, a reivindicação de um espaço para uma determinada religião ia em descontra aos valores republicanos de laicidade e democracia.

O casal de historiadores alemães naturalizados brasileiros, Egon e Frieda Wolff também investigaram cemitérios judaicos no Brasil. O casal de historiadores Egon e Frieda Wolff desenvolveu um relevante estudo sobre o judaísmo no Brasil, com um legado de mais de 40 obras acerca dessa temática. Sobre cemitérios, possuem os *Sepulturas de Israelitas*, dividido em 3 volumes nos quais fizeram um apanhado e levantamento até 1987 de um número bastante expressivo das sepulturas de israelitas, sejam em cemitérios judaicos ou não. Nessas obras, incluem-se os estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Pará, no qual foram percorridas várias cidades e minuciosamente reportados não só todos os judeus ali sepultados, como elaborado geograficamente a posição e localidade de suas sepulturas.

No entanto, no caso de Natal/RN, embora existam evidências dessas mesmas migrações, espaços sepulcrais e túmulos judaicos, pouco se sabe sobre os sepultados e os sepultamentos nesse espaço judaico ou mesmo sobre a origem da Ala Judaica no Cemitério do Alecrim. Menos ainda se conhece sobre os espaços em si como campo de investigação – como nos casos das pesquisas desses autores sobre os cemitérios judaicos em outras capitais.

Foi esta inclusive a razão de seguir a linha nessa pesquisa e dar continuidade no doutorado ao estudo desse objeto. Na dissertação publicada em livro, sob o título *Os Muros do Além: o Cemitério do Alecrim e a (des)secularização da morte em Natal* (2020), foi discutida a premissa do Cemitério do Alecrim como um elemento catalisador na secularização da morte em Natal. No entanto, aprofundado o estudo, percebeu-se que embora tivesse saído do polo da Igreja os sepultamentos – sendo agora nos convencionais cemitérios “públicos” (extramuros) – a própria população articulada com a Igreja reclamou para dentro do espaço laico a Capela Menino Jesus de Praga como forma de sacralizar o espaço. Contudo, na obra não fora dado o merecido enfoque na ala judaica do cemitério.

Pode-se afirmar, então, que este trabalho tem importância social e historiográfica na medida em que investigou como a cultura judaica natalense delineou historicamente os contornos espaciais a serem atribuídos aos seus mortos e como eles seguiam a lógica de outras capitais brasileiras que possuíam cemitérios judaicos. Também se pesquisou sobre correntes migratórias de judeus no estado do Rio Grande do Norte, sabendo que a proveniência desses grupos e alocação se dava mediante correntes migratórias em que se instalavam e exprimiam seus costumes.

Desse modo, o trabalho tem sua função para o pesquisador e para o campo das Ciências da Religião como fonte documental na temática da morte e discussão acerca dos enterramentos de judeus em Natal e no Cemitério do Alecrim, possibilitando um apanhado simples e direto para uso em pesquisas, como também para tratar-se da liturgia judaica e religiosidade natalense. Ainda, estudar os espaços sepulcrais de judeus é oferecer uma explanação sobre seus costumes, tradições e ritos, o que, através do caráter histórico-simbólico de se problematizar os cemitérios, muito se descobre sobre os seus modos e hábitos culturais.

Também, este trabalho oferece ao povo natalense informações de como a cultura natalense projetou os contornos espaciais a serem atribuídos ao morto. Isso favorece para desconstruir a lógica da morte, e a concepção do morto e dos seus espaços como lúgubre, como um local de temor e de romper com a ideia de que os cemitérios foram sempre mantidos e regidos segundo essas regras que nos são habituais na contemporaneidade. Ainda, a obra serve para o campo das Ciências da Religião como fonte documental na temática da morte e discussão acerca dos Cemitérios do Alecrim e o novo espaço sepulcrário em desenvolvimento para o sepultamento dos judeus norte-riograndenses, o que possibilita um referencial para uso em pesquisas, como também para tratar-se de temáticas como miasmas e medidas políticas sobre cemitérios extramuros.

Embora outros trabalhos problematizem e discutam a presença de judeus e a construção dos espaços judaicos na capital natalense e a história deles no séc. XX, eles o fazem sob recorte temporal àquela época, não abrangendo a respeito do CIRN hoje, tendo sido objeto a constituição do povo no passado, não investigando com mais precisão a questão da Ala Judaica e a liturgia judaica (e a descrição de seu rito fúnebre), bem como os *bnei anussim*.

Os historiadores Wolff dedicaram uma de suas obras aos judeus natalenses do século XX. A obra “Natal: uma comunidade singular” trata da chegada e estabelecimento dos Palatnik e constituição dos seus espaços religiosos e enquanto povo judeu, até o fim do Centro Israelita de Natal, em 1968. A obra possui um rico acervo iconográfico e cita o livro de Tobias Palatnik, “O caminho das andanças”, autobiografia desse autor e que narra algumas experiências pessoais ao chegar em Natal. Infelizmente, tanto o ano ou edição, como a própria aquisição do livro se mostra bastante difícil, demonstrando o mesmo ser uma raridade.

Há também a obra auto biográfica de João Medeiros, importante anussim e antigo rabino do CIRN, “Nos passos do Retorno”, trata do seu processo de *teshuvá* (retorno à religião judaica) em Israel. Medeiros descreve a viagem desde Natal até Israel, passando pelo itinerário de aeroportos, cidades e lembranças ao longo do nordeste, ibéria e oriente médio, narrando a ancestralidade marrana do seridoense paraibano/potiguar, ao relatar ora armentos míticos, ora históricos que condensam uma legitimidade marrana ao colonialismo do sertão paraibano e potiguar.

Outra importante pesquisa é a dissertação de Luciana de Oliveira, “A Fala dos Passos: imigração e construção de espaços judaicos na cidade do Natal (1919-1968).” No trabalho, a autora discorre sobre o processo de espacialização feita pelos Palatnik e demais famílias que residiam em Natal como busca por uma identidade territorial que os unisse, embora discorrendo sobre a criação da ala judaica do Cemitério do Alecrim como um desses elementos espaciais, a autora, por não ser seu foco, não investiga os ritos fúnebres e a preparação pelo morto pela *Chevra Kadisha*¹⁶, como também se limita ao recorte já exposto de 1968, não abrangendo os ritos fúnebres judaicos natalenses hoje e nem a questão anussim.

Importante frisar a data limite dos recortes temporais nas obras desses 2 historiadores: 1968. Esse foi o ano no qual o Centro Israelita de Natal teve suas atividades religiosas “encerradas”. Desde a morte de Leon Volfzon, em 1967, o Centro Israelita foi mingando a ponto de fechar no ano fatídico. Somente em 1979, 11 anos depois, a comunidade reuniu 17 judeus, entre candidatos à conversão e outros com ascendência, e decidiram reabrir as atividades do antigo Centro Israelita, agora sob o nome de Centro Israelita do Rio Grande do Norte.

Em pesquisa ao acervo de dissertações e teses do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal da Paraíba (PPGCR-UFPB) constam 4 dissertações que investigam a temática da morte e 2 que discutem o judaísmo. As dissertações sobre morte são: “Vida após a morte dentro do conceito bíblico: reencarnação e ressurreição”, de Waldemar Esmeraldino de Arruda Filho; “Sobre a morte e o morrer: concepções e paralelismos entre o catolicismo romano e o budismo tibetano”, de Ana Cândido Vieira Henriques; “Depois do Sagrado: a morte no pensamento de Albert Camus”, de Fabio Ferreira do Santos da Silva e “Crenças Ocidentais e Orientais: sentidos de vida e visões de morte”, de Ana Carolina Diniz

¹⁶ Chevra Kadish é o nome do grupo responsável pelo cumprimento das práticas e exigências do rito fúnebre judaico.

Alves. Já as que discutiram sobre judaísmo, “As imagens simbólicas do sacrifício expiatório no livro de Levítico”, de Josefa Vênis de Amorim” e “A árvore da Torá: uma análise simbólica e mítica”, de Lêda de Oliveira Caminha Silva.

Independente de trabalharem pontos que se assemelhem à esta tese, o presente estudo traz uma investigação nova e atual ao acervo do programa. As questões de morte tratadas nas obras de Waldemar Filho (2010) e Ana Henriques (2014) dialogam entre si e servem como fonte ao cristianismo primitivo, sendo aqui abordado a ideia de morte judaica e contemporânea ao séc. XX. Já no que concerne ao estudo sobre o judaísmo, a pesquisa de Josefa Amorim (2011), embora proponha uma análise da liturgia judaica, o faz sob um olhar simbólico através da teoria de Gilbert Durand e sobre os sacrifícios rituais do Levítico, de outra, tendo essa pesquisa trabalhado com a liturgia judaica atual, no qual não mais pratica os sacrifícios de outrora.

Diferenciando-se dessas pesquisas do PPGCR com semelhante temática, este trabalho pesquisará a institucionalização de uma comunidade religiosa judaica em Natal, analisando a linguagem da sua liturgia ritual a partir das suas narrativas míticas, focando o processo de sepultamento de judeus nesta capital nordestina como expressão simbólica da relação judaica da morte com o morto. Tão logo ao estudar o rito fúnebre de uma tradição religiosa, tem-se o compreender da própria liturgia dessa tradição, tendo sido feito uma descrição de como esses sujeitos judeus entendem sua religião e cosmovisão. Ainda, há a construção histórica da reativação do CIRN pelos bnei anussim a partir de 1979, sendo estabelecido o fenômeno nordestino da busca identitária marrana acontecido na segunda metade do séc. XX., manifestação caracterizada pela identificação com elementos criptojudaios presentes no interior do nordeste brasileiro, com o conseqüente desejo de adentrar-se ao judaísmo

Vale aqui ressaltar que a temática da morte é prematura na historiografia. Foi somente com o advento da Escola dos Annales, em meados do século XX, liderada por Marc Bloch e Lucien Febvre, quando houve uma ruptura com a tradição historiográfica – que atentava para eixos temáticos ligados à política, como a história das grandes figuras. Após isso, temáticas da vertente da cultura, sensibilidades, gênero e identidades etc. foram florescendo (REIS, 2004).

Na maneira como os Annales interpretaram a história¹⁷, os cemitérios são fontes documentais e refletem o pensamento e imaginário sobre a morte e o morrer na/da sociedade em que foram construídos. A incorporação da noção de cemitério como um documento histórico se relaciona com a ampliação da ideia de documento, tão peculiar nos Annales. Seguindo esse raciocínio, Jacques Le Goff, referência entre os autores da escola, afirma que:

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida, quando estes existem. Mas pode fazer-se, e deve fazer-se, sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores habituais. Logo [...] tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve ao homem, exprime o homem, demonstra sua presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem (LE GOFF, 1990, 540)”.

Logo, vemos que com a diversificação da ideia de documento, outros elementos foram assim entendidos, e, desta forma, o cemitério é entendido enquanto tal. Seguindo a linha dessa quebra de paradigma no que se entende como documento, tem-se a valorização dos cemitérios como lugares simbólicos que expressam valores acerca da cultura local. Para Marcelina Almeida isso se dá quando

Os túmulos, os mausoléus, a arquitetura e estatuária tumular traduzem ideias, sentimentos, vontades e valores acerca do culto aos mortos, da preservação da memória dos antepassados, bem como exprimem as expectativas e confrontos experimentados pelos vivos. É um ambiente que fala do poder cristalizado nos signos e emblemas que ornamentam túmulos, lápides e jazigos. Enxergar as imagens no espaço cemiterial e delas absorver, ao máximo, os possíveis significados, as mensagens subjacentes é, sob nosso ponto de vista, uma possibilidade de compreensão e valorização (ALMEIDA, 2007: p. 35).

Importante ainda é que os estudos sobre/da religião vêm tendo uma progressão significativa na ciência, tendo sido iniciada enquanto objeto ainda no século XIX, e tendo ela assumido ascensão no século XX, com o advento da então denominada Ciências das Religiões, área que aborda diferentes disciplinas – como Filosofia, Linguística, História, Ciências Sociais, Psicologia, Teologia etc. – e que vem se tornando a força motriz em assuntos que abordam essa temática como objeto

¹⁷ Embora saibamos de que não existiu uma homogeneidade para um estabelecimento de métodos e técnicas, bem como apenas desdobramentos teóricos dos que compunham a então “Escola dos Annales”, aqui me refiro a certas diretrizes metódicas – oriundas dessa nova abordagem – que deram novos horizontes à historiografia e ao fazer História e que em muito contribuem à proposta deste trabalho.

científico. Essa área de conhecimento possui diferentes abordagens metodológicas para se aplicar ao seu objeto de estudo: o fenômeno religioso¹⁸.

A religião desde a Antiguidade foi tema de estudos. Autores como Homero, Júlio César e dentre outros, já dedicaram obras sobre crenças religiosas (quase sempre de povos exteriores aos seus). No entanto, essas obras discutiam a religiosidade a partir de um olhar etnocêntrico e dominador, categorizando as religiões de forma hierárquica e objetiva.

Com o passar do tempo, a religião enquanto objeto de estudo foi passando por desdobramentos metodológicos frutos dos avanços das Ciências Humanas ao ponto de caminhar para uma área transdisciplinar que se mostrou um campo epistemológico com objeto próprio e com metodologias de várias ciências para sua operação, surgia a Ciências das Religião.

O cientista da religião Frank Usarski aponta duas predisposições inter-relacionadas que favoreceram a institucionalização dessa área enquanto disciplina científica, que foram: o paulatino conhecimento sobre outras culturas e as suas vertentes religiosas; e a gradual “submissão do estudo das religiões ao pensamento científico-racional em desfavor das abordagens apologéticas e exigências dogmáticas” (p. 52, 2013).

A História também possui o desdobramento particular e desenvolveu o modo de se fazer e se questionar a História de acordo com o advento da já citada Escola dos Annales, que em meados do século XX, liderada por Marc Bloch e Lucien Febvre, rompeu-se com a tradição historiográfica das grandes figuras, valorizando, por influência das Ciências Sociais, a cultura e a religião. Como resultado desses avanços metodológicos, resulta-se com a 3ª geração dessa “Escola dos Annales” a Nova História Cultural. Herdeira direta da Escola dos Annales, ela rompe com a ideia de uma história historicizante e da história cultural de concepções marxistas, cuja narrativa histórica se dava a partir das ideias e decisões de grandes sujeitos e do materialismo dialético, respectivamente. A Nova História Cultural suscita um diálogo interdisciplinar para uma melhor compreensão acerca da temática “cultura”, e, assim, da religião.

¹⁸ Exteriorização mediante vivência prática do que o sujeito entende do discurso sagrado e da tradição religiosa.

Nesse segmento, a tese foi elaborada sob a ótica das Ciências das Religiões¹⁹, já que essa dispõe de uma melhor forma de analisar a religião como um objeto de estudo. A pesquisa se enquadra, no ramo da Árvore de Conhecimento da CAPES, na área 44, Ciências da Religião e Teologia, ocupando os ramos que dela derivam da “História das Teologias e das Religiões” e “Ciências Empíricas das Religiões”, não assumindo a pesquisa caráter confessional ao objetificar a teologia judaica. Não obstante, faz-se uma problematização conceitual e histórica da sua liturgia e de suas tradições religiosas ao investigar os ritos fúnebres judaicos natalenses, emanando dessa objetificação elementos como a teologia e a história dos judeus nesse espaço/tempo.

Essa problematização se apoia teoricamente na forma como Mircea Eliade aborda o fenômeno religioso, elaborando esse autor a teoria da função do historiador das religiões como aquele sujeito que, diferente dos historiadores, não se atém somente ao contexto histórico para investigar o caso fático, mas releva também a fenomenologia como fator crucial. Eliade (1991a, p. 27) afirma que por trabalhar com fenômenos religiosos, e pelo simples fato de serem fenômenos, de se manifestarem ao sujeito, são marcados como que a ferro pelo momento histórico em que são suscitados (ELIADE, 1991a, p. 27). No entanto, o que difere, para Eliade (1991a), o historiador do historiador das religiões é a abordagem fenomenológica. Assim, embora o sujeito se encontre inserido em um “momento histórico”, nem sempre esse momento histórico é uma condição *sine qua non* do fator histórico contemporâneo, pois o sujeito interage com outros condicionamentos que não somente o histórico, como devaneios, sonhos, desejos, estados de melancolia e contemplações estéticas; conhecendo, inclusive, “vários ritmos temporais, e não somente o [seu] tempo histórico (ELIADE, 1991a, p. 29)”, sendo esse vaguear da consciência histórica motivada por diversas atividades, como a prece, o apaixonar-se, o almejar algo metafísico etc.

Norteados nessa posição de historiador das religiões eliadiana, buscou-se não só avaliar a condição histórica como fator determinante do fato, mas também levar em consideração sua razão fenomenológica. Para isso, tomou-se como base também a sua teoria do Sagrado, no qual descreve como a hierofania²⁰ estabelece um fator

¹⁹ Apesar da cátedra da referida disciplina ser no singular “Ciências da Religião”, ao usar “Ciências das Religiões”, nos valemos da teoria italiana de estudos da religião, além de que nos alinharmos ao aporte teórico-metodológico do PPGCR.

²⁰ Eliade cunha esse termo para estabelecer a presença (fenomenológica) e atribuição do sagrado em determinado objeto ou local. Assim, o sagrado é identificado como a fonte de significância, significado,

determinante na cosmovisão do *homo religiosus*, tendo sido estabelecido um quadro analítico da liturgia judaica e, conseqüentemente, um exame do rito fúnebre judaico sob essa perspectiva.

Ainda na posição de “historiador das religiões” foi utilizado como fonte o Tanakh²¹ para construção de uma linha do tempo da história hebraica. No entanto, essa leitura do Tanakh foi feita sob a perspectiva teórica deuteronomista²², relativizando as fontes e levantando problematizações históricas, com o intento de criar apenas um substrato mítico para a construção da narrativa crítica, seguindo as diretrizes do historiador Haroldo Reimer, ao defender que “textos sagrados podem ser utilizados como fontes de reconstrução histórica, uma vez averiguado o substrato propriamente ‘histórico’ de tais textos após passarem pela análise dos métodos histórico críticos” (REIMER, 2008, p. 66-67).

Objetivando construir essa história dos judeus potiguares, consultou-se em acervos documentais, como os dos Jornais “A República”, “Tribuna do Norte” e o “Diário de Natal”, além de Diários Oficiais: “Diário Oficial do Município de Natal” e “Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Norte”, concentrados no Arquivo Público Municipal do Natal e no Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Norte, respectivamente; bem como também nos Boletins Informativos do CIRN. Merece nota o fato desses acervos já estarem todos digitalizados, o que favorece e facilita a função do historiador, bem como cumpre com a função social de um arquivo que é oferecer conhecimento e informação a quem o busca. Outros locais de pesquisa também aconteceram nas Atas Mortuárias do Cemitério do Alecrim como fonte da ala judaica,

poder e ser, e suas manifestações como hierofanias, cratofanias ou ontofanias, respectivamente (aparências do sagrado, do poder ou do ser).

²¹ Ao longo da pesquisa, encontram-se tanto Tanakh, como Tanah, para se referir ao livro sagrado judaico. A dualidade acontece em razão de que ao usar Tanakh, referimos ao conceito do acrônimo que une os textos sagrados do Torá, Nevi'im e Ketuvim; já ao aparecer Tanah, alude-se ao livro homônimo do Tanakh assim traduzido pela Editora Sêfer (TANAH, 2018).

²² Por teoria deuteronomista entende-se o processo de criação da narrativa mítico-literária construída pela elite sacerdotal do rei Josias entre os séculos VII e V AEC, que consiste nos livros que vão do Deuteronômio até o segundo livro de Reis. O objetivo dessa criação mítica era salvaguardar o poder nacional, já que a destruição de Jerusalém e deportação do povo judaíta ao cativeiro babilônico tinha abalado a crença popular num Yahweh forte, assim como na monarquia. Assim, a reforma do rei Josias, aqui a “teoria deuteronomista”, ao expor a obra do corpo sacerdotal de uma origem ancestral do povo e da liturgia do culto pré-monarquia, com os livros de Gênesis, Êxodo e Levítico, ressignificava a queda de Jerusalém e do templo, defendendo, ao contrário, que estavam no projeto de Yahweh para os judeus, tendo sido Ele – na verdade – que tinha usado os babilônicos para punir o povo de Israel. Desta forma, construíra-se um Yahweh atemporal – pois não necessita de monarquia, já que a Lei fora dada à Moisés e não a um rei; e nem de templo, nascendo aqui também a ideia de um Yahweh anicônico.

como consulta e entrevistas com os atuais administradores do CIRN e os membros da *Chevra Kadish* no que diz respeito aos atuais ritos fúnebres.

Sobre a liturgia judaica e suas tradições religiosas e festas, foram utilizados o Sidur, a Torá e o Tanakh como fontes para construir essa liturgia, visto que são esses os principais livros norteadores da liturgia judaica, juntamente com o Talmud. Ainda, devido ao fato de ser parte da tradição ao realizar as cerimônias religiosas a recitação das brachot (orações e rezas judaicas) em hebraico e para manter um maior rigor científico em textos teológicos, optou-se pela versão desses livros na versão bilíngue hebraico-português, constando nessa versão ainda a transliteração daquela primeira língua à essa segunda. Além do mais, também houve participação dessas atividades *in loco*, aproximando-se do trabalho do antropólogo no qual nos expõe Roberto Oliveira (1996), ao ser o pesquisador um participante com o ver, ouvir e escrever a respeito do que pelos seus sentidos passaram. Assim, foram feitas visitas na Sinagoga Braz Palatnik, no Cemitério Público do Alecrim e no Centro Israelita do Rio Grande do Norte, ao longo dos anos em que se desenvolveu a pesquisa, de 2018 até 2020, havendo pausa mediante o distanciamento social requerido na pandemia do covid-19, retornando os trabalhos no terceiro trimestre de 2021.

Ainda, apoiando-se nas diretrizes metodológicas da História Oral para objetivar um procedimento científico e filtrar as informações a respeito do passado pela fonte oral do entrevistado, foram realizadas entrevistas com os membros do CIRN para complementar o conhecimento a respeito da liturgia, identidade *anuss* e sobre os sepultamentos. As respectivas entrevistas ocorreram entre agosto de 2021 e abril de 2022.

A tese está estruturada em quatro capítulos, divididos numa linha temporal da história dos hebreus até a consolidação de uma liturgia judaica organizada, com a construção do Talmude e do Sidur. Feito isso, será feito um apanhado teológico dessa liturgia e analisada as principais festas e rituais dos judeus, dando um maior enfoque no rito fúnebre. Após feito esse esquadro, será exposta o CIRN como esfera judaica em Natal/RN, expondo a sua fundação, o seu processo de reativação e as suas atividades atualmente.

O primeiro capítulo, intitulado “O ser judeu ontem e hoje: a permanência de uma conduta milenar”, num momento inicial traça uma discussão acerca da identidade dos judeus, delineando para isso a história dos hebreus até a constituição do estado de Israel, tendo – embora se alinhado à perspectiva histórico-linear da Torá – uma leitura

crítica embasado na teoria deuteronomista. Feito isso, é exposta a teoria de Mircea Eliade para compreensão de como o *homo religiosus* se debruça perante o Sagrado e como esse influencia a sua vida, através de narrativas míticas ancestrais que buscam legitimar e sacralizar a sua temporalidade e vivência profana. Relacionando as narrativas acontecidas em sua “história”, os judeus criam e organizam sua liturgia de forma que a compilam em seus principais livros, como a Torá, o Tanakh, o Talmude e o Sidur. Por fim, é exposta a liturgia judaica de modo a entender como é a vivência do judaísmo na prática.

Já no segundo capítulo, intitulado “O judeu e o tempo: o Shabat e as festas sagradas como formas de (re)viver outras épocas”, foi trabalhada a ideia de como o judeu concebe o tempo e a relação fruto desse entendimento com suas festas e rituais judaicos. Para isso, foi exposta a relação entre o Mito que os fundamenta e a prática e execução do mito em si, fundando os ritos e as festas judaicas. Foram analisados os ritos da *brit-milá* (circuncisão), baseado na narrativa mítica da aliança entre Abraão e Yahweh; a *bar mitzvá* (iniciação ao judaísmo), feito a partir da ideia da Lei que se deve ensinar desde cedo aos filhos o respeito e discernimento sobre a Lei; o rito do matrimônio, como forma de aliança entre homem e dessa união gerar frutos. Já nas festas, serão examinadas as festas do pessach (páscoa), que fundamenta sua cerimônia na libertação do Egito; a Sucot (tabernáculos) em que são lembrados os quarenta anos em que os hebreus peregrinavam no deserto rumo à Terra Prometida, tendo habitado em cabanas e tendas; a Shavuot (pentecostes), festa que culminava com o período das colheitas, que parte delas eram feitas de oferendas; a Hanuká, que relembra a purificação do templo de Israel e a miraculosa duração por oito dias da chama acesa no candelabro; o Rosh Hashaná (ano novo judaico), que é comemorado no primeiro dia do mês de Tishrei (primeiro mês – entre setembro e outubro), comemorado de forma restauradora e purificadora, culminando na festa do Yom Kipur (expição), que finaliza o festival do ano novo e o período de purificação do judeu, pois acreditam que nesses dias, entre o ano novo e o Yom Kipur, os nomes estão sendo escritos no Livro da Vida por Yahweh; por fim, a Purim, que comemora a salvação do povo hebreu do extermínio de Hamã, funcionário do império persa, que tencionava cometer genocídio ao povo de Israel mas foi detido por Ester, conforme se descreve no seu livro homônimo.

Já no terceiro capítulo, intitulado “O judeu morto: ritos fúnebres judaicos”, foi trabalhado o rito fúnebre judaico, discutindo como o judaísmo entende o processo

fúnebre e as suas origens míticas desse ritual. Estabelecido como o judeu vê o morto, serão expostos o processo fúnebre e o de luto – *kevod ha-met* e *kevod ha-chai*, mostrando os estágios de tratar o corpo pela Chevra Kadisha e os rituais ali feitos com o cadáver. Já no luto, mostraremos as formas de cumprir os preceitos e diretrizes da Lei no Aninut, Shivá, Sheloshim e o Yahrtzeit, traçando todo o período do luto pelo judeu. Feito isso, mostrou-se o processo de fundação do Cemitério Israelita (ou Ala Judaica), em 10 de janeiro de 1931, no Cemitério Público do Alecrim, fazendo um levantamento iconográfico dos 25 túmulos ali sepultados, com a biografia de cada um dos enterrados.

Por fim, o quarto capítulo, intitulado “História dos judeus em Natal: dos Palatnik ao *bnei anussim*”, é destinado a fazer uma síntese sobre a história dos judeus ontem e hoje em Natal/RN. Foi exposto historicamente o processo de presença judaica, cristã-nova e *anussim* na terra potiguar, narrando desde as expulsões do continente ibérico e colonização holandesa, até a chegada dos Palatnik na capital potiguar e a formação e desenvolvimento da kehilá, tendo a intenção de estabelecer uma sociedade judaica no município até o fim de suas atividades em 1968; e o restabelecimento dessa comunidade judaica em torno do CIRN hoje, coabitando judeus convencionais e os *anussim*. Feito isso, mostraremos como esse CIRN mantém suas cerimônias e atividades religiosas ainda em Natal e como esses judeus vivem hoje na capital potiguar.

1. O SER JUDEU ONTEM E HOJE: A PERMANÊNCIA DE UMA CONDUTA MILENAR

O povo hebreu, dentre os demais povos do Oriente, é o que mais estreita relação com as origens e a evolução da Civilização Ocidental. Embora tenha desempenhado um papel político bastante secundário, sua contribuição à Humanidade foi enorme no terreno religioso. Fato único e absolutamente excepcional na história, os descendentes de Abraão, Isaac e Jacó tornaram-se, através de muitos séculos, os pertinazes portadores de uma mensagem de fé monoteísta que, com o Cristianismo, alcançou tamanha amplitude a ponto de suplantar as antigas superstições e derrubar os velhos ídolos do paganismo (GIORDANI, 1969, p. 224)

O judaísmo e/ou o ser judeu hoje encontram-se como conceitos consolidados e estabelecidos. “Judeu” é, antes de tudo, uma pessoa que segue a doutrina e liturgia judaica ou que tem ascendência judia. No entanto, esse conceito e elemento identitário não fora assim posto e a sua raiz histórica permeia ao século VI AEC, no constituído “reino do Sul”, cuja capital Jerusalém era governada por reis supostamente descendentes da linhagem de Davi e que fora destruído pelos babilônicos em 587 antes da nossa era. A partir disso, Judá, ou “Yehoud” passou a fazer parte do império persa e, posteriormente, aos reinos helenistas. Na própria *Tanakh*, cânon judaico, não consta a definição ou identidade do povo judaico enquanto judeu, diferente disso, ela aparece enquanto “Israel” para se referir ao povo como nação, sendo “Judá” restrito ao clã e ao reino homônimo (ao sul de Israel, então reino do norte).

Desta forma, Thomas Römer (2016, p. 19) afirma ser impossível falar de “judeu” ou de judaísmo” antes das épocas persas e helenistas, dado que é somente a partir daí que surge um sistema religioso ao qual designamos hoje por judaísmo. Para corroborar com a ideia de que o termo de identidade judeu foi uma apropriação externa, Giovanni Filoramo aponta que o termo não dito na *Tanakh* judaica fora citado, ao contrário disso, na Bíblia cristã, quando no livro de II Macabeus, fruto da Septuaginta grega, a palavra judaísmo é referida (2005, p. 41). Tal referência na Bíblia cristã se dá, justamente, pela influência romana nela, já que no século I da nossa era, durante as guerras romano-judaicas, os oficiais romanos assim se referiam ao povo que habitava a terra de Judá, cidade anexada e que compunha o “reino do Sul” de Israel.

“Hebreu”, “israelita”, “judeu”, “cristão-novo”, “judeu-novo”, “gente da nação” foram algumas das muitas formas de se referir a alguém que segue essa tradição religiosa. É interessante expor os desdobramentos históricos que resultaram na constituição da identidade do povo judeu, remontando desde a origem dessa terra Judá – cidade sulista de Jerusalém; e o desenvolver da organização religiosa do judaísmo, com a reforma de Josias, transformando a Torá numa Constituição Nacional.

Os primeiros relatos sobre o “povo hebreu” foram descritos em documentos históricos de outros povos do Levante²³ para se referir ao seu vizinho. Um exemplo disso é a estela do faraó Menerptá, do séc. XII antes da nossa era, ao relatar as conquistas do faraó, cita Israel como uma das cidades na qual dominou. Há ainda os registros literários que compõem o *Tanakh* judaico, documentos esses que se caracterizam por serem uma narrativa mítica, tendo sido canonizados durante a compilação em 450 AEC. e possuindo caráter sagrado. O *Tanakh* é uma coleção de 39 livros e seu nome resulta da abreviação da composição de *Torá* (Lei), *Nevi'im* (Profetas) e *Ketuvim* (Escritos), sendo qualificados como Ensinamentos, Profetas e Escritos, respectivamente.

A Torá corresponde ao Chumash (ou aos livros do Pentateuco)²⁴ que são *Bereshit*, *Shemot*, *Vayikrah*, *Bamidbar* e *Devarim* ou Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Em linhas gerais, constam-se as narrativas de origem cosmológica, até a legislação mosaica para a organização social do emergente povo pós-êxodo. Sendo aqui possível uma divisão da Torá em duas partes de cunho identitário e imperialista, sendo a primeira com Abraão, na qual descreve o seu patriarcalismo – mediante a sua linhagem com Isaac e Jacó – perante todo o povo do Levante, não sendo os ancestrais apenas de Israel; já segunda corresponde à história de Moisés, que lidera uma fuga e liberta o povo hebreu da escravidão do Egito, tendo Yahweh lhe dado os outros livros da Lei (Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio) e proposto um pacto, prometendo uma terra a ser conquistada.

²³ Entende-se por Levante a região do Oriente Médio ao sul dos Montes Tauro, limitando a Oeste pelo Mar Mediterrâneo e a leste pela Mesopotâmia e pelo deserto da Arábia. Atualmente é habitado pelos países Palestina, Jordânia, Israel, Síria e Chipre. Devido a maioria dos pesquisadores assim se referirem à essa região ao tratar da temática, desta forma também será feito nessa pesquisa.

²⁴ Enquanto *Chumash* refere-se à Torá feito em livros impressos, ou seja, a versão “encadernada” do Pentateuco, se chama de *Sefer Torá* a versão da Torá escrita em hebraico e em rolos e cumprindo obrigações para fins litúrgicos nas sinagogas.

Já o Nevi'im é composto pelos livros dos profetas, no qual se pode também fazer duas divisões temáticas. Grosso modo, pode-se dizer que a primeira parte estabelece a formação do estado de Israel, com os livros de Josué, Juízes, Samuel, Reis, narrando desde a conquista militar da terra de Canaã, o estabelecimento de uma identidade nacional, com uma divindade e uma monarquia nacionais, tendo havido uma monolatria entorno de Yahweh e a constituição da realeza com Saul, Davi e Salomão, até o processo de queda de Jerusalém em 587 AEC e o exílio babilônico. Já a segunda parte, com o livro dos profetas Isaías, Jeremias, Ezequiel e dos doze “profetas menores”, problematizam as causas das tragédias e fracassos, além da queda de Israel pelo império babilônico e das como razão do abandono da devoção do povo à Yahweh, não obedecendo suas leis, tendo a divindade punido o povo por esse abuso. Como remédio a essas justificativas das causas, os profetas propõem promessas de renovação e restauração em tempos futuros, desde que suas vontades sejam cumpridas.

Por último, o Ketuvim é formado por onze livros, que estão em três grupos divididos como os livros poéticos, os cinco pergaminhos e os livros de relatos e tem caráter filosófico e discorrem sobre as paixões humanas, enfatizando as características salvíficas de Yahweh e exaltando a devoção à ele como forma de ser recompensando pela sua interferência divina. Os livros poéticos e de gênero literário são os textos de Salmos, Provérbios e Jó; já os dos *Hamesh Megillot*, ou os cinco pergaminhos, são Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes e Ester; por fim, os livros de Daniel, Esdras, Neemias e Crônicas constam como os três livros de relatos, no qual descrevem o fim do cânon com o rei persa convocando todos os judeus a retornarem à Jerusalém e que construam a “nova Jerusalém”. Essa última parte da Torá tem função instrutora e poética, sendo inclusive festiva, quando são lidos nas festas religiosas os livros do *Hamesh Megillot*, bem como outros foram descritos e se referem a eventos tardios pós-estruturação de Israel²⁵.

²⁵ Importante frisar a diferença entre os cânones hebraico e cristão (referente ao Antigo Testamento). Com a tradução Septuaginta, feita na Alexandria entre os sécs. III e II a. C, na qual redigiu vários livros em grego e tornou-se referência ao catálogo cristão, os hebreus questionam a sua legitimidade e a refutam, consequentemente retirando-os da *Tanakh*. Ainda, dentro do próprio cristianismo há pelo menos quatro “Antigos Testamentos”, que se alinham às vertentes teológicas das três correntes cristãs: o catolicismo, o protestantismo e a igrejas ortodoxas.

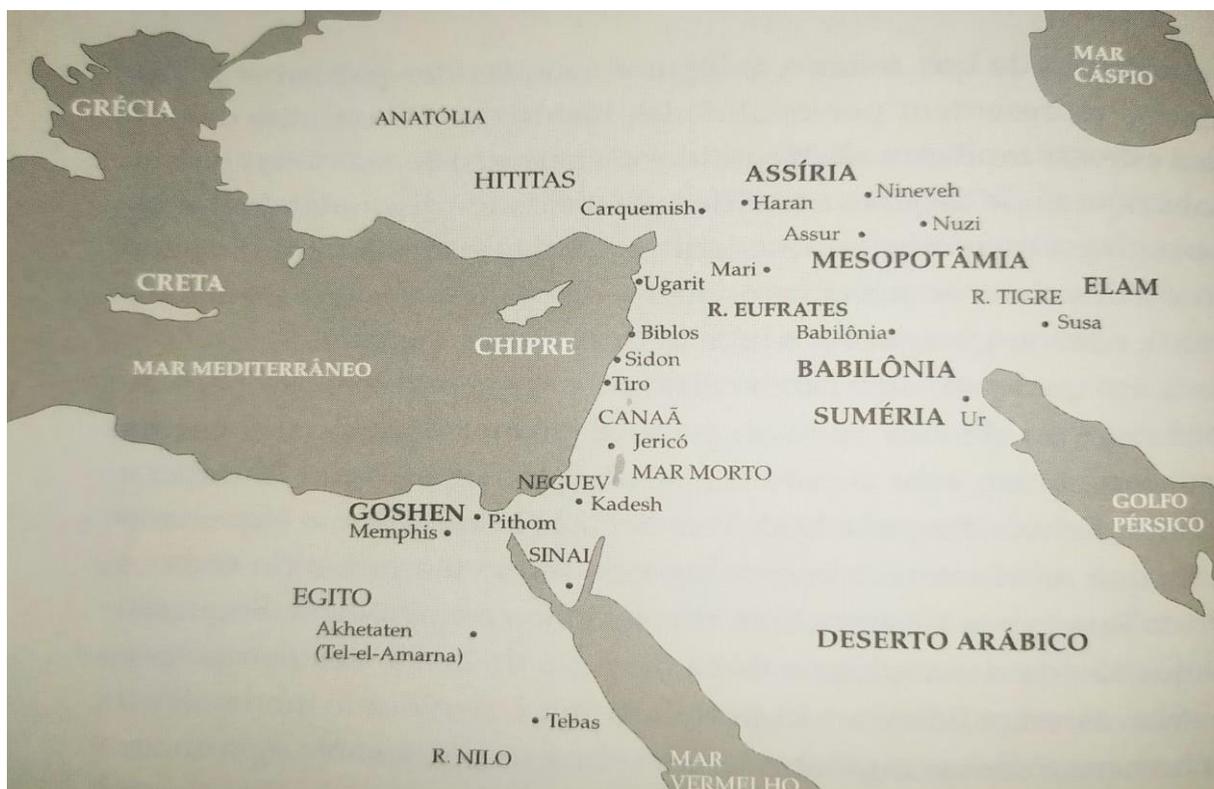
1.1 ORIGEM E CRIAÇÃO DO ESTADO DE ISRAEL

De acordo com esses registros míticos, a nação hebraica tem sua origem através da linhagem de Sem, filho de Noé advindo daí o termo “semita” (ou descendentes de Sem). Vale expor que dessa linhagem surgem não somente os hebreus, mas os arameus, os assírios, os sírios, os babilônios e os fenícios também possuem esse mesmo ancestral em comum e seus traços culturais. O termo hebreu surge, provavelmente, da linhagem de Éber, filho de Sem. Em hebraico, Éber é Ivrim, que significa “povo do outro lado do rio”, sendo este rio o Eufrates.

1.1.1 A ERA DOS PATRIARCAS

Partindo desse mesmo bojo do Oriente médio, esses povos do Levante viviam em constante disputa pelas terras que eram banhadas pelos rios da região. Acredita-se, aqui segundo relatos canônicos judaico-cristãos que Abraão saiu da terra na qual residia, em Ur na Mesopotâmia, para construir uma nação numa terra prometida. Segunda a narrativa religiosa do Gn 12:1 (TORÁ, p. 29, 2001), Abraão recebeu uma visão na qual seu deus lhe ordenara sair de sua terra natal, pois lhe faria pai de uma nação e dono de uma terra. Seguindo isso, Abraão destina à Canaã, na qual estabelece um povo e, ao fim da sua vida, o seu deus lhe aparece outra vez e promete à sua semente a terra, sendo Isaac o herdeiro, segundo o Gn 12:7 (TORÁ, p. 29, 2001).

Figura 1 - O Oriente Médio



Fonte: BORGER, 1999, p. 18

Como anteriormente dito, as principais fontes históricas sobre os hebreus remetem aos documentos que foram implementados aos cânones judaicos e cristãos. No entanto, com o avanço da metodologia do fazer historiográfico, outras ferramentas também puderam ser utilizadas para se obter informações sobre o passado. A Arqueologia tem servido para essa extração de conhecimento desses eventos, bem como a análise de documentos artísticos dessa época (pinturas, utensílios domésticos, as paredes com hieróglifos etc.). Decorrente dessas inovações técnicas, há historiadores como BORGER (1999), SAND (2011), FINKELSTEIN; SILBERMAN (2003), RÖMER (2016) etc. que questionam a autenticidade dessa raiz abraâmica como uma suposta “dívida histórica” para justificar a retomada de Canaã pós-exílio egípcio.

Para Rômer (2016, p, 19), essa peregrinação de Abraão pelas cidades de Ur, Siquém, Betel, Negueb e indo até o Egito soa mais como uma provável narrativa mítica cosmogônica para legitimar a estadia em Israel. O autor aponta que na esfera geográfica, essa viagem cobre todo o Crescente Fértil; já na esfera histórica, essas

idades percorridas em sua peregrinação são lugares onde, na época persa (séc V-VI AEC.) estavam os judeus exilados e emigrados.

Estabelecido em Canaã, e segundo a fonte do Gênesis, Abraão torna-se possuidor de riquezas e rebanhos, desenvolvendo notoriedade militar e tendo respeito. Tendo concebido com sua esposa Sarah o filho Isaac. Isaac não possui tantas referências, sejam canônicas ou históricas, mas é da semente dele que virá a terra (Gn. 24:7) (TORÁ, p. 59, 2001).

É sobretudo com Jacó, filho de Isaac e neto de Abraão, que a configuração de uma nação hebreia se configura. Jacó foi um camponês cananeu que residia em Aram e que foi progenitor de doze filhos que viriam a se tornar os patriarcas do nascente estado de Israel. No entanto, Isaac tivera dois filhos gêmeos, Esaú e Jacó, resultando daí um intenso conflito entre os dois quanto à linhagem e à benção da “semente que frutificaria a terra” (Gn 24) (TORÁ, p. 59-65, 2001). Em estudo sobre as linhagens patrilineares e o processo de segmentação dos patriarcas hebreus, Chwartz (2017) apontou que a casa patriarcal era “alicerçada sobre quatro princípios básicos: autoridade, descendência, sucessão e residência. A autoridade é patriarcal; a descendência, patrilinear e agnática; a sucessão prioriza o primogênito e a residência é patrilocal (CHWARTZ, 2016, p. 132). Foi baseado nessa organização familiar que fez Rebeca ter enganado Isaac em sua velhice e cegueira, apresentando Jacó enquanto Esaú para que aquele recebesse a benção patriarcal e da hereditariedade.

A narrativa mítica do Livro do Gênesis descreve que Jacó, em determinado momento no qual fugia das perseguições de seu irmão Esaú e seguia de volta à Canaã sob ordem de Yahweh, fora confrontado por um anjo enviado por seu inimigo e que trava com ele uma batalha espiritual e física. Batalha física, pois o relato do Gn 32:26 (TORÁ, p. 95, 2001) atesta que lhe foi feito um ferimento na articulação da coxa²⁶; e espiritual, pois, vencido o anjo, Jacó o aprisiona e reclama para si, antes da partida deste, uma bênção – sob a prerrogativa de que o mesmo tinha sido feito por outro anjo ao seu avô Abraão. Pressionado, o anjo concede à Jacó tal benção, outorgando-lhe um novo nome de “Israel”, que significa “aquele que lutou com o anjo. É através daí que surge a posteriormente identidade dos patriarcas e chefes dos clãs sob a

²⁶ Essa é uma das justificativas em que se sustentam os hábitos e dieta dos judeus. Os judeus não comem a articulação da coxa dos animais, pois foi aí que feriu o anjo à Jacó, de acordo com a mitzvá do Gn. 32:32 (TORÁ, p. 96-96, 2001). Mais à frente, será traçada a discussão sobre a influência da narrativa mítica sob o modo de vida do *homo religiosus*.

alcunha “de Israel”, sendo essa narrativa mítica um elemento fundante do até hoje traço nacionalista em que se referem a si próprios.

Jacó foi patriarca de doze filhos e uma filha com quatro mulheres diferentes. Com Lia, teve Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar, Zebulom e Diná; com Raquel, José e Benjamim; já com Bila, criada de Raquel, Dã e Naftali; e com Zilpa (criada de Lia), Gade e Aser. Segundo a narrativa religiosa do Gn. 46:5 (TORÁ, p. 135, 2001), os filhos de Jacó, estando assolados por uma seca na Palestina, resolvem emigrar para o Egito como forma de fugir da aridez de Canaã, sendo essa uma prática comum aos povos daquela região e tendo fortes evidências arqueológicas que comprovam as imigrações desses povos ao Egito em tempos de seca, fome e guerras.

Ao chegarem no Egito se deparam com José na posição de grande conselheiro do Faraó, que lhes concede exílio e terras. José era um dos filhos de Jacó, que foi vendido pelos irmãos aos egípcios, e contado por estes ao pai que ele morrera por um animal selvagem. Jacó ao saber da morte do filho rasga as vestes que usava e fica de luto²⁷, conforme atesta Gn 37:34 (TORÁ, p. 110, 2001).

1.1.2 DO ÊXODO À CONQUISTA DE CANAÃ

Habitando o Egito, o livro de Êxodo expõe que os hebreus, ou povo de Israel, foi feito escravo e tratado com vara de ferro por um novo faraó que não conhecera os feitos de José (Ex. 1:8). Embora a fonte bíblica aponte que a escravidão do povo hebreu se deu num momento com a dinastia dos Ramsés, no séc. XXIII AEC., quando esse novo faraó tenha “amargurado suas vidas com serviço penoso, com barro e com tijolos, e edificaram para o faraó as cidades-armazém de Piton e Raamsés” (Ex. 1:11-13). Borger (1999) aponta que é plausível a ideia de que diante dessa dinastia com sua expansão e construções faraônicas das pirâmides, precisando o faraó de mão de obra para esses serviços, tendo sido o pacato povo camponês e pastoril o alvo. No entanto, autores como Finkelstein e Silberman sustentam que

Não há pistas, nem mesmo uma única palavra, sobre antigos israelitas no Egito; nem nas inscrições monumentais nas paredes dos templos, nem nas inscrições em túmulos, nem em papiros. Israel inexistiu como possível inimigo do Egito, como amigo ou como nação escravizada (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 90).

²⁷ Outro fator mítico que influencia os hábitos dos judeus. No luto judaico, a *Keriá* é o ato de rasgar as vestes, conforme fizera Jacó e também Davi ao saber a morte de Saul e Jó, ao saber da morte dos filhos.

Conforme exposto, há poucas evidências históricas a respeito de certas passagens da narrativa mítica judaica, tendo o texto uma conotação literal. Sendo escrito numa época pós-exílio persa, aproximadamente no séc. VII AEC., o Pentateuco tem caráter unificador dos povos dos vários clãs ao propor que eles tinham um ancestral em comum, objetivando uma nação coesa e forte. Assim, os acontecimentos históricos desse povo são centrados em personagens com característica superiores e sob a orientação divina. Voltados a um povo com característica pastoril, as figuras dos patriarcas lhes cediam uma história originária do povo alinhada à sua atividade contemporânea. Berger (1999, p. 23) aponta que noutro povo afim da região, como no Egito, Suméria, Assíria, a figura de Abraão e mesmo dos patriarcas provavelmente teriam passado por uma apoteose dada a sua grandeza e êxito em sua finalidade. No caso hebraico, não nasceu o “deus Abraão”, mas o “deus de Abraão”, Yahweh.

É Yahweh que levanta Moisés e o orienta a promover a fuga ao povo hebreu, unindo os doze clãs de Israel nesse ideal espiritual em comum. Moisés foi uma criança hebreia que seria condenada à morte mediante a política adotada pelo faraó de limitar o tamanho da nação hebreia ao matar todos os recém-nascidos. Evitando isso, a mãe de Moisés o envolve num cesto e o deixa à deriva no Rio Nilo – daí a referência ao seu nome como “tirado das águas”²⁸, sendo esse cesto encontrado pela filha do faraó. Crescido, Moisés se rebela contra o tratamento dado aos hebreus pelos egípcios.

O relato mítico do Êxodo aponta que reclama Moisés a libertação de forma pacífica em audiência ao Faraó, tendo esse negado a solicitação. Feito isso, Moisés, sob o poder que lhe foi concedido (Ex. 4, 11 e 12) lança sobre o Egito pragas em reforço a seu pedido.

Sendo assim, Moisés organiza a fuga de maneira rápida, tendo sido feita na calada da noite e com presteza. É digno de nota a descrição da narrativa desse evento pois funda a principal festa judaica, o *pessach*, ou páscoa. Instruído por Yahweh, Moisés ordenou ao povo judeu que sacrificasse um cordeiro e, com o seu sangue, marcasse os umbrais das portas de cada residência, pois passaria um anjo que mataria os primogênitos do povo egípcio. Durante a noite, o povo se alimentou da carne desse cordeiro com pães ázimos (não fermentados, devido a presteza da iminente fuga) e ervas amargas. Segundo a narrativa mítica, esse foi um dos fatores

²⁸ Vale salientar que na linguagem egípcia Moisés tem outro significado, levando em consideração que o sufixo “sés” é usado para significar “filho de”, como Ramsés, ou filho de Rá.

cruciais para o consentimento do faraó em libertar o povo hebraico, sendo essa data tornada um evento comemorativo e histórico no qual relembra-se o *pessach*, ou a “passagem” do anjo.

A Torá enfatiza que diversos povos que não só israelitas seguiam na marcha em fuga. Segundo o Ex. 12:37, totalizaram “600.000 fora as crianças”, sendo consenso entre os historiadores ser esse um número deveras elevado. Isso comprova que a fuga provavelmente foi um evento massivo e horizontal, não sendo permissivo somente a um povo e não tendo um organizador ou líder.

Começava agora a consolidação do povo em nação. Fugidos do Egito, e com o povo estabelecido aos pés do Sinai, Moisés propõe o que seria a Lei, sob a figura metafórica das duas tábuas com os Dez Mandamentos. Vale expor que a Lei, Torá, não se restringe ao decálogo, ela se estende em uma sem fim de normas de conduta na qual organizam uma jurisdição para um povo que não viveria num deserto, mas numa sociedade fixa. O que leva a autores como Douglas Santos (2014, p. 341), amparado na hipótese deuteronomista²⁹, questionar como um povo no deserto entraria em Canaã com uma teologia estruturada e pensamento teológico avançado num período arcaico, possuindo essa teologia informações desnecessárias a um povo que só queria entrar numa terra e já conhecia lei consuetudinárias.

O próximo passo para esse povo consolidar-se enquanto nação era ter um espaço. Possuindo uma origem étnica, um mesmo idioma, uma legislação e unificados sob o mesmo deus (Yahweh), os judeus partiram para a “(re)tomada” de Canaã. É através disso que os hebreus saem da condição de tribos nômades e passam à estado nacional. A descrição dessa conquista é feita pelo Livro de Josué, que relata como esse general israelita tomou Canaã através de uma formidável campanha bélica, se mostrando ele um grande estrategista. Justificados divinamente para combater os pagãos que conspurcavam a terra dos patriarcas, a narrativa tem caráter heroico e detalha geograficamente o assentamento dos 12 clãs israelitas.

Os historiadores questionam a legitimidade dessa conquista puramente bélica. Há um consenso em que a conquista do território dos cananeus foi em grande parte por ocupação, onde hebreus foram se assentando em regiões inabitadas pelos canaanitas. A problematização se dá sobretudo devido a anacronismos e falta de evidências arqueológicas suficientes para sustentar a ideia da tomada. Autores como

²⁹ Como já exposto: A teoria deuteronomista refere-se ao conjunto de textos escritos pós-exílio persa, objetivando a união nacional em prol de uma única divindade e uma única lei.

Finkelstein; Silberman (2003) questionam o poderio bélico de uma nação outrora escravizada e que peregrinou no deserto durante quarenta anos, tornando pouco provável uma ameaça bélica frente a um reino fortificado. Ainda, acusam ser inexistentes os vestígios arqueológicos das cidades cercadas ou que foram danificadas durante as guerras.

A teoria aceita se dá, como já exposto, que houveram movimentos de domínio territorial no qual iam-se ocupando e estendendo o território, acontecendo, conseqüentemente e esporadicamente, guerras para manutenção e expansão territorial, sendo um processo contínuo e gradual. Nesse segmento, havia também a inclusão e miscigenação de povos não hebreus, como edomitas, huristas e até mesmo cananeus rebelados ao antigo senhorio, gerando alianças políticas e militares, formando uma possível coalizão dessas tribos em relações de negociação e conflito.

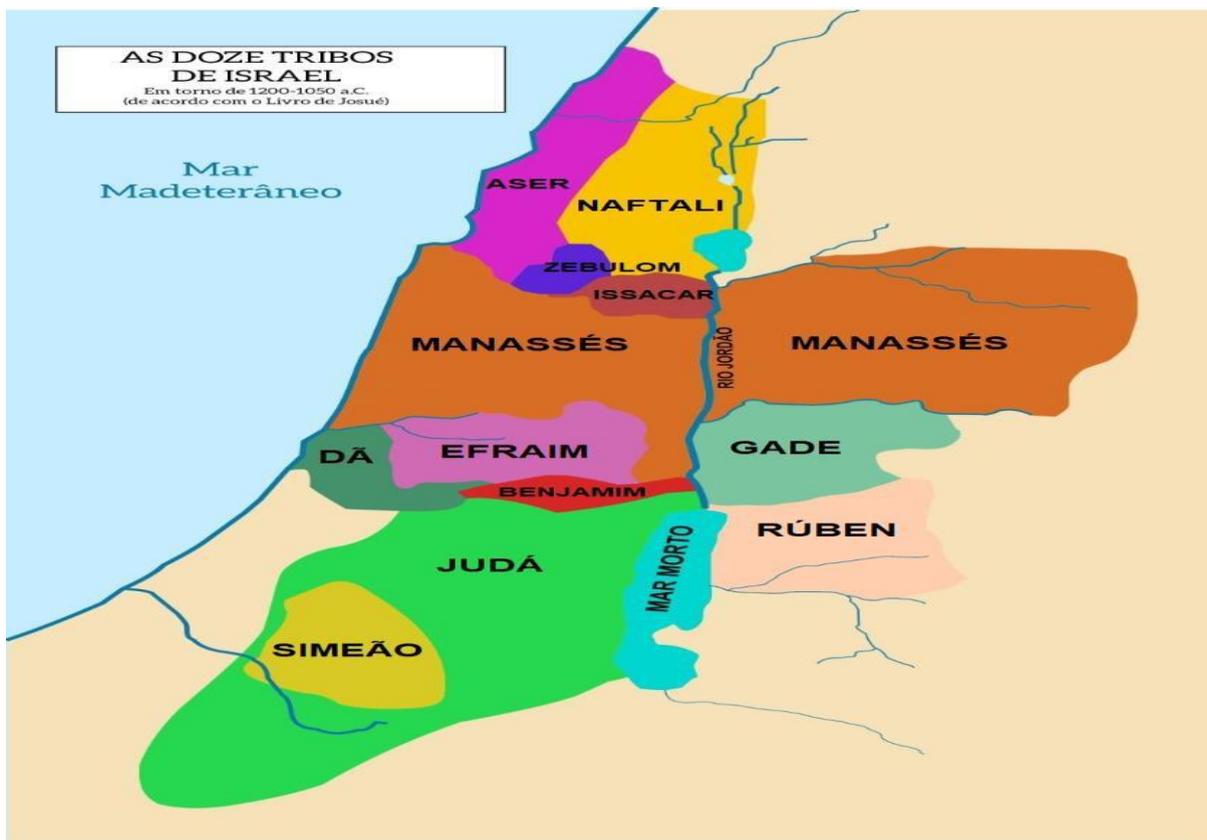
Römer (2016) aponta que a conquista se deu por conseqüências fatuais das desordens globais do fim da época do Bronze, sendo a narrativa mítica do livro de Josué, assim como a “oposição étnica entre israelitas e cananeus uma construção ideológica a serviço de uma ideologia segregacionista” (RÖMER, 2016, p. 23), já que o que se entendia por Israel pré-monarquia se resumia a uma confederação clânica que partilhava da cosmovisão de serem todos pertencentes a um mesmo grupo étnico – sendo aqui influenciados pela narrativa mítica das doze tribos como forma de afirmar uma unidade religiosa e histórica aos povos da Judeia, da Samaria e da Galileia.

Em um processo lento, a ocupação das terras foi feita sem grandes dificuldades por algumas tribos, tendo auxílio de alguns povos hebreus que não emigraram para o Egito com o patriarca Jacó ou por ter encontrado clãs mais fracos e deles apossado o território. Tratando do assentamento das tribos, Borger aponta que

As tribos de Judah e Simeão, que ficam com grande extensão territorial, incluindo a Aravá e o Néguev, absorvem tranquilamente os etnicamente afins Kenitas, Calebitas e Kenazitas. E algumas tribos buscam regiões pouco habitadas, sem maior problema para um assentamento pacífico (BORGER, 1999, p. 43).

De acordo com as fontes míticas, o Livro de Josué desenha geograficamente o assentamento das doze tribos no território cananeu, estabelecendo espacialmente suas divisões e limites territoriais. Com base nesse livro, o mapa da região provavelmente ficou da seguinte forma:

Figura 2 - As doze tribos de Israel (1200-1050 a.C.)



Fonte: Mapa construído pelo autor com base no Livro de Josué

Resultante dessa miscigenação já exposta durante o processo de conquista de Canaã, repercutiu entre os povos diversos entraves religiosos frutos do provável sincretismo envolvendo a religião javista com o panteão cananeu. Esse envolvimento inclusive é descrito no Livro de Josué, quando ele exorta ao brandir “removei os deuses estranhos que há entre vós, e inclinai o vosso coração à Yahweh, o Deus de Israel” (TANAH, 2018, p. 657). Os cananeus eram politeístas e tinham um sistema religioso organizado, com culto e templos e um sacerdócio estruturado para as ofertas sacrificiais.

Firmado o povo hebreu no território e passado o estágio de nômades à agricultores, somado ao convívio e aculturação com camponeses cananeus, os israelitas tendem a vez ou outra inclinarem-se a seus cultos e ritos. Borger destaca que

Entre os mais populares deuses canaanitas, destacam-se Baal – nome que significa simplesmente “senhor” –, e sua consorte Astartéia – deusa do amor e da fertilidade –, cujos rituais, cheios de cores e simbolismos, exercem forte atração sobre os seminômades recentemente convertidos em agricultores. Seus ancestrais não haviam tido nem inclinação nem oportunidade

para esse tipo de ideias religiosas, porém agora, integrada aos fenômenos sazonais da natureza, a jovem população campesina se entusiasma pela intimidade com os deuses da terra, da fertilidade e da colheita, sempre ao fácil alcance para serem cultuados em cada aldeia ou campo (BORGER, 1999, p. 45).

Discordando de Borger, que aponta – assim como a narrativa mítica – uma pureza cultural à Yahweh pré-Canaã, o povo judeu, assim e por ser inerente ao Levante, muito provavelmente partilhava do politeísmo cultural que ali existia. De acordo com Uehlinger (2019), era uma questão pragmática o politeísmo no mundo antigo, dado o fato de que as divindades cumpriam funções diversificadas e estabelecidas, como a proteção da família, das plantações e colheitas, das guerras, das doenças, dos rebanhos etc. ao ponto que numa cidade poderia existir vários santuários e espaços sagrados destinados a essas divindades, e tendo casos de várias divindades em um mesmo santuário, dada a sua importância – bem como a das próprias divindades. Ainda, todas as divindades do Levante eram imaginadas e representadas antropomorficamente, mostrando uma unidade iconográfica desses deuses; além disso, eram também os panteões formados a partir da organização das sociedades, uma sociomorfia que seguia diretamente a divisão social do trabalho, tendo as divindades também várias funções e atividades.

O exegeta Thomas Römer (2016, p. 107) explica a estrutura religiosa do Levante subdividida em três estágios, no qual se encontrara Judá na época da reforma do rei Josias no último. O primeiro nível se caracterizava numa crença individual e/ou familiar/clânica, em que se cultuava e recorria a deus protetores, deuses pessoais e até ancestrais divinizados, não havendo necessidade de santuários nem templos grandiosos com sacerdotes, sendo o chefe da família ou clã o responsável pelo culto e rituais. Já o segundo estágio correspondia ao agrupamento e coalizão de vários clãs e famílias com uma crença particular, formando uma crença em nível local de prática religiosa, onde se efetuava em espaços tidos como sagrados e em sua maioria em paisagens da natureza. Por fim, o último estágio aglutina uma crença a nível nacional, organizada politicamente na figura do rei que se estabelece como representante desse deus nacional e de outras divindades que lhe são vinculadas.

Portanto, a reforma josiana tencionava a centralização de Yahweh como deus supremo e nacional, punindo e reprimindo práticas supostamente idolátricas e fetichistas, visto que era um descumprimento da Lei, sendo Yahweh um deus que não permitia esses diálogos inter-religiosos e sua estrutura religiosa voltada ao combate

desses rituais. É consenso que o motivo da essência religiosa javista se diferenciar dos traços comuns às religiões dos outros povos da época, como não ter tido batalhas na fundação do cosmos, combate a monstros divinos e participação em orgias dado a razão de que sua organização religiosa foi deuteronomista, com o reino de Judá já estabelecido e durante o reinado e reforma do rei Josias (séc. VII AEC.).

1.1.2 A UNIFICAÇÃO DAS DOZE TRIBOS E A MONARQUIA DE ISRAEL

Foi na consolidação dos assentamentos das tribos que viria a ascensão do reino de Israel. Constantes foram esses aculturamentos e as disputas territoriais das tribos com os povos vizinhos, tendo algumas delas sido descritas nos Livros de Juízes. Essa fonte bíblica descreve o intervalo entre a ocupação das tribos aos territórios até a o estabelecimento do reino de Israel com a unificação dos clãs confederadas sob uma monarquia.

Juízes foram personagens heroicas (Débora, Sansão, Gideão, Otoniel etc.) que lutaram bravamente ao defender as tribos, sobretudo as nortistas (Dã, Aser, Manassés, Issacar, Zebulom, Naftali, Gade, Benjamim, Rúben e Efraim) das invasões de avanços militares externos. De caráter carismático e bélico, os juízes exerciam liderança nas tribos e foi essa a organização política durante esse período. A escolha desses sujeitos se dava acima de tudo em emergência à uma situação, na qual “Yahweh levantava perante o povo”. De acordo com Borger, eles não eram recrutados segundo “nenhuma classe social especial; muitas vezes são pobres, sem nenhuma distinção anterior à sua espontânea e repentina convocação. Seu cargo nunca é hereditário, mas preenchido por indicação divina e submetido ao consenso popular (BORGER, 1999, p. 46).

Conforme a narrativa mítica, os territórios viviam sob incessante ameaça e as tensões entre os povos vizinhos se torna um fator político a ser debatido. Contemporânea à conquista de Canaã se deu o desembarque dos filisteus na costa do Mediterrâneo oriundos da Ásia Menor. Este povo não se mostrou uma ameaça durante a ocupação pós-êxodo das tribos pois direcionaram ataques ao Egito, no qual foram rechaçados por Ramsés III, tendo voltado e definido posição na região litorânea de Canaã.

Habitando um espaço limitado por uma região montanhosa e pelo mar, a expansão territorial torna-se necessária e as invasões de territórios estrangeiros resultam em um embaraço às tribos nortistas que lhe fazias fronteira, Dã, Judá, Efraim

e Benjamim. Uma das batalhas fruto desse avanço filisteu e que mostra o acultramento entre os povos é descrita na história de Sansão, em Juízes 16 (TANAH, 2018, p. 709-713). Líder e juiz de Dã, Sansão se apaixona por uma filisteia, Dalila, que põe em xeque a batalha, centrada no poder bélico desse juiz. Ainda, a narrativa faz menção ao deus filisteu Dagon, quando Sansão é preso e torturado em seu templo, tendo se irado e derrubado as colunas à qual estava preso, matando a si e aos filisteus ali presentes.

Os relatos do Livro de Juízes, embora anacrônicos e tendo provavelmente sido escritos deuteronomistas, servem para alavancar o que viria a ser um poder centralizado na figura de uma monarquia. As constantes invasões filisteias causaram danos ao povo hebreu e ameaçava a sua existência, tendo nessas derrotas perdido a Arca da Aliança. A superioridade provavelmente se deu pelo domínio dos filisteus ao ferro, dado inexistir ferreiros em Israel, conforme aponta I Sm, 13:19 ao dizer que “não havia em toda Israel nenhum ferreiro, porque os filisteus haviam dito: ‘para que não façam os hebreus não façam espadas nem lanças” (TANAH, 2018, p. 765). As derrotas fazem do povo subjugado politicamente aos filisteus, o que se mostra rebeldia por parte de alguns israelitas.

Consternados com a descentralização das tribos, o livro de Juízes (Jz. 21:25) relata que os anciãos requeriam agora uma liderança integral que exercesse sobre as doze tribos função de autoridade política, pois na época dos juízes “não havia rei em Israel, e cada um fazia o que lhe parecia certo aos seus olhos” (TANAH, 2018, p. 729). Sendo assim, Samuel é convocado pelos anciãos que em reunião reclamam para si um rei. Embora tenha advertido Samuel das consequências de uma monarquia, o povo estava incisivo e lhe cobrara uma coroa, e Yahweh o instrui a atender à solicitação, tendo indicado Saul e feito dele rei perante a assembleia das tribos.

Saul era filho de Cis, da tribo de Benjamim. Segundo a narrativa mítica suas qualidades eram exemplares, sendo ele jovem, belo e um forte guerreiro. Apesar dessas características e ter sido escolhido por Samuel e feito rei, Saul não efetua as aspirações do povo, tendo cometido algumas iniquidades aos olhos de Yahweh e do povo, como não cumprimento de sacrifícios e pilhagens indevidas. Resultado disso e das derrotas, atesta-se em 1 Sm. 16:16 que Saul sofria tormentos internos (TANAH, 2018, p. 777), tendo esses fatores contribuído para seu suicídio frente à derrota pelos filisteus em Giboa.

Mas a sucessão ao trono já estava decidida, Israel teria um rei “segundo o coração” de Yahweh, de acordo com 1 Sm. 13:14 (TANAH, 2018, p. 763-764). Davi era um garoto, filho de Jessé, da tribo de Judá. Ainda enquanto Saul era vivo e reinava, Davi já fizera demonstração de força ao derrotar Golias. Golias era o principal guerreiro do exército filisteu que tinha zombado de Yahweh e gerado medo em Saul e seu exército ao desafiar qualquer guerreiro daquela tropa. Davi, que tinha sido enviado de seu pai para levar provisões aos seus irmãos que faziam parte do exército israelita, aceita destemidamente o desafio e o vence, apenas com uma funda.

Esse episódio mítico viria a lhe render grande prestígio e clamor social. Foi desse prestígio de Davi que teve Saul inveja e o persegue, tendo Davi fugido, tornando-se “líder de um bando de fugitivos e mercenários, e de pessoas desiludidas e endividadas” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 178); tendo conquistado alianças políticas com inimigos de Saul e organizado um golpe reivindicado o trono com a morte do rei, não estando ele na sucessão. O Livro de 2 Samuel 5:3 registra que foi em Hebron que os representantes das tribos se reúnem para consagrar Davi como rei das doze tribos de Israel (TANAH, 2018, p. 839). Assim, iniciava-se supostamente a monarquia unificada no Estado de Israel.

Davi realiza uma série de conquistas militares e organiza o estado centralizado, unificando as tribos. A essência disso foi a conquista de Jerusalém, em que Davi a faz capital do reino e ordena a trazida da Arca da Aliança.

Jerusalém era uma cidade no alto da montanha que dividia o país, protegida por uma fortaleza que a tempos não era invadida. Davi num gesto político a toma dos jebusitas³⁰ e afronta a moral dos filisteus, que batalha após batalha vão sendo expulsos de Israel. Conquistada, Davi a torna a capital do reino de Israel. Geograficamente com posição central, Davi decide ainda fazê-la núcleo espiritual ao trazer o principal artefato religioso dos israelitas, A Arca da Aliança, para habitar no interior da cidade.

Arqueólogos (REIMER [2008], FINKELSTEIN; SILBERMAN [2003], RÖMER [2016]) acreditam na possibilidade de uma monarquia davídica de fato na região de Judá e que pode ter conquistado Jerusalém dos jebuseus e a transformando a capital do reino. O que gera discussões entre os historiadores é se houve realmente uma linhagem davídica-salomônica como exposto nas narrativas míticas. Acredita-se que

³⁰ De acordo com a narrativa bíblica, os jebusitas eram um povo cananeu que habitava Jerusalém antes da tomada de Davi. Devido a sua força militar e a cidade fortificada, nunca tinha perdido seu reduto.

esse império tenha sido fruto de uma construção literária pós-exílio persa e consequente da reforma josiana, na qual estabelecia uma narrativa histórica de Israel como um grande império no passado.

1.1.3 A REFORMA DO REI JOSIAS

Decorrido o reinado de Davi, Salomão, seu filho, foi o seu sucessor. De acordo com as narrativas míticas, Salomão é considerado um grandioso rei, com conquistas territoriais, importantes alianças políticas, riquezas infindáveis e obras arquitetônicas grandiosas, como o Templo de Salomão, no qual ocupou 150.000 homens como mão de obra, conforme os Livros de 1 Rs. e 2 Cr. (TANAH, 2018), números absurdamente grandes para a época. No entanto, findada a vida de Salomão, sua sucessão foi rechaçada de intrigas. Por inexperiência e imaturidade política dos seus filhos, Jeroboão e Roboão, o reino de Israel teve acabada sua unificação, sendo dividido em Norte e Sul, sendo o Norte com Jeroboão rei de Israel, e Sul com Roboão rei de Judá.

Os Livros de Crônicas apontam que pós-descentralização do reino de Israel outros povos investiram em ocupação com o poder fragmentado, como os Assírios e o Egito, que conquistaram o povo de Israel e lhe impuseram sob domínio.

No entanto, os arqueólogos tendem a questionar a existência de Salomão e, logo, seu legado. Römer, Reimer, Finkelstein dentre outros apontam que é ficção mítico-literária os feitos de Salomão em razão de uma tentativa tardia – possivelmente entre os sécs. VII e V AEC. – de propor um passado glorioso à Israel, bem como de estabelecer uma dívida e fundamentação histórica para a unificação de dois reinos distantes, como o de Israel, ao norte; e o de Judá, ao Sul. Esses historiadores problematizaram a suposta datação de Salomão no séc. X AEC., aja vista que as construções das cidades de Hasor, Meguido e Gazer, que eram evidências arqueológicas da existência de um império salomônico datam do séc. IX e não do séc. X AEC.

Foi no reinado do rei Josias, aproximadamente no séc. VII a.C., que a religião do reino de Israel passou por uma reforma e reestruturação espiritual. Foi com o declínio do império assírio que foi possível essa reorganização do culto, quando Israel vira uma oportunidade de se livrar do jugo daquele império derrocado. Segundo a narrativa da Torá, Israel tinha se aprofundado nas crenças alheias sob o domínio estrangeiro desse império. Inclusive, o próprio rei Manassé era adepto de cultos e construiu altares para idolatria e que imperava prostituição, conforme 2 Cr. 33 (TANAH, 2018, p. 2417-2421).

É nesse bojo que ascende ao trono Josias, aos oito anos de idade. Com a decadência do império assírio, Josias já era adulto e vê uma oportunidade de lançar um reino forte e unido como supostamente fora o de outrora, baseando-se e auto legitimando-se por ser ele a raiz de Davi, se põe numa empreitada para limpar Israel da idolatria e perversão, pois teria sido essa a principal razão da queda e fragmentação do reino de Israel. O objetivo era fazer de Jerusalém o centro do reino e do seu templo o âmago do culto a Yahweh, como um deus nacional.

No contexto histórico, o império neoassírio se fortalecera e fizera de todo o Levante seus vassallos. Somado a isso, seus vizinhos da região, incluindo Damasco e Israel, coordenaram uma desastrosa coalizão anti-assíria, que fora invadido em 720 antes da nossa era. Judá fora beneficiado com essa derrocada dos vizinhos do Levante, já que sob dominação estrangeira, muitos migraram para Jerusalém e Judá, fortalecendo o comércio e a extração de impostos, tornando o reino do Norte protagonista da região e, com as reformas político-religiosas, lançando as bases do monoteísmo judaico.

Reimer (2012, p. 189) aponta que eram comuns em momentos de efervescência ou calamidade social reformas políticas e/ou religiosas, não sendo diferente com o rei Josias à frente da coroa de Judá, declarando que “na cultura real do antigo Oriente, no qual Israel se acha incluído, ‘códigos’ de leis eram promulgados por governantes ao assumirem o poder ou em momentos de crise social ou nacional, como forma de propaganda oficial do próprio governante”. Como bojo, Judá agora reunia diversos povos, que ostentavam uma miríade de deuses frutos de vários panteões do Levante, e possuíam uma riqueza e desigualdade social bastante significativa, resultante das forçadas migrações causadas pelo império neoassírio.

Nessa missão de reestruturação política e religiosa, Josias ordena a demolição templos e santuários que não fossem de Yahweh, purificando Israel e a resguardando do mal que é a presença da idolatria e deuses estrangeiros. Durante uma dessas destruições restauradoras, foi achado um rolo com manuscritos que ao ser levado ao sumo sacerdote Hilquias foi identificado como a Torá, ou os livros da Lei, escritos por Moisés.

Segundo a teoria deuteronomista, o rolo “achado” corresponde ao livro do Deuteronômio, devido ao caráter legislativo e centralizador ao culto a Yahweh. É consenso entre os historiadores que o monoteísmo judaico aqui se iniciara. Com essa reforma josiana, elaborada pelos escribas sacerdotais nas últimas décadas do séc.

VII AEC., irá se constituir uma identidade israelita, com um caráter legislativo com os regimentos da Lei e religioso com a veneração exclusiva à Yahweh. Este “livro”, ou reforma, promoveu conhecimentos teológicos, unificando religiosamente o reino e propondo uma centralização sulista no templo de Jerusalém, eliminando as várias crenças divinas concorrentes existentes no então reino. Seu caráter imperialista e expansionista garantia ainda, socialmente, um lampejo de igualdade, ao propor uma rede de solidariedade com o Deuteronômio garantindo a órfãos, viúvas, pobres e estrangeiros recursos, mesmo que mínimos.

A partir disso, Josias confirma sua missão salvífica do culto a Yahweh e diante do porte da Torá, manuseando a Lei, a impõe como constituição nacional, e todos comprometeram-se a observar os seus mandamentos, seus testemunhos e seus estatutos, com todo o coração, mostrado em 2 Cr. 23:3 (TANAH, 2018, p. 2383). Em contrapartida ao que aponta a narrativa tanáquica, é sabido que a adesão não foi assim total e fidedigna, já que a própria função dos profetas tinha como causa a ruptura com prática politeístas e reclamavam a adoração somente a Yahweh, originando daí uma monolatria.

A reestruturação promovida por Josias foi um importante centralizador político-religioso na cidade de Jerusalém. A proibição de sacrifícios em outros locais que não o templo de Jerusalém e adoração a outros deuses colocava Yahweh e o templo de Jerusalém numa vantagem de monopólio nacional nunca antes tido. Decorrente da centralização religiosa em Jerusalém, Borger aponta também a reatualização de algumas festas míticas com festas populares

Outra inovação deuteronômica é o apelo ao comparecimento maciço em Jerusalém por ocasião de Pessach, Shavuot e Sucot, as “Festas de Peregrinação”. São datas agora consolidadas numa simbiose de motivos agrícolas, religiosos e nacionais: Pessach, na primavera, conjuga a colheita da cevada – principal alimento popular – com a libertação do Egito; Shavuot festeja junto, cinquenta dias depois, (do grego Pentecostes, “quincuagésimo”), a colheita dos frutos de verão e a outorga da Torah no Sinai; e Sucot (Cabanas), no outono, une a comemoração da colheita dos cereais à recordação dos abrigos improvisados em que Israel habitava durante sua caminhada pelo deserto. Essas festas de Peregrinação e o desmantelamento dos lugares de culto disseminados no país determinam uma nova relevância do Templo de Jerusalém – agora o único santuário legítimo –, e a própria cidade adquire nova aura de santidade (BORGER, 1999, 119).

Houve aqui uma política religiosa-estatal, como era comum do seu tempo, colocando o templo de Jerusalém em evidência. A ressignificação de festas agrícolas

e populares, somado ao banimento e repressão de atividades religiosas e culto não javistas foi uma manobra política da ala sacerdotal que concentrou o acúmulo e extração de oferendas no reino nortista, pois forçava ocasionalmente o deslocamento dos fiéis à capital e os submetia à agente e às diretrizes dos eventos festivos oficiais. Assim, com essa apropriação e reatualização das festas populares pelas festas míticas³¹, Josias impôs e imbuíu a festa agora com caráter sagrado e de relevância histórica para a nação, sendo esse evento constantemente repetido e seu valor simbólico renovado anualmente.

Como já apontado, historiadores (RÖMER [2016], REIMER [2008 e 2012], FINKELSTEIN; SILBERMAN [2003]) questionam a historicidade do Deuteronômio – principal articulador da reforma de Josias – e conseqüentemente da Tanakh. É consenso que o Pentateuco foi escrito numa época posterior a Moises, bem como os Livros de Josué, I e II Samuel, I e II Reis e I e II Crônicas não tenham sido escritos por Samuel e Esdras. SANTOS (2014) aponta que a escrita da Torá pode ter tido início com Ezequias, quando objetivava se livrar do jugo de Senaqueribe, rei da Assíria e almejava a unificação do povo. Já autores como Finkelstein e Silberman (2003) apontam que foi sobretudo com Josias, com uma rede de escribas, sacerdotes e profetas, viria a criar o que seria o monoteísmo moderno.

A atribuição da reforma foi, especialmente, político-religiosa. Sua função era estabelecer um reino coeso e forte³² – para se manter resistente frente aos avanços dos reinos vizinhos – e que fosse administrado de forma centralizada (em Judá³³), tendo sido o povo unido por fatos históricos e traços étnicos em comum – embasados nas narrativas míticas, estando aqui a religião como elemento basilar. Para isso, foi necessário criar uma narrativa na qual o povo dividido em vários clãs tivesse uma mesma origem, com um ancestral em comum que seria legítimo dono da terra, que teria sido guiado pelo deus único (Yahweh) a uni-los e que de sua descendência viria um grande reino próspero e sagrado.

³¹ Mais à frente, será feita uma melhor descrição dessas festas sagradas da liturgia judaica e da importância para o *homo religiosus*.

³² As principais organizações políticas do Levante que vieram a se tornar grandes impérios possuíam uma estruturação mítico-religiosa bem organizada, como o caso do Egito, da Assíria, da Mesopotâmia etc., o que refletiu diretamente na então política-religiosa de Judá.

³³ Isso é notável na historiografia do Tanakh, que parte de um viés sulista (reino de Judá) e a partir daí constrói uma narrativa na qual empreende uma visão negativa ao reino do Norte (Israel), acusando sua derrocada e declínio como consequência e punição de Yahweh por sua idolatria do povo e de Jeroboão, tendo mantido Jerusalém sempre uma pureza religiosa.

Foi particularmente no período pós-exílio persa, nos sécs. VI e V AEC., que a reforma do rei Josias, elaborada desde o séc. VII AEC. se consolidava. Nessa época, a elite judaica outrora vivida sob influência direta dos ideais religiosos mesopotâmicos, e sobretudo babilônicos, passara por um processo de sincretismo fruto desse contato cultural, tendo o povo judeu absorvido elementos e crenças religiosas em comum àquele espaço. É daí a razão de ser consenso a definição conceitual enquanto exílio e não cativo, já que fora dada liberdade por Ciro para manter práticas religiosas entre os povos dominados, resultando daí inclusive a formação da província de Yehud, como reestruturação da comunidade judaica sob esse domínio persa.

É nessa província de Yehud que foram alicerçadas as bases do monoteísmo e monolatria em Yahweh e sua identidade religiosa. Nessa cidade foi criada uma estrutura administrativa (mas sem autonomia política) havendo templo e um santuário central – ou o “segundo templo” – onde agentes religiosos e políticos se debruçaram sob a missão de estabelecer as formas cultuais e oficiais do deus Yahweh. É daí que resulta a constituição do Pentateuco e outros textos sagrados, além da processual súbita veneração e poderio na figura de Yahweh, conforme aponta Reimer

YHWH, na origem, era provavelmente um deus da montanha da região desértica do sul da Palestina, avançando para a função de deus pessoal de famílias israelitas; para o posto de deus nacional de Israel; para a função de deus da fertilidade da terra cultivável; para o deus dos céus provedor de direito e salvação; para o rei dos deuses; para criador do cosmo e dirigente da história; para o senhor sobre a morte e, por fim, para a função de juiz universal (DIETRICH, 1994, p. 23 *apud* REIMER, 2012, p. 193).

Foi a partir do pós-exílio, como já exposto, que surgiram as figuras dos patriarcas como dignos de uma terra e que os clãs lhes deviam respeito e submissão. Eram eles a raiz histórica de todos que tinham participado do êxodo liderados por Moisés, liderança essa usada por Yahweh para lhes dar a Lei a ser seguida naquele império nascente sob a pessoa do Rei Davi como legítimo rei e conciliador das doze tribos.

Exemplo dessa provável feitura pós-estabelecimento das tribos são as legislações no que concerne a coisas inexistentes à época. Um modelo que remete a um provável escrito pós-Moisés ao apontar o Livro de Deuteronômio, mais

especificamente na *shemá*³⁴ (Dt. 6:4). O Livro que supostamente teria sido escrito por Moisés – tendo Moisés não entrado na Terra Prometida e adorado somente Yahweh como deus – perpassa a ideia de uma Israel dividida que só existiria depois, com a consolidação das tribos e o advento do reino de Israel, não com um povo que nem teria ainda chegado à Terra Prometida. Durante o reinado de Josias, Israel estava dualmente dividido entre a crença em Yahweh (Judá) e Elohim (Israel). Almejando centralizar o culto em Yahweh, mas igualmente almejando alianças com esses povos nortistas que criam em Elohim, Josias se viu numa posição difícil em que a solução foi propor que Yahweh era Eloim e Eloim era Yahweh, sendo os dois um só. Ao fazer isso, inclui no Livro de Deuteronômio³⁵ a passagem, o que leva a um certo anacronismo.

É justamente daí que possivelmente surge o *shemá Yisrael* e o aniconismo de Yahweh. O *shemá* de Dt 6:4 afirma literalmente que “Ouve, ó Israel, Yahweh é nosso Deus, Yahweh é um” (TORÁ, p. 135, 524). A oração é essencialmente uma veneração e culto exclusivo a Yahweh, tendo seu início com uma provável fusão entre Yahweh e Elohim. Já o aniconismo favorecia um esquecimento futuro da representação física de Yahweh ou Elohim, impossibilitando uma contestação da não unicidade desses dois deuses, já que ambos agora eram somente “Yahweh é um”.

1.2 A TEORIA DO SAGRADO ELIADIANA E A LITURGIA JUDAICA

Findada a descrição histórica da narrativa judaica, tendo perpassado a conceituação identitária de seus nomes e referências, até as suas narrativas míticas sobre as origens, chega-se à discussão sobre sua liturgia e hábitos religiosos, que serão descritos e analisados sob a perspectiva da teoria do Sagrado de Mircea Eliade, como anteriormente já proposto.

O conceito de liturgia foi utilizado pois será feita uma descrição das principais atividades religiosas, seja em casa, seja na sinagoga, para o entendimento dos hábitos judaicos que seguem os judeus do CIRN.

³⁴ O *shemá* é uma das principais orações judaicas e sua principal profissão de fé. Para DI SANTE, O *shema'* compõe-se de três passagens bíblicas, tiradas do Pentateuco e de algumas brachot que o precedem e o encerram. Dos três tópicos (Dt 6, 4-9; Dt 11, 13-21; Nm 15, 37-41) o mais importante é o primeiro, enquanto o segundo e o terceiro podem ser omitidos ou abreviados (DI SANTE, p. 71).

³⁵ Segundo a tradição deuteronômista, o referente aos capítulos do Livro de Deuteronômio (Dt 4:44; 11; 32) foram inclusos na reforma de Josias, sendo os capítulos (Dt. 1; 2; e 3; e 4:1-43) adicionados ainda posteriormente, como forma de apresentação histórica ao Livro.

A metodologia eliadiana para estudar o fenômeno religioso, respalda-se na análise de elementos históricos para buscar a essência dos eventos religiosos. A teoria parte da ideia de admiração do sagrado pelo *homo religiosus* e como aquele se manifesta. Como todo “fato” (histórico), essa manifestação do sagrado – ou hierofania, como a conceitua Eliade – ocorre particularmente em um “espaço” e num “tempo” fixos, delimitados, sendo esse um tempo “primevo”, *in illo tempore*, e no qual, tão logo, estabelece esse tempo como um tempo sagrado; e sendo o espaço onde houve isso, conseqüentemente, também sagrado.

A forma simbólica de se referir a essa hierofania, ou sua narrativa que remete como essa irrupção do sagrado aconteceu, é representada pelo Mito. Assim, através da história de como aconteceu e foi o Mito – ou a hierofania, pois hierofania e mito são *a priori* e *a posteriori*, respectivamente – origina-se tanto o espaço sagrado como o tempo sagrado, ao estabelecer em qual local aconteceu a história descrita no mito, assim como ao traçar a data dessa manifestação.

Estabelecido esse recorte espacial e temporal do mito, o *homo religiosus* tem um marco em que sabe onde habita o sagrado, almejando ele a constante participação e vivência também nesse marco temporal e espacial. A forma como se inserir e dele fazer parte é conseguido através dos ritos e das festas sagradas, pois estas reatualizam as atividades míticas e transformam o tempo em tempo sagrado, ou o tempo da fundação do mundo – como o foi na hierofania, sendo, portanto, contemporâneo à realização da hierofania e do tempo primevo.

Participar da festa sagrada é eventualmente transportar-se temporalmente à contemporaneidade da criação. Isso é entendido quando a criação de algo, para o *homo religiosus*, acontece em um tempo, o tempo primordial, ou *in illo tempore*. Se, pois, a hierofania é descrita como criação de algo, assim, antes da criação não existiria a criatura, nem tampouco o tempo.

Se a festa sagrada (ritual) corresponde a uma reatualização da narrativa do mito, tendo esse mito descrito como originou o sagrado, e logo o tempo; participar dessa festa significa estar no tempo da criação, sendo o tempo para o *homo religiosus* não linear, mas cíclico, e tangível pela festa sagrada.

Não obstante, estar presente no evento cósmico da criação delega fazer parte da criação. Nesse segmento, se foi durante a criação (através da hierofania) que surgiu a “existência”, antes não existindo “nada” e a partir dali existindo “algo”, o *homo religiosus* se purifica das coisas anteriores e regenera-se ao regressar ao tempo

inicial, pois a existência começaria dali, tornando-o “novo”, pois, em suma, desejar restabelecer o Tempo da origem é desejar não apenas reencontrar a presença dos deuses, mas também recuperar o Mundo forte, recente e puro, tal como era *in illo tempore* (ELIADE, 2010a, p. 84).

1.2.1 A TEORIA DO SAGRADO

Ao ver no início desse capítulo as formas como se deram a origem de Israel, com a herança divina dos patriarcas pela Terra Prometida; a escolha de Yahweh por Moisés como guia espiritual na união das tribos e responsável pelo estabelecimento na terra e como legislador do desenvolvimento da sociedade; até os muitos outros elementos descritos na Tanakh que originaram as atividades litúrgicas e festas religiosas do judaísmo expressas em suas narrativas míticas, em que o sujeito religioso dá significado a acontecimentos históricos até então desconhecidos e indômitos, mas que depois de descritos o tornam imbuídos do sagrado e considerados dignos de serem seguidos.

Para Eliade (1991b), o Mito é um significado do sujeito ao que não conhece na tentativa de estabelecer sentido e ordem ao que se mostra desordenado. A corporificação desse mito, através do rito, é uma forma de dominação pelo *homo religiosus* àquilo que desconhece e um retorno ao tempo sagrado, sendo o seu tempo e o seu espaço profano. Ao romper com a categorização do mito enquanto uma fábula, uma invenção, Eliade entende o mito de acordo com a concepção das sociedades não modernas, que o concebem como uma história verdadeira e “extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo” (ELIADE, 1991b, p. 7).

Nessa linha – e para melhor exemplificar a concepção do teórico acerca do mito e o quanto ela se difere das tradicionais atribuições que denotam valor de mentira e falsidade – Mircea Eliade, em seus estudos e trabalhos sobre a temática, retoma o caráter do Mito como o daquelas sociedades primeiras, o definindo como uma

História sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou heróis civilizadores [...] O mito é, pois, a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os seres divinos fizeram no começo do Tempo. (ELIADE, 2010a, p. 84).

Percebe-se a discrepância que há entre o significado da palavra Mito, que é usado, atualmente, para se deslegitimar uma estória, quando, na verdade “dizer” um

mito é proclamar o que se passou *ab origine*". Uma vez "dito", quer dizer, revelado, "o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta" (ELIADE, 2010a, p. 84).

Baseado nessa mesma ideia, Eliade exemplifica como o Mito transforma algo desconhecido ao sujeito (*caos*) em algo ordenado e de domínio (*cosmos*). Logo, seguindo o pensamento desse autor,

O mito garante ao homem que o que ele se prepara para fazer já foi feito, e ajuda-o a eliminar as dúvidas que poderia conceber quanto ao resultado de seu empreendimento. Por que hesitar ante uma expedição marítima, quando o Herói mítico já a efetuou num Tempo fabuloso? [...] Basta, simplesmente, repetir o ritual cosmogônico, e o território desconhecido (= o 'Caos') se transforma em 'Cosmo', torna-se uma *imago mundi*, uma 'habitação' ritualmente legitimada (ELIADE, 1991b, p. 125).

Entende-se, assim, o motivo da repetição do Mito, que é feita através da efetuação do Rito. Ainda segundo Eliade, "o valor apodítico do mito é periodicamente reconfirmado pelos rituais. A rememoração e a reatualização do evento primordial ajudam o homem 'primitivo' a distinguir e reter o real" (ELIADE, 1991b, p. 124). Partindo disto, com a repetição do que foi feito *in illo tempore*, se tem a certeza de que algo existe de maneira absoluta, e que esse "algo" é "sagrado", sendo ele transumano e transmundano, mas acessível à experiência humana. Destarte, o mito tem um valor funcional no qual revela ao povo uma orientação na elaboração ou realização de alguma atividade, sendo ele um produto histórico que sempre existiu e de caráter sagrado e irrefutável.

Um das formas originárias na qual o Mito é fundado se dá mediante a hierofania. Para Eliade, o sujeito religioso – *homo religiosus* – vê o mundo sob uma lente dicotômica que o divide entre sagrado e profano, e a caracterização desse espaço enquanto sagrado é fruto da hierofania. Por hierofania, o autor categoriza a irrupção do sagrado em um local e/ou objeto, que o imbui de valor sagrado e real, e o distingue conseqüentemente do profano, o nosso mundo. Feito a definição de hierofania, traça-se agora como ela se dá ao sujeito. Na conceituação de Eliade, a hierofania é uma construção humana que pode ser "revelada" ou "provocada" pelo *homo religiosus*.

Como hierofania "revelada" entende-se a partir da leitura do próprio sujeito perante o sinal indicado para revelar a sacralidade de tal lugar. De acordo com Eliade, a hierofania revelada acontece quando

o sinal portador de significação religiosa introduz um elemento absoluto e põe fim à relatividade e a conclusão. Qualquer coisa que não pertence a este mundo manifestou-se de maneira apodítica, traçando desse modo uma orientação ou decidindo uma conduta. (ELIADE, 2010a, p. 30).

Logo, é uma manifestação evidente de algo não pertencente a este mundo – e caracterizado como sagrado – traça e dá ao sujeito religioso uma orientação que lhe designa uma conduta.

No entanto, quando a hierofania não se mostra compreensível, ou não revelada, o *homo religiosus* a cria, a provoca, estabelecendo certa relação em que ele ou outro ser vivo tem participação. Como forma de obter essa orientação ou homogeneidade do espaço sagrado, Eliade explica que

Quando não se manifesta sinal algum nas imediações, o homem provoca-o, pratica, por exemplo, uma espécie de *evocatio* com a ajuda de animais: são eles que mostram que lugar é suscetível de acolher o santuário ou a aldeia. Trata-se, em resumo, de uma evocação das formas ou figuras sagradas, tendo como objetivo imediato a orientação na homogeneidade do espaço. (ELIADE, 2010a, p. 31).

Desta forma, como hierofania “revelada” entende-se a sacralização em que o sujeito entende o sinal indicado para revelar a sacralidade de tal lugar; sendo a hierofania “provocada” aquela em que o sujeito conjura alguma forma de entender e manifestar a sacralização do local. Percebe-se, com isso, que o sujeito religioso sente a necessidade de viver no ambiente sagrado, a ponto de estabelecer sistemas que o sacralizam e o põe em uma outra realidade: a sagrada. Para o autor, essa necessidade se dá, pois

A experiência do sagrado torna possível a ‘fundação do Mundo’: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um ‘Centro’, no ‘Caos’; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro (ELIADE, 2010a, p. 59).

Essas concepções acerca do sagrado interferem, ainda, como o sujeito religioso entende não só o espaço, mas também o tempo. A maneira como o sujeito religioso enxerga o tempo é intercalada por intervalos de “tempo sagrado” e de “tempo profano”. Ao tempo sagrado qualifica-se o período das festas religiosas e atividades religiosas, sendo o “tempo profano” a duração temporal ordinária em que se inserem

os atos não religiosos. Contudo, existe o “tempo intermediário”, em que há possibilidade do sujeito se adentrar no Tempo sagrado através dos ritos. Assim, pode ser possível a interrupção de um Tempo profano para a inserção, através de ritos, de um Tempo sagrado (não histórico), interrompendo seu caráter e status profano, e o imbuindo de um valor sagrado, o sacralizando. Essa concepção do Tempo sagrado é tão latente que Eliade afirma que

O tempo sagrado é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente. Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, ‘nos primórdios’. Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal ‘ordinária’ e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência, o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível (ELIADE, 2010a, p. 63-64).

A participação na festa sagrada garante ainda ao sujeito religioso a purificação decorrente de se estar presente em uma atividade criadora e fundante da realidade, pois a festa é, antes de tudo, uma atividade que remonta ao *ab origine*, um tempo em que foi realizada a criação pela hierofania e, decorrente dessa criação, “os participantes da festa tornam-se os contemporâneos do acontecimento mítico” saindo do tempo histórico e profano e “reúnem se ao Tempo primordial, que é sempre o mesmo, que pertence à Eternidade (ELIADE, 2010a, p. 79).

Este exemplo pode ser visto durante a festa do *Yom Kippur*, caracterizada por um período que serve como uma expiação e regeneração, e que é feito exatamente depois do *Rosh Hashaná*, que é a comemoração do ano novo judaico, quando tudo se renova. Sobre a regeneração do tempo com o ano novo, Eliade aponta que

A cada Ano Novo reitera-se a cosmogonia, recria-se o Mundo e, ao fazê-lo, “cria-se” também o Tempo, quer dizer, regenera-se o Tempo “iniciando-o” de novo. É por esta razão que o mito cosmogônico serve de modelo exemplar a toda “criação” ou “construção”, sendo utilizado também como meio ritual de cura. Voltando se a ser simbolicamente contemporâneo da Criação, reintegra-se a plenitude primordial (ELIADE, 2010a, p. 92)

Seguindo nessa perspectiva, entende-se o motivo da necessidade do sujeito religioso em viver no sagrado “equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão” (ELIADE, 2010a, p. 32).

1.3 A LITURGIA JUDAICA

Exposta a teoria do sagrado de Eliade, que oferece a forma como o sujeito religioso enxerga o mundo e concebe a sua espiritualidade, será feita uma explanação a respeito da vida religiosa do judeu praticante, que divide o seu dia entre as *brachot*³⁶, a leitura da Torá e sua ida à Sinagoga. Não só descrita a execução da atividade, seja uma prece ou um rito a ser cumprido ou participação em festa religiosa, será explorada também a sua origem histórica e a sua função, a conceituando segundo a teoria do sagrado, conforme já exposta.

Antes da liturgia em si, será exposto a relação entre a Torá e o Talmud, dois importantes livros sagrados para o judaísmo e que o instruem religiosamente e regem suas práticas e hábitos, expondo historicamente sua criação.

No que concerne à vida religiosa, será exposta a liturgia baseada na composição do Sidur, que contém o conjunto de orientações para à liturgia diária, a liturgia do sábado e das festas e o procedimento para ocasiões particulares, como o rito fúnebre. Será feito, através da *brachá*, com o *shemá*, a *tefillah* e a *miqrat Torá*, uma exposição de como são essas orações e a razão de se mostrarem a estrutura tríplice da liturgia judaica (DI SANTE, 2004), além das bênçãos específicas feitas durante o dia de forma individual pelo judeu. Ainda, será explicada a relação entre o judeu e o Sábado, o Shabbat, expondo a transformação desse dia como um tempo sagrado, o que se faz necessário explicar também a diferenciada forma como o judeu entende o tempo, seja através da marcação das horas ou mesmo dos dias e meses, tendo essa religião um calendário próprio.

Dando continuidade, serão trabalhados os ritos e as festas sagradas, que compõem parte crucial do judaísmo, tendo essa religião as dividido entre festas de peregrinação e austeras. Como é característico dentre as religiões, e por acompanharem estágios da vida humana, o judaísmo possui rituais que acompanham o nascer, tornar-se adulto, casar-se e morrer, sendo, respectivamente, os ritos do *brit-milá*; o *bar mitzvá*; o casamento judaico e o seu rito fúnebre, que será melhor explanado no terceiro capítulo. Quanto às festas, serão contextualizadas historicamente, sendo divididas em festas de peregrinação (o Pessach, o Shavuot e o Sucot); as festas austeras (Rosh Hashaná e o Yom Kippur).

³⁶ Brachot, do hebraico ברכות., plural de *brachá* ou *brachá* (do hebraico ברכה), é uma bênção em forma de oração que os judeus a recitam antes de alguma atividade religiosa. São várias as bênçãos, sendo cada uma específica para determinada atividade.

1.3.1 A TORÁ E O TALMUDE

O Torá e o Talmud são os livros sagrados do judaísmo e que norteiam a vida espiritual e social dos judeus. A Torá estabelece diretrizes em formas de “mandamentos” que devem ser seguidos pelos judeus em sua vida. Esses mandamentos são chamados de *mitzvá*³⁷, e eram – antes da Torá Escrita – passados oralmente, sendo a Torá Oral. Essa “Torá Oral”, ou *mitzvá*, também foi entregue à Moisés no Sinai, só que lhe foi ordenado que esses mandamentos não fossem transcritos, mas rigorosamente cumpridos. Tendo aqui um claro indício de que essa legislação fruto das *mitzvot* da Torá Oral foi fruto da ação humana (e não divinamente revelada no Sinai à Moisés e ordenado que não a transcrevesse) sendo uma forma de melhor organizar política, religiosa e socialmente esse povo judeu.

Segundo a narrativa mítica da própria Torá (Lei), ela fora dada a Moisés no monte Sinai, sendo o Talmude construído ao longo de gerações por sábios e estudiosos dessa Lei como forma de melhor compreender o cumprimento desta. Antes do Talmude, os sábios recitavam a Lei Oral, ou *mitzvá*, e dela extraíam um sermão fruto da interpretação dessa lei. Com as perseguições políticas que sofreram os judeus, houve receio de se perder a Lei Oral e esta foi transcrita, sendo chamada de “Mishná” e os comentários contextuais e exegéticos sobre como “cumprir-la” se chamando *Guemará*. Juntos, Mishná e Guemará, ou a Lei e a sua interpretação a fim de cumprimento, formam o Talmude

Conforme já exposto no início deste capítulo, a Torá é composta pelos cinco Livros do Pentateuco e foi dada a Moisés no Monte Sinai pós-êxodo egípcio, sendo “oficialmente” Moisés o seu autor. Mesmo embora Moisés tenha morrido antes de entrar na Terra Prometida e o livro de Deuteronômio conter descrições de quem nela já habitava, os judeus acreditam que Moisés recebera profeticamente essas visões e através disto pôde descrevê-las.

A Torá (do hebraico תורה) deriva da palavra em hebraico *yarah*, que significa instrução, ressaltando seu caráter pedagógico-normativo. Ele é formado por cinco livros que tratam da origem do mundo e da humanidade até a legislação que ordenaria a vida em sociedade. O primeiro livro *Bereshit* (do hebraico בראשית) ou “no princípio”; que descreve a cosmogonia israelita seguindo até a aliança entre Yahweh e Abraão, conta a história dos patriarcas até saída de Canaã de Jacó e seus doze filhos; O

³⁷ Segundo o Talmude, são exatamente 613 os *mitzvot* que formavam a Torá Oral.

segundo livro é *Shemot* (do hebraico שמות) ou “os nomes”, que narra a vivência dos hebreus no Egito na condição de escravos, até Yahweh escolher Moisés dentre os hebreus para líder um êxodo de libertação de todo seu povo de volta à terra que lhes é de direito. Ainda no livro é contada como a Torá foi dada a Moisés por Yahweh; o terceiro livro é *Vayikrah* (do hebraico ויקרא) ou “e chamou”, que descreve a organização litúrgica e sacerdotal do povo hebreu, com seus ritos sacrificais e de oferendas e suas restrições alimentares; como quarto livro, o Bamidbar (do hebraico במדבר) ou “no deserto”, relata a peregrinação do povo hebreu durante quarenta anos como condenação fruto de sua desobediência à Yahweh; por fim, *Devarim* (do hebraico דברים) ou “palavras”, é o conjunto de códigos frutos do discurso de Moisés antes de sua morte e de entrarem em Canaã.

Além dos nomes titulares dos livros serem diferentes dos cristãos, esses também não eram divididos por capítulos e versículos, conforme era a bíblia latina. Foi justamente influenciada pela divisão bíblica cristã, na Idade Moderna, que a Torá passou a ter essa forma de divisão. Ainda, por ser o hebraico uma língua sem vogais, contendo somente consoantes, e em meio a grande disseminação da Torá em livros ao longo do tempo, ficava difícil a leitura de certas palavras já que da junção dessas letras consoantes se podiam extrair diversas palavras. Assim, um grupo de escribas da Academia de Tiberíades, denominados de *massoretas*, desenvolveram uma técnica que introduziam “na escrita hebraica pequenos sinais para serem usados no lugar de vogais, ‘adornaram’ certas letras com minúsculas marcas para indicar sua entoação, outras assinalando pontuação, acentuação ou melodia, definiram margens, destaques e o tamanho de certas letras para maior ou menor” (BORGES, 1999, p. 332), sendo essa técnica conhecido como *Massorah*.

O Torá é o principal livro do judaísmo e sua origem remonta, teologicamente, à Moisés na fuga do Egito, tendo ele “coautoria” com Yahweh. Historicamente, a escola deuteronomista defende que ele foi criado durante os desdobramentos da reforma do rei Josias, no séc. VII a.C. Somado a Torá (escrita) se tem a Torá Oral, que concerne aos mandamentos ditos a Moisés também no Sinai e que lhe fora aconselhado a sua não escritura, somente a sua transmissão oralmente, conforme lhe fora feito.

Seguindo dessa forma, as *mitzvá* contidas na Lei Oral eram transmitidas pelos sábios que dela aplicavam um sermão prático fruto de sua interpretação, sendo esses sábios doutores e fortes conhecedores da doutrina judaica. Mas depois do cativeiro babilônico e das invasões e guerras romanas, decidiu-se que o conteúdo desses

mandamentos deveria ser escrito, pois temiam tanto o desaparecimento do conhecimento com a morte dos sábios, além de tencionar com isso tornar todo judeu apto ao conhecimento, não dependendo de outrem para o conhecê-lo. Sucedeu dessa forma “durante seis gerações, aproximadamente entre 10 e 200 da era comum, [que] os sábios palestinos, chamados *tanaím*, [formularam] os preceitos legais codificados na Mishná” (BORGES, 1999, p. 281). Dessa forma, a mitzvá contida na Lei Oral agora estava transcrita e posta na Mishná.

Durante esse tempo, Israel seguia os preceitos e cumprimento dos 613 mitzvá baseando-se nas Mishná. No entanto, por ser a Mishná apenas a transcrição direta das mitzvá da Lei Oral, sem os sermões e interpretações que os sábios anteriormente lhe faziam, muitos rabinos condenavam e questionavam a conduta dos israelitas, pois muitos possuíam as mitzvot com a Mishná, mas careciam de uma instrução que lhes ensinasse como melhor cumprir.

Um exemplo a respeito dessa falta de instrução se dava quanto ao *shabat*, que estabelecia que durante esse dia não era permitido fazer nenhum trabalho. Sobre esse mandamento surgiam dúvidas a respeito do que poderia ser conceituado como “trabalho” em si, para a partir disso legislar sobre a sua permissão ou não. Conflito esse gerado pois “a Torá só cita genericamente o ‘trabalho’, [tendo] os sábios que definir exatamente o que é ‘trabalho’, o que é permitido, o que é proibido, e o que é obrigatório fazer no *Shabat*” (BORGES, 1999, p. 284). A partir dessas definições oriundas de estudos de eruditos baseados na própria Torá, chegaram a uma conclusão sobre o que era “trabalho”, descrevendo “quando cozinhar e como esquentar as refeições, quando acender as velas ou banhar-se, o que pode ser carregado nas mãos sem ser ‘trabalho’, quantos metros pode-se caminhar sem ser ‘trabalho’” (BORGES, 1999, p. 284).

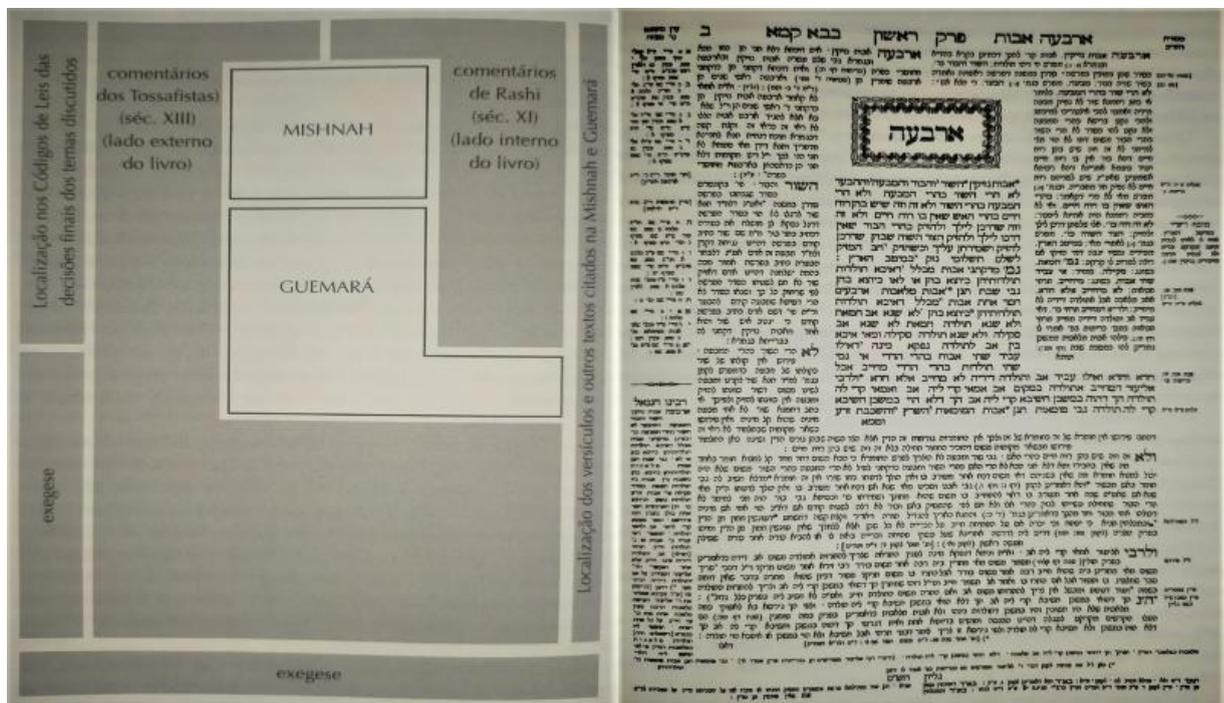
Foi justamente de discussões como essa em torno da Mishná que surgiu a necessidade de um conhecimento amplificado e crítico sobre as mitzvot, alegando que a Lei Oral precisava de uma luz para orientar a sua prática. Essas interpretações exegéticas eram feitas pelos sábios também de forma oralmente, se apoiando no texto da Mishná, como anteriormente dito. Aconteceu que, igualmente como houve com a transcrição da Mishná como forma de perpetuação do conhecimento oral, os debates e discussões sobre ela de forma oral também se fizeram necessárias as suas transcrições, para que o povo judeu pudesse possuir e usufruir de um compilado pedagógico sem precisar participar de uma reunião com os eruditos.

Essa interpretação fruto da aplicação dos estudos dos doutores da Lei – os *amoraím* – sobre a Mishná foi chamada de *guemará*. Assim, resultou que ao texto da Mishná – que continha a mitzvá – fora anexado o texto da *guemará*, com a sua interpretação e comentário crítico. Logo,

O *Talmud* (da raiz hebraica (*lmd*), estudar), pode ser considerado como o manual das academias, o Talmud era seu comentário ampliado e crítico. Por isso o Talmud (abreviação de Talmud Torá, estudo da Lei) compõem-se de duas partes: a primeira que reproduz o texto da Mishnah, e a segunda, que se compõe de análise e aprofundamento deste texto, resolvendo suas contradições internas e integrando-o com a tradição hagádica (DI SANTE, 2004, p. 38).

Destarte, o Talmude é a transcrição da Lei Oral com a sua explicação prática, embasado com argumentos da própria Torá e adaptado contextualmente às situações econômicas e sociais que se encontravam o povo judeu.

Figura 3 - O Talmude



Fonte: BORGER, 1999, p. 282-283.

Foi durante os séculos III a V d.C. que os *amoraím* reuniam-se para estudar a Mishná e dela tecerem comentários pragmáticos sobre seu cumprimento. O método de interpretação é o Midrash, um método antigo já usado pelos escribas (400 a.C. – 10 d.C.), pelos tanaitas (até o ano 220 d.C.). Segundo Di Sante

O termo deriva do radical *drsh*, que significa “pesquisar”, “investigar”, “indagar”, e sua finalidade é encontrar o sentido oculto dos trechos da Torá, revelando seu espírito profundo e atual [...] O *midrash* não nasce, de fato, das exigências racionais (compreender como o texto bíblico foi formado), mas das razões existenciais (em que o texto bíblico nos ajuda a viver e sobreviver). Deste ponto de vista ele é um método de exegese que poderia ser definido de “espiritual”, para ser diferenciado do método histórico-crítico moderno, praticado nos ambientes acadêmicos sobretudo ocidentais (DI SANTE, 2004, p. 134).

Através disso, o *guemará* foi desenvolvido fruto desses debates e com esse método de interpretação e leitura da Mishná, que buscava o sentido pragmático da *mitzvot* adaptado às circunstâncias sociais, econômicas e históricas da época.

1.3.2 O SIDUR E A LITURGIA JUDAICA

O Sidur é um livro de orações compilado ao longo do tempo no qual rege a vida diária do judeu moderno. Ele orienta como é o procedimento das atividades religiosas diárias, aos sábados e durante os dias festivos. Conseqüentemente à destruição do Templo em 70 d.C. juntamente com a diáspora, os judeus não estavam unificados quanto ao culto religioso e viu-se a necessidade de organizar uma liturgia que pudesse servir de norte para suas práticas. Depois do exílio na Babilônia e durante a diáspora, distantes dos cultos sacerdotais, as classes populares desenvolveram uma forma de culto não-sacerdotal, fundamentada não mais nos ritos sacrificiais, mas nas orações e leitura da Torá.

Com a diversidade dessas práticas oratórias e de leitura, compilaram-se formas de se fazê-las, sendo essas práticas passadas e seguidas de forma oral. Foi durante o século IX que houve as primeiras composições dos Sidurim oficiais (DI SANTE, 2004).

A sua composição se dá, numa primeira parte, pela liturgia diária com as orações durante os principais momentos do dia (manhã, meio-dia e tarde – noite), expondo a *Shemá Israel*, que é a máxima demonstração de fé do judeu e a sua principal diretriz, e a *Tefilá*, que é sua oração principal; já na segunda parte, estabelece o procedimento do Shabat, desde o início com o acendimento das velas até o *havdalá*, e das festividades do *pesach* (páscoa), *shavuot* (pentecostes); *Chanucá* (festa das luzes); *sucot* (tabernáculos); *rosh hashaná* (ano novo); *yom kippur* (dia da expiação) e *purim* (festa das “sortes”). Já na terceira parte, é tida a oração de agradecimento do *bircat hamazon* estabelecido a organização dos principais ritos judaicos, como o do matrimônio, fúnebre, iniciação e o da circuncisão.

A *Shemá Israel* é base da religião judaica e recitada nas diversas situações diárias do judeu, bem como em momentos que o acompanham ao longo de sua vida. O teor da oração retrata a submissão do povo judeu à Yahweh como divindade soberana e os benefícios dessa obediência para seu povo como proteção, longevidade e fartura. A *Shemá Israel* é dividida em três recitações que são retiradas de dois Livros da Torá, o *Devarim* (Deuteronômio) e o *Bamidbar* (Números), que são Dt. 6:4-9, Dt 11,13-21 e Nm 15:37-41. Destas três recitações da Lei, a mais significativa é a primeira, sendo ela fielmente recitada *ipsis litteris*, podendo as outras serem omitidas ou abreviadas.

A primeira passagem remete Deuteronômio 6, versículos 4 ao 9, e impõe a soberania de Yahweh ao povo e requer a sua submissão³⁸:

Ouve, Israel! O Eterno é nosso Deus, o Eterno é um! E amarás ao eterno, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e de toda as tuas posses. E estarão estas palavras que eu te ordeno hoje, no teu coração, e as inculcarás a teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando pelo caminho, ao deitar-te e ao levantar-te. E as atarás como sinal na tua mão, e serão por filactérios [Tefili] entre os teus olhos, e as escreverás nos umbrais [Mezuzót] de tua casa e nas tuas portas (TORÁ, p. 524, 2001).

É com esse embasamento teórico-espiritual que se condensou o hábito das preces judaicas durante o amanhecer ao acordar e ao se deitar para dormir. Ainda, é nessa parte do *Shemá Israel* que instrui os judeus a usarem os filactérios³⁹ nos braços e a mezuzah⁴⁰ sob a entrada das casas nas portas.

A segunda parte da *Shemá* corresponde ao Deuteronômio 11:13-21, e trata das consequências da fidelidade a Yahweh, como também do que acarreta a sua não submissão:

E se obedeceres aos meus mandamentos que hoje vos ordeno, de amar ao Eterno, vosso Deus, e servi-Lo com todo o vosso coração e com toda a vossa alma; então (Eu, o Eterno) darei a chuva à terra a seu tempo, a chuva precoce e a chuva tardia; e colherás o teu grão, o teu mosto e o teu azeite. E darei erva no teu campo para teus animais; e comerás e te fartarás. Guardai-vos para que não suceda que o vosso coração vos seduza, e vos desvieis, sirvais outros deuses e vos prostreis diante deles. Então se acenderá o furor do Eterno contra vós, e fechará os céus e não mais haverá chuva; e a terra não dará mais o seu produto e perecereis rapidamente da boa terra que o Eterno vos

³⁸ Devido ao fato de ter sido transcrita a referida citação da Torá de uma fonte que já a traduziu para o português diretamente do hebraico, optou-se aqui por transcrevê-la apenas em português.

³⁹ Filactérios são as fitas amarradas ao braço esquerdo contendo num pergaminho com capítulos da Lei, sendo último na testa do judeu, e usados durante a oração da manhã (LEVISNKY, 1961, p. 156).

⁴⁰ Seguindo o estatuto da *Shemá* de pôr nos “umbrais da tua casa”, os judeus pregam na porta da casa um pergaminho contendo a *Shemá* (Dt 6:4-9) e o *Vehaía* (Dt 11:13-21).

dá. E poreis estas minhas palavras em vosso coração e em vossa alma, e as atareis como sinal na vossa mão e serão por frontais (filactérios) entre vossos olhos. E ensiná-las-eis a vossos filhos falando delas, quando estiverdes sentados em vossa casa e quando andardes pelo caminho, e ao vos deitardes e aos vos levantardes. E as escrevereis nos umbrais da vossa casa e nas vossas portas, para que se multipliquem os vossos dias e os dias de vossos filhos, na terra que jurou o Eterno a vossos pais que a daria a eles por todos os dias que os céus estiverem sobre a terra (TORÁ, p. 537-538, 2001).

Já por fim, a terceira parte da Shemá é embasada no Livro de Números 15:37-41, e destina-se a ordem de Yahweh de se usarem as franjas nas pontas dos Talits⁴¹:

E falou o Eterno a Moisés dizendo: “Fala aos filhos de Israel e dizelhes que façam para eles franjas sobre as bordas de suas vestes, pelas suas gerações; e porão sobre as franjas da borda um cordão azul celeste. E será para vós como franjas, e as vereis e lembrareis todos os mandamentos do Eterno, e os fareis; e não errareis indo atrás de (pensamentos de) vosso coração e atrás (à vista) de vossos olhos, atrás dos quais vós andais errando. Para que vos lembreis e cumprais todos os Meus preceitos e sejais santos para com vosso Deus. Eu sou o Eterno, vosso Deus, que vos tirei da terra do Egito, para ser vosso Deus; Eu sou o Eterno, vosso Deus (TORÁ, p. 434-435, 2001).

Conforme ordenou a Shemá quando e “dela falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e ao deitar-te, e ao levantar-te”, os judeus recitam a Shemá Israel ao acordar e ao se deitar, antes de dormir. Precedida e sucedida de brachot, o entoar da Shemá nas bençãos da manhã é precedida por duas brachot e sucedida por uma; sendo na da tarde (noite)⁴² o recitar da Shemá é precedido por suas berakah e sucedida por outras duas.

As duas brachot que antecedem o shemá na benção da manhã são chamadas de *iotsêr or* e *ahavá rabá*, sendo a que a sucede chamada de *emet veitsív*. Já na bênção da tarde, que são recitadas ao fim do dia com o entardecer, são chamadas de *maariv aravim* e *ahavá Olam* as duas brachot que precedem a shemá, e *emet veemuná* e *hashkivenu* as duas brachot que a sucedem.

A primeira das sete brachot diárias que envolvem o shemá (duas antes e uma depois do shemá da manhã e duas antes e duas depois do shemá da tarde/noite) é chamada de *iotsêr or*, enaltece a Yahweh ao evidenciar que as luzes da aurora o

⁴¹ O talit é um acessório judaico utilizado durante as cerimônias religiosas da liturgia judaica, em que são feitos em suas pontas tranças nas cores azul e violeta.

⁴² Embasados em *Berehit* (Livro de Gênesis) Gn: 1:5-31, quando Yahweh criava o mundo e separou a luz por dia e a noite por trevas, a Torá relata que sempre ao fim do trabalho diário ao dia respectivo, o trecho relata: “e foi a tarde e a manhã”. A partir disso, os judeus entendem o dia com início durante a tarde, com seu início ao entardecer com o pôr do sol. Razão essa, inclusive, do Shabat iniciar na sexta-feira ao entardecer.

glorificam, sendo todos os seres vivos conscientes de tal criação e lhe são eternamente gratos:

Bendito seja Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que formas a luz e crias as trevas; fazes a paz e crias todas as coisas.

Tu és Aquele que com piedade iluminas a terra e aos seus moradores, e na Tua bondade, todos os dias, constantemente, renovas a obra da Criação. Quão grandes são as Tuas obras, Eterno, a todas fizeste com sabedoria; a terra está cheia de Tuas possessões. Tu és o único Rei que é exaltado desde a Criação, louvado, glorificado e enaltecido desde os primitivos dias. Eterno Deus, na abundância das Tuas misericórdias tem compaixão de nós, ó Senhor da nossa força! Apoio da nossa fortaleza! Escudo da nossa salvação! Defesa para nós! Deus bendito, grande em sabedoria, preparou e executou o brilho do sol. Criou o bem em honra ao Seu Nome. Luzeiros colocou ao redor do Seu poder, senhores dos exércitos sagrados que exaltam o Todo Poderoso continuamente, proclamam a glória de Deus e sua Santidade. Sejas bendito, Eterno, nosso Deus, nos céus, em cima e aqui embaixo na terra, por todo o louvor das obras das Tuas mãos e pelas brilhantes luminárias que formaste; todos eles Te glorificam eternamente.

Ao Deus bendito oferecem agradáveis harmonias. Ao Rei vivo e firme, salmodiam hinos e enunciam louvores; porque só Ele é alto e Santo; realizador de prodígios; Criador de coisas novas; É o Senhor das batalhas, semeador da justiça, faz brotar salvação, Criador de curas, temido nos louvores e Senhor de maravilhas. Ele, na sua bondade, todos os dias, constantemente, renova a obra da Criação, como foi dito: "(louvai) a Quem faz as grandes luzes, porque a sua Benignidade persiste para sempre". Uma nova luz brilhará sobre Tsion e mereceremos todos, em breve, desfrutar de sua luz. Bendito sejas Tu, Eterno, Criador dos luzeiros (SIDUR, p. 57-59, 1997).

Já a segunda brachá que antecede a shemá da manhã, é chamada de *ahavá rabá*, Yahweh é louvado por ter concedido através da Torá a forma de melhor seguir e viver de acordo com os seus mandamentos:

Com amor eterno nos amaste, Eterno, Deus nosso, e com grande e excessiva piedade tiveste compaixão de nós. Nosso pai, nosso Rei, por amor do Teu grande Nome e por amor dos nossos pais que confiaram em Ti, e a quem ensinaste as leis da vida, para fazerem a Tua vontade com o coração perfeito, assim, da mesma forma, tem piedade de nós e nos ensinas. Nosso pai, Pai de misericórdia e que sempre tem compaixão. Sê misericordioso conosco e dá ao nosso coração entendimento para compreender, para considerar, para ouvir, para aprender e para ensinar, observar, fazer cumprir com amor todas as palavras de ensinamento da Tua Torá. Ilumina os nossos olhos com a Tua Torá e apegas ao nosso coração as Tuas ordenações. Une o nosso coração ao amor e a reverência do Teu Nome, para que não nos envergonhemos nem claudiquemos nem nos confundamos com os nossos deveres para todo o sempre: porque no Teu santo, grande poderoso e temido Nome pomos a nossa confiança. Rejubilaremos e

nos alegraremos com a Tua salvação. Ó Eterno, nosso Deus, não permitas nunca que nos abandone a multiplicidade da Tua piedade e misericórdia! Apressa e faz vir sobre nós bênção e paz, brevemente, dos quatro cantos da terra: e quebra o jugo das nações que pesa sobre a nossa cerviz. Leva-nos altivos à nossa terra: porque Tu és um Deus que faz salvação; e nos escolheste entre todos os povos e línguas. E Tu, Rei, com amor nos aproximaste do Teu grande Nome para louvar-Te, para proclamar a Tua Unidade, com amor, e para amar o Teu Nome. Bendito sejas Tu, Eterno, que escolheste, com amor o Teu povo, Israel (SIDUR, p. 60, 1997).

Como terceira berashot diária e a que sucede a shemá, têm-se a *emet veitsiv*, que reconhece e declara a necessidade da submissão dos judeus à Yahweh:

Verdadeira e certa; firme e estável; reta e fiel; amada e querida; desejável e agradável; temida e poderosa; regulada e aceitável; boa e bela é esta Palavra de Deus para nós, eternamente. Verdade é que o Deus do Universo é o nosso Rei, apoio de Jacob e escudo da nossa Salvação. Pelos séculos dos séculos Ele é duradouro e também o é Seu Nome; o seu trono é firme, e o Seu reino e a Sua fidelidade para sempre permanecem. Suas palavras são vidas, firmes e fiéis e aprazíveis, para todo o sempre em todas as idades, compreendendo os nossos pais, a nós mesmos, nossos filhos, nossas gerações e todas as gerações da semente de Israel, Teus servos. Para as passadas idades como para as futuras, a Sua divina palavra é firme, e dita com verdade e fé: é estatuto que jamais passará. É verdade que Tu és o Eterno nosso Deus e Deus de nossos pais; nosso Rei e Rei de nossos pais; nosso Redentor e Redentor de nossos pais, nosso Criador e apoio de nossa salvação, Salvador nosso e nosso Libertador! Para sempre é esse o Teu Nome; nem temos fora de Ti nenhum outro Deus. Tu foste sempre o auxílio de nossos pais, desde os tempos antigos; Escudo e Salvador deles e de seus filhos, depois deles, através de todas as gerações. Nas alturas supremas do Universo assenta a Tua Mansão, e os Teus juízos e a tua justiça se estendem até as extremidades da terra. É verdade que é feliz o homem que ouve as Tuas ordenações, e que põe no seu coração a Tua Torá e as Tuas palavras. É verdade que Tu és o Senhor do Teu povo e Rei poderoso e defensor de sua causa, de pais a filhos. É verdade que Tu és o primeiro e o último e fora de Ti não temos nem Rei, nem Salvador, nem Redentor. É verdade que Tu, Eterno, nosso Deus, nos redimiste do Egito e nos livraste da casa de servidão. Mataste a todos os seus primogênitos e remiste o teu primogênito Israel. Dividiste para isto o Mar Vermelho, mas afundaste nele os orgulhosos; e os Teus queridos passaram através do mar, enquanto as águas cobriam aos seus inimigos; nem um só deles restou. Por causa disto, os amados louvaram e exaltaram a Deus; e os queridos produziram salmos, cânticos e louvores, bênçãos e agradecimentos, ao Rei vivo e Eterno Deus, exaltado, grande, poderoso e temido; que abate os orgulhosos à terra; e que eleva os humildes às alturas, liberta os prisioneiros, redime os humildes; é auxílio dos pobres; e quem responde ao seu povo Israel, quando por Ele clama. Louvores ao mais alto Deus, seu Redentor, bendito e para sempre bendito seja Ele! Moisés e os filhos de Israel entoaram para Ti cântico, com grande alegria, e todos eles

disseram: “Quem é entre os poderosos como Tu Eterno? Quem é como Tu, poderoso de majestosa santidade, temido em louvores, operando maravilhas?”

Novo cântico entoara os remidos, em louvor do Teu grande Nome, nas margens do mar, unanimemente, eles louvaram e reconheceram o Teu real poder, e disseram: “O Eterno reinará para todo o sempre”.

Ó Rocha de Israel, levante-Te em auxílio a Israel, e redime, como disseste, Judá e Israel. E foi dito: “O nosso Redentor, Eterno dos exércitos é o seu nome, o Santo de Israel”. Bendito sejas Tu, Eterno, Redentor de Israel (SIDUR, p. 63-64, 1997).

Já nas bênçãos da tarde, têm-se como quarta bênção da shemá e a primeira que a antecede, a brachá *maariv aravim*, que dispõe sobre a rotação dos astros que resulta na mudança do tempo como também fruto da criação e do poder de Yahweh:

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que pela Sua palavra faz aproximar as sombras da noite, abre as portas do céu, com sabedoria, e muda as horas do dia; troca o dia; troca o dia pela noite e a noite pelo dia, com inteligência. As estrelas estão dispostas no espaço segundo uma ordem fixada pela Sua vontade. Criou o dia e a noite, fez desaparecer a luz perante as trevas e as trevas perante a luz, o dia desaparece, vem a noite, e separa o dia da noite, Deus dos exércitos é o Seu Nome. Deus, vivo e presente, reinará sobre nós por todo o sempre. Bendito sejas Tu, que fazes aproximar as sombras da noite (SIDUR, p. 184, 1997).

Como quinta bênção da shemá, e a última brachá que a antecede na tarde, a *ahavá Olam* trata também como a segunda da manhã sobre a importância da Lei e do seu discernimento na vida do judeu:

Tu amas o Teu povo de Israel com um amor inalterável. Lei e preceitos, estatutos e juízos a nós ensinaste. Também é de nosso dever, Eterno, nosso Deus, falar dos Teus estatutos, alegrar-nos e regozijar-nos com as palavras dos ensinamentos da Tua Lei e com os Teus preceitos e estatutos, quer deitando-nos quer levantando-nos; porque eles são a nossa vida, prolongam a nossa existência e nós meditaremos neles dia e noite; Eterno, nunca tires o Teu amor e a Tua piedade de nós. Bendito sejas Tu, Eterno, que amas o Teu povo Israel (SIDUR, p. 184-185, 1997).

A sexta bênção diária da shemá, e a que sucede sua recitação na noite, é a e *emet veemuná*, sendo caracterizada pela exuberância da potência de Yahweh:

Isto é verdade e firmemente estabelecido conosco, que o Eterno é nosso Deus e ninguém há fora Dele, e que nós, Israel, somos Seu povo. Ele nos redimiou das mãos dos reis; e é Ele nosso Rei, que nos tem salvo das garras dos violentos, o Deus que nos tem vingado dos nossos adversários e tem retribuído proporcionalmente a todos os inimigos das nossas almas. Conservou as nossas almas em vida e não

permitiu que os nossos pés tropeçassem, permitiu que nos colocássemos nas altas posições dos nossos inimigos e elevou a nossa glória acima dos que nos odeiam. O que fez milagres e vinganças por nós, no Faraó, com sinais e maravilhas nas terras dos filhos de Cham, que feriu na sua cólera, os primogênitos do Egito e fez sair ao Seu povo do meio deles para a liberdade eterna. Quem fez passar os seus filhos entre as divisões do Mar Vermelho, a seus perseguidores e a seus inimigos afundou no abismo. Os seus filhos viram o Seu alto poder e eles louvaram e dedicaram ações de graças ao Seu Nome, e subjugaram-se espontaneamente ao Seu Reino. Moisés e os filhos de Israel entoam, com entusiasmo, cânticos de alegria e dizem a uma voz: “Quem é entre os poderosos como Tu Eterno? Quem é como Tu, poderoso de majestosa santidade, temido em louvores operando maravilhas? Os Teus filhos viram a Tua glória, Eterno, nosso Deus, quando Tu fundiste o mar. Unânimes, todos louvaram e reconheceram a Tua realeza, dizendo: “O Eterno reinará para sempre”. E assim é dito: “Porque o Eterno redimiu a Jacob e o livrou da mão do mais forte do que ele. Bendito sejas Tu, Eterno, que remiste a Israel (SIDUR, p. 187, 1997).

Por fim, a última bênção da shemá e que encerra a shemá da tarde é conhecida como *hashkivenu*, que solicita proteção a Yahweh durante a noite para um descanso tranquilo:

Faze, Eterno, nosso Deus, que nos deitemos em paz e que nos levantemos, Rei nosso, plenos de vidas boas e em paz. Estende sobre nós a tenda da Tua paz e favorece-nos com as Tuas felizes inspirações, socorre-nos por amor do Teu Nome. Protege e livra-nos dos inimigos, de epidemias, de espadas, da fome e da tristeza. Evita-nos da tentação e ponha-nos sob a Tua proteção, pois Tu és Deus, nosso protetor e nosso salvador; Tu és um Deus e Rei cheio de graça e misericórdia. E protege-nos quando saímos e quando entramos, e dá-nos sempre vida e paz, de agora e sempre. Bendito sejas Tu, Eterno, que protege Seu povo Israel para sempre (SIDUR, p. 188, 1997).

Como já exposto, o judaísmo possui diversas brachot que o acompanham nas mais diversas atividades durante a vida, existindo brachá para as mais diversas ocasiões⁴³. Explicada as bênçãos diárias que compõe a recitação da shemá, será exposta a *tefilá*, que compõe outro elemento basilar da liturgia judaica.

A *tefilá* é uma composição de bênçãos para ser recitada também durante o dia, sendo essa diferente do shemá, pois a *tefilá* é recitada pela manhã, ao meio dia e à

⁴³ Para o trabalho não ficar deveras extenso, optou-se por citar as brachot que acompanham a shemá, os ritos e as festas. A caráter explicativo, há brachá que regem as necessidades fisiológicas: Sê bendito, Senhor nosso deus, rei do mundo, que formaste o homem com sabedoria e criaste nele orifícios e canais. Tua gloriosa majestade sabe que se um deles se fechasse ou se rompesse, nenhuma criatura poderia viver nem um instante! Sê bendito, Senhor, que cuidas da saúde de todas as criaturas, fazendo isto de modo maravilhoso” (DI SANTE, 2004, p. 155).

noite, ao surgir a primeira estrela no céu. A tefilá também é chamada de *amidá* e se caracteriza por ser entoada de pé e em direção à Jerusalém, espaço máximo da sacralidade judaica. *Amidá*, no hebraico תפילת העמידה, significa “estar de pé” (DI SANTE, 2004, p. 93) e é recitada após as bênçãos finais do *shemá*, sem interrupção.

A tefilá também é considerada a prece por excelência e compõe-se de dezenove (19) *brachot*, sendo atualmente esse número quando a décima quarta fora dividida em duas, sendo comumente referida enquanto dezoito. De acordo com o Sidur (1997), ela é assim estruturada:

1) As três primeiras bênçãos:

- 1 – *Avot* (“bênção dos Patriarcas”);
- 2 – *Gevurot* (“bênção dos poderes”);
- 3 – *Kedushat ha-Shem* (“bênção da santificação do nome”).

2) As treze bênçãos intermediárias:

- 4 – *Binah* (“bênção da sabedoria”.);
- 5 – *Teshuvah* (“bênção da penitência”.);
- 6 – *Selichah* (“bênção do perdão”);
- 7 – *Ge’ulah* (“bênção da libertação”);
- 8 – *Refuah* (“bênção da cura”);
- 9 – *Birkat Hashanim* (“bênção para as colheitas”);
- 10 – *Kibbutz Galuyot* (“bênção da reunião da diáspora”.);
- 11 – *Sedakah* (“bênção da justiça”.);
- 12 – *Birkat Hamanim* (“bênção dos hereges”);
- 13 – *Tzadikim* (“bênção dos justos”);
- 14 – *bo’ne yerushalayim* (“bênção da reconstrução de Jerusalém”);
- 15 – *Birkat Davi* (“bênção do messias, filho de Davi”);
- 16 – *Tefillah* (“bênção “ouve as orações”);

3) As três últimas bênçãos:

- 17 – *Avodah* (“bênção do serviço”);
- 18 – *Hoda’ah* (“bênção de louvor”)
- 19 – *Sim Shalom* (“bênção da paz”);

As três primeiras bênçãos que compõem a tefilá são chamadas de bênçãos de louvor e a temática varia conforme a *brachá*, tendo como conteúdo uniforme uma homenagem à Yahweh. A primeira é *Avot* e é conhecida como “bênção dos patriarcas” pois descreve Yahweh com deus dos patriarcas; sendo *Gevurot* a segunda e chamada de “bênção dos poderes” pois ressalta a potência de Yahweh; como terceira têm-se a *Kedushat ha-Shem*, expõe a excelsa santidade de Yahweh, sendo a “bênção da santificação do nome”. Assim:

1. Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus e Deus de nossos pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacob; o Grande, o Poderoso e Temido Deus. Altíssimo Deus que concede boas mercês, que possui tudo e recorda a piedade dos patriarcas, e que com grande amor fará vir um Redentor aos descendentes desses patriarcas, por

amor do Seu Nome. Lembra-te de nós para a vida, ó Rei que amas tudo que tem vida, e inscreve-nos no livro da vida pelo amor de Ti mesmo, que és o Deus da vida. Ó Rei, Auxiliador, Salvador e Escudo! Bendito sejas Tu, Eterno, Escudo de Abraão

2. Tu, Eterno, és Poderoso para sempre; és Tu que ressuscitas os mortos e és Potente em Salvar. (no verão se diz: “Tu fazes cair o orvalho”. No inverno se diz: “Tu fazes soprar o vento e cair a chuva”). Tu sustentas a vida com misericórdia, ressuscitas os mortos com grande piedade, amparas os caídos e saras os doentes; afrouxas as ataduras dos que estão em grilhões e confirmas a Tua fidelidade aos que dormem no pó. Quem é como Tu és, Eterno, de poderosos atos? Ou quem pode ser comparado a Ti? Rei, que tiras e restituís a vida, e que fazes florescer a salvação? Quem pode ser comparado a Ti, ó Pai misericordioso? Tu te lembras das Tuas crianças e as fazes viver pela Tua misericórdia. E Tu és fiel para ressuscitar os mortos. Bendito sejas Tu, Eterno, que ressuscitas os mortos.

3. Nós te santificaremos e reverenciaremos com tom harmonioso, como aquele usado na assembleia dos santos Serafim, que três vezes proclamam a Tua Santidade, porque assim está escrito pela mão do Teu profeta: “E chama um ao outro e diz:” “Santo, Santo, Santo é o Eterno dos exércitos. Toda a terra está cheia da Sua Glória”. E frente a eles louvam e dizem: “Bendita é a glória do Eterno na Sua mansão”. E nas Tuas palavras santas está escrito, dizendo: “O Eterno reinará para sempre; Teu Deus, ó Tsion, para todas as gerações. Haleluia!” (SIDUR, p. 65-67, 1997).

As treze berashot que sucedem às três primeiras bênçãos são consideradas intermediárias pois correspondem a solicitações nas quais os judeus se utilizam por intermédio de algo. São elas:

4. Tu dotas o homem com sabedoria e instruis aos mortais a compreensão; concede-nos o Teu dom da inteligência, da compreensão e da sabedoria. Bendito sejas Tu, Eterno, Dotador da sabedoria.

5. Reconduze-nos à Tua lei, ó nosso Pai, retoma-nos ao Teu serviço, ó nosso Rei, e faça com que regressemos com sincero arrependimento para Ti. Bendito sejas Tu, Eterno, que Te comprazes com o arrependimento.

6. Perdoa-nos, ó nosso Pai, pois pecamos; perdoa-nos, ó nosso Pai, pois transgredimos; porque Tu és um Deus bom e clemente. Bendito sejas Tu, Eterno, ó Misericordioso, que perdoas abundantemente.

7. Vê, rogamos, a nossa aflição e toma a nossa defesa; redime-nos depressa com uma perfeita redenção, por amor ao Teu Nome, porque Tu és um Deus libertador e poderoso. Bendito sejas Tu, Eterno, Redentor de Israel!

8. Cura-nos, Eterno, e seremos curados; socorre-nos e seremos socorridos, pois que Tu és objeto de nossos louvores. Restaura a nossa saúde e concede-nos uma perfeita cura a todas as nossas feridas, pois Tu és Deus, Rei, Médico fiel e misericordioso. Bendito sejas Tu, Eterno, que curas os doentes do Teu povo Israel.

9. Abençoa, Eterno, nosso Deus, este ano, e todos os produtos da colheita. Faz cair (no verão: bênção)/(no inverno: orvalho e chuva de

bênção) sobre a terra e traz fartura pela Tua bondade. Abençoa o nosso ano como todos os outros anos abençoados, pois Tu és Deus da bondade e benfazejo, que abençoa os anos. Bendito sejas Tu, Eterno, que abençoa os anos.

10. Faze soar o grande *shofar* para nossa liberdade e ergue o estandarte para juntar os nossos dispersados, e reúne-nos logo, a todos, dos quatro cantos do mundo, para a nossa terra. Bendito sejas Tu, Eterno, que reúnes os dispersos do Teu povo Israel.

11. Restitui os nossos juizes como outrora, e os nossos conselheiros como nos primeiros tempos. Tira de nós a aflição e a tristeza, e reina sobre nós, depressa, somente Tu, ó Eterno, com graça e com misericórdia, com caridade e com justiça. Bendito sejas Tu, Eterno, ó Rei, que amas a caridade e a justiça.

12. Que para os caluniadores não haja esperança, que os hereges sejam prontamente aniquilados, e que os inimigos do Teu povo sejam depressa extirpados. E os malvados – depressa destroça-os, quebra-os, oprime-os, abate-os, humilha-os e domina-os. Bendito sejas Tu, Eterno, que quebras os inimigos e dominas os malvados.

13. Sobre os justos e sobre os piedosos: sobre os anciãos dos remanescentes do Teu povo Israel e sobre o restante de seus sábios; sobre os prosélitos verdadeiros e sobre nós, desperta a Tua misericórdia, ó Eterno, nosso Deus! Concede boa recompensa a todos que verdadeiramente confiam em Teu nome; faze-nos compartilhar com ele, e que não sejamos nunca humilhados, pois em Ti confiamos e na Tua magna misericórdia apoiamo-nos verdadeiramente. Bendito sejas Tu, Eterno, que és o amparo e a segurança dos justos.

14. E a Jerusalém, Tua cidade, retorna com misericórdia, e pousa nela a Tua glória, como disseste. Reconstrói-a, prontamente em nossos dias, em construção eterna, e o trono de David, Teu servo, restabelece depressa nela. Bendito sejas Tu, Eterno, que reconstróis Jerusalém.

15. Faze brotar depressa o rebento de David, Teu servo, e exalça o seu poder pela Tua salvação; porque é pela Tua salvação que ansiamos todos os dias. Bendito sejas Tu, Eterno, que fazes brotar o poder da salvação.

16. Pai misericordioso, ouve a nossa voz, ó Eterno, nosso Deus! Poupa-nos, tem piedade de nós e recebe nossas orações com misericórdia e boa vontade; porque Tu és Deus, que ouves todas as orações e súplicas, e de Tua Presença, ó nosso Rei, não nos deixa voltar desprovidos. Concede-nos a Tua graça, atende-nos e ouve nossas orações, pois Tu ouves as orações de todas as bocas. Bendito sejas Tu, Eterno, que ouves as orações. (SIDUR, p. 68-71, 1997).

As últimas três bênçãos da tefilá demonstram reconhecimento pela proteção e o poder de Yahweh e agradecem os cuidados, pedindo ainda a restauração de Sião e Jerusalém:

17. Ó Eterno, nosso Deus, que Teu povo Israel seja aceitável perante Ti e recebe as Suas preces. Restaura o serviço no palácio de Tua casa, a fim de que as oferendas queimadas de Israel e suas preces possam ser rapidamente aceitas por Ti, com amor e favor; e o serviço religioso de Teu povo Israel que seja sempre aceitável perante Ti. E que nossos olhos possam ver a Tua volta a Tsion com

misericórdia. Bendito sejas Tu, Eterno, que devolves a Tua divina Presença a Tsion.

18. Nós reconhecemos humildemente que Tu és o Eterno, nosso Deus, e o Deus de nossos pais, agora e sempre. Tu és o Rochedo da nossa vida, o Escudo da nossa salvação de geração em geração. Nós te agradecemos e entoamos os Teus louvores, pela nossa vida que está em Tuas mãos e nossa alma que Tu preservas, pelos milagres que fazes diariamente em nosso favor, as maravilhas de que nos cercas e as bondades que nos testemunhas a toda hora, de manhã, ao meio dia e à noite. Deus de bondade, a Tua misericórdia é infinita, as Tuas graças não se esgotam nunca a nossa esperança será eternamente em Ti. E por todas estas coisas seja o Teu Nome abençoado constantemente e exaltado e enaltecido, ó Rei nosso, para todo o sempre.

19. Faze recair uma grande paz, bem-estar e bênção, vida, graça e misericórdia sobre nós e sobre todo o Teu povo Israel, e abençoa-nos a todos conjuntamente com a Luz da Tua Presença; porque com o fulgor dessa mesma Presença deste-nos, Eterno, Deus nosso, leis para a vida e amor benevolente, justiça e misericórdia, bênção e paz; e seja agradável a Teus olhos abençoar-nos e abençoar o Teu povo Israel em todo o tempo e em todos os lugares, as bênçãos da Tua paz. Bendito sejas Tu, Eterno, que abençoaas Teu povo Israel com paz. (SIDUR, p. 72-76, 1997).

Como último elemento basilar da liturgia judaica tem-se a *qeriat torá*, a leitura da Torá. Conforme abordamos, ao tratar da Torá e do Talmude, a leitura dos judeus pela Torá e a intensa busca por discernimento resultaram em criação de técnicas para interpretação das passagens que se desdobraram na criação do Talmude. Isso se dá pelo cumprimento dessa *qeriat Torá* como forma de mandamento. Além disso, estar imerso na Torá é reviver o tempo imemorial dos acontecimentos do povo de Israel. Ao reler um trecho da história ou cumprir alguma mitzvá é participar, conforme apontou Eliade, das atividades divinas e se tornar contemporâneo àqueles que se tornaram referência para o povo de Israel. É, sobretudo, se restaurar no tempo sagrado do passado, se purificando da profanação do tempo presente.

Como cumprimento dessa busca constante por conhecimento e estudo da Torá, foi elaborado um calendário de leitura anual em que ela é lida e estudada na sinagoga três vezes por semana. A base desse estatuto de leitura anual tri-diário semanalmente é referenciada no Talmude, quando comenta que no Livro de Êxodo 15:22-25 os israelitas rumavam ao deserto de Sur e andaram durante três dias no deserto sem encontrar água para beber, tendo eles questionado e se levantado contra Moisés (TORÁ, p. 200, 2001). Segundo a interpretação talmúdica, a água é uma metáfora à Torá, que assim ao passar três dias sem lê-la começaram a murmurar. Logo, o mandamento é que a leitura da Torá deve ser feita aos sábados, às terças e às

quintas-feiras, para que o povo não fique mais de três dias sem ler e, assim, murmurem.

Para essa constante leitura da Torá foi estruturado uma forma de leitura que a contemple totalmente durante ao ano e com essas leituras semanais. As parashot (plural de parashá) são porções ou blocos de textos que dividem a Torá para uma leitura completa anualmente. Desta forma, são 54 as parashot que se iniciam e terminam de forma cíclica, sendo seu início com a chamada *simchat Torá* (alegria da Torá), que inicia a leitura do Bereshit no mês de Tishrei (entre setembro e outubro) ao fim da festa do Sucot. Já que a leitura é circular, o fim da leitura se dá no meio da festa da Sucot, sendo chamada de *v'zot ha'bracha*, que finaliza a leitura do Devarim.

1.3.3 O BIRKAT HAMAZON

Por fim, a outra brachá que discutiremos será o birkat hamazon, que consiste numa bênção de agradecimento aos alimentos, tendo caráter único por ser uma brachá expressa diretamente na Torá, quando no Livro de Devarim atesta que “E comerás, te fartarás e louvarás ao Eterno, teu Deus, pela boa terra que te deu” (Dt. 8:10). São quatro as bênçãos do birkat hamazon e são caracterizadas por serem direcionadas a momentos históricos do povo de Israel. A primeira bênção é de autoria de Moisés, quando estavam peregrinando no deserto e o maná caiu do céu:

Bendito seja Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que alimentas todo o mundo com Sua bondade, com graça, benevolência e misericórdia. Ele dá pão a todas as criaturas porque a Sua misericórdia permanece para sempre. Em Sua grande e constante bondade nunca nos faltou, e nunca nos deixará faltar, o sustento para sempre, em virtude de Seu Grande Nome, porque Ele alimenta e sustenta a todo ser, é benéfico para com todos, e prepara sustento a todas as Suas criaturas que criou, como está escrito: “Abres Tua mão e fartas a todo vivente, conforme a sua vontade”. Bendito sejas Tu, Eterno, que alimentas a todos (SIDUR, p. 127, 1997).

Já a segunda bênção, conhecida como *haaretz*, remete a Josué, e é um agradecimento pela terra dada por Yahweh à Israel:

Nós Te damos graças, ó Eterno, nosso Deus, por haveres dado por herança a nossos pais essa desejável, boa e espaçosa terra, e por nos ter feito sair, ó Eterno, nosso Deus, da terra do Egito e nos redimido da casa da servidão, e por Teu pacto que selaste na nossa carne, e por Teus estatutos da Lei que nos ensinaste, e pelos Teus estatutos que nos fizeste conhecer, e pela vida, graça divina e favor que nos concedeste, e pelo sustento com que Tu nos alimentas e nutres sempre, todo dia, todo tempo, toda hora.

E por estas coisas, Eterno, nosso Deus, nós te damos graças e Te abençoamos, e que seja bendito o Teu Nome pela boca de todo ser vivo por todo o sempre, pois está escrito: “E comerás e te fartarás e bendirás o Eterno, teu Deus, pela boa terra que Ele te deu”. Bendito sejas Tu, Eterno, pela terra e pelo alimento (SIDUR, p. 127-128, 1997).

A terceira bênção agradece a reconstrução de Jerusalém e é uma glorificação a Yahweh, tendo por autoria Davi e Salomão:

Tem piedade, Te rogamos, Eterno, nosso Deus, do Teu povo Israel, e da Tua cidade, Jerusalém, e de Tsion [Sião], residência da Tua Glória, e da realza da Casa de David, Teu Ungido, e pelo grande e santo Templo, que foi chamado pelo Teu Nome. Deus nosso, Pai nosso: alimenta-nos, nutre-nos, sustenta-nos, provê as nossas necessidades, concede-nos abundância e liberta-nos, com brevidade, de todas as nossas angústias e, Te rogamos, não nos deixes, ó Eterno, nosso Deus, cair em necessidade dos donativos humanos, nem dos seus empréstimos, mas só na Tua generosidade plena, aberta, santa e ampla, para que nunca sejamos envergonhados ou humilhados. Que Te seja agradável, Eterno, nosso Deus, fortalece-nos com os Teus mandamentos e com o preceito do sétimo dia, o grande e santo Shabat, pois este dia é grande e santo diante de Ti, para descansarmos e repousarmos nele, com amor, de acordo com o preceito da Tua vontade. Em Teu favor, concede-nos tal descanso, Eterno, nosso Deus, para que não haja padecimento, desgosto ou lamentação em nosso dia de repouso. Mostra-nos, ó Eterno, nosso Deus, a consolação de Tsion [Sião], Tua cidade, e a reconstrução de Jerusalém, Tua cidade santa, pois Tu és o Senhor da salvação e do consolo. E reconstrói Jerusalém, a cidade santa, prontamente em nossos dias. Bendito sejas Tu, Eterno, que por Sua misericórdia reconstrói Jerusalém. Amen (SIDUR, p. 129-130, 1997, grifo nosso).

Por fim, a última bênção de agradecimento nas refeições é de autoria do rabino Gamaliel e foi feita no séc. II, quando os judeus puderam sepultar seus mortos na revolta de Bar Kochba contra os romanos:

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, ó Deus, nosso Pai, nosso Rei, nossa Força, nosso Criador, nosso Salvador, nosso Formador, nosso Santo e Santo de Jacob, nosso Pastor e Pastor de Israel, o Rei que é bom e benéfico para com todos, que constantemente foi, é e será benéfico para conosco. Ele nos favoreceu e nos favorecerá para sempre, concedendo-nos graças, favor, misericórdia, abundância, libertação e prosperidade, bênção, salvação, consolo, sustento e alimento, misericórdia, vida, paz e todo o bem, e que nunca nos falte nenhum bem (SIDUR, p. 130-131, 1997).

Findada a descrição a respeito da liturgia judaica e suas principais brachot, trabalharemos agora sobre a forma como o judeu concebe o tempo, tendo esse povo

uma forma peculiar de marcar a temporalidade e um calendário próprio que fundamenta suas cerimônias religiosas como o Shabat e as festas religiosas.

2. O JUDEU E O TEMPO: O SHABATE AS FESTAS SAGRADAS COMO FORMAS DE (RE)VIVER OUTRAS ÉPOCAS

Para o homem religioso [...] o Mundo renova-se anualmente, isto é, reencontra a cada novo ano a santidade original, tal como quando saiu das mãos do Criador [...] Ora, a vida cósmica era imaginada sob a forma de uma trajetória circular e identificava-se com o Ano. O Ano era um círculo fechado, tinha um começo e um fim, mas possuía também a particularidade de poder “renascer” sob a forma de um Ano Novo. A cada Ano Novo, um Tempo “novo”, “puro” e “santo” – porque ainda não usado – vinha à existência (ELIADE, 2010a, p 69).

Conforme foi apresentado, o sujeito religioso tem uma forma de buscar renovação em determinadas datas, em que tenciona nessa vivência a purificação espiritual. Na concepção do tempo enquanto cíclico, onde ele finda e já se inicia, a participação no fim desse tempo reitera justamente o fim do antigo “eu” e a criação do novo, consoante o foi no período ancestral da criação. Reviver esses períodos é recriar o mundo, pois foi durante eles que a cosmogonia foi feita, participa-los é ser contemporâneo ao instante mítico da passagem do caos para o Cosmo.

A ideia de que tudo iniciou-se com a hierofania da criação, sendo construído além do espaço, o tempo – não existindo nada antes da ação criadora de Yahweh, é exposta também na Torá, quando o primeiro livro do Pentateuco é chamado de Bereshit. De acordo com Ramos (2006, p. 238), o termo *re'shit* em hebraico significa “princípio”, dando ênfase a ideia de que ali iniciou-se a natureza das coisas e o começo absoluto, sendo o Bereshit “no princípio” (Gênesis) o livro que fala a respeito da origem e início existencial do espaço e do tempo na cosmovisão judaica.

O presente capítulo discutirá a cosmovisão judaica a respeito do tempo e da sua contabilidade e como essa concepção do tempo influencia suas atividades religiosas, como os ritos e as festas. Para isso, serão discutidas as origens históricas e míticas da forma como o judeu concebe o tempo, sendo influenciado pelo ato da cosmogonia de Yahweh como exemplo modelo de todas as outras existências temporais, pois “toda criação e toda existência começam no tempo, já que antes que uma coisa exista, seu próprio tempo não pode existir (ELIADE, 2010a, p. 69).

2.1 O CALENDÁRIO JUDAICO

Os judeus tem como principal norte em sua cosmovisão a Lei, representadas na Torá, no Tanakh e no Talmude. Os artigos e preceitos que derivam desses livros, ou dessa “lei” são chamados de mitzvá, como já expostas durante esse trabalho.

A forma de contabilizar e entender o tempo também é fruto de uma mitzvá e, logo, fielmente seguida pelo judeu. Quando prestes à fuga do êxodo, Ex. 12:1-2, os hebreus foram orientados mediante uma hierofania de Yahweh à Moisés para estabelecer aquela data como o primeiro dia do primeiro mês dos meses (TORÁ, p. 185-186, 2001), tendo mediante os estudos em torno da lei sido proposto aquele mês como o primeiro mês do calendário judaico, o “Nissan”.

Embora provavelmente a construção dessa data tenha sido fruto das reformas do Rei Josias (séc. VII a.C.), conforme exposto na teoria deuteronomista, que usou um corpo sacerdotal buscando a construção de um estado israelita forte, com datas nacionalistas e a centralização de Jerusalém como polo religioso, essas festas religiosas hoje são entendidas como formas reais de se vivenciar o passado mítico de seus ancestrais. Ao rememorarem hoje as festas sagradas, os judeus são transportados às marchas do êxodo com Moisés no Pessach e habitam as cabanas que eram montadas diariamente durante os quarenta anos de peregrinação no deserto antes da Terra Prometida ao reviverem o Sucot, bem como se renovam espiritualmente com a expiação do Yom Kipur.

Os eventos festivos e celebrativos do judaísmo são influenciados pelos eventos cósmicos, tendo sua origem na Antiguidade. Guiando-se pelos astros, o calendário judaico é lunisolar, sendo influenciado não só pelo sol, mas também pela lua. O Livro de Bereshit (Gn. 1-14) aponta que “disse Deus: sejam luzeiros na expansão dos céus, para separar entre dia e entre noite, e sejam por sinais, e por prazos, e por dias e anos” (TORÁ, p. 2, 2001).

No entanto, essa forma de entender o tempo não era uma característica peculiar à Israel, sendo comum aos povos antigos adotarem também semelhante forma de contabilizar os dias. Se o sol ajudava a entender e marcar os dias, era a lua que servia como marco dos meses, de uma lua cheia à outra. Baseados pelos estágios da agricultura, e essa influenciada pelas estações climáticas do ano, os povos do Levante notavam que de tempos em tempos as plantações cresciam de novo e se tornavam aptas para a colheita, e que em outros haviam mais chuvas, sendo o tempo

começado a ser marcado também por essas temporalidades. Sobre essa visão a respeito do tempo, Eliade aponta que

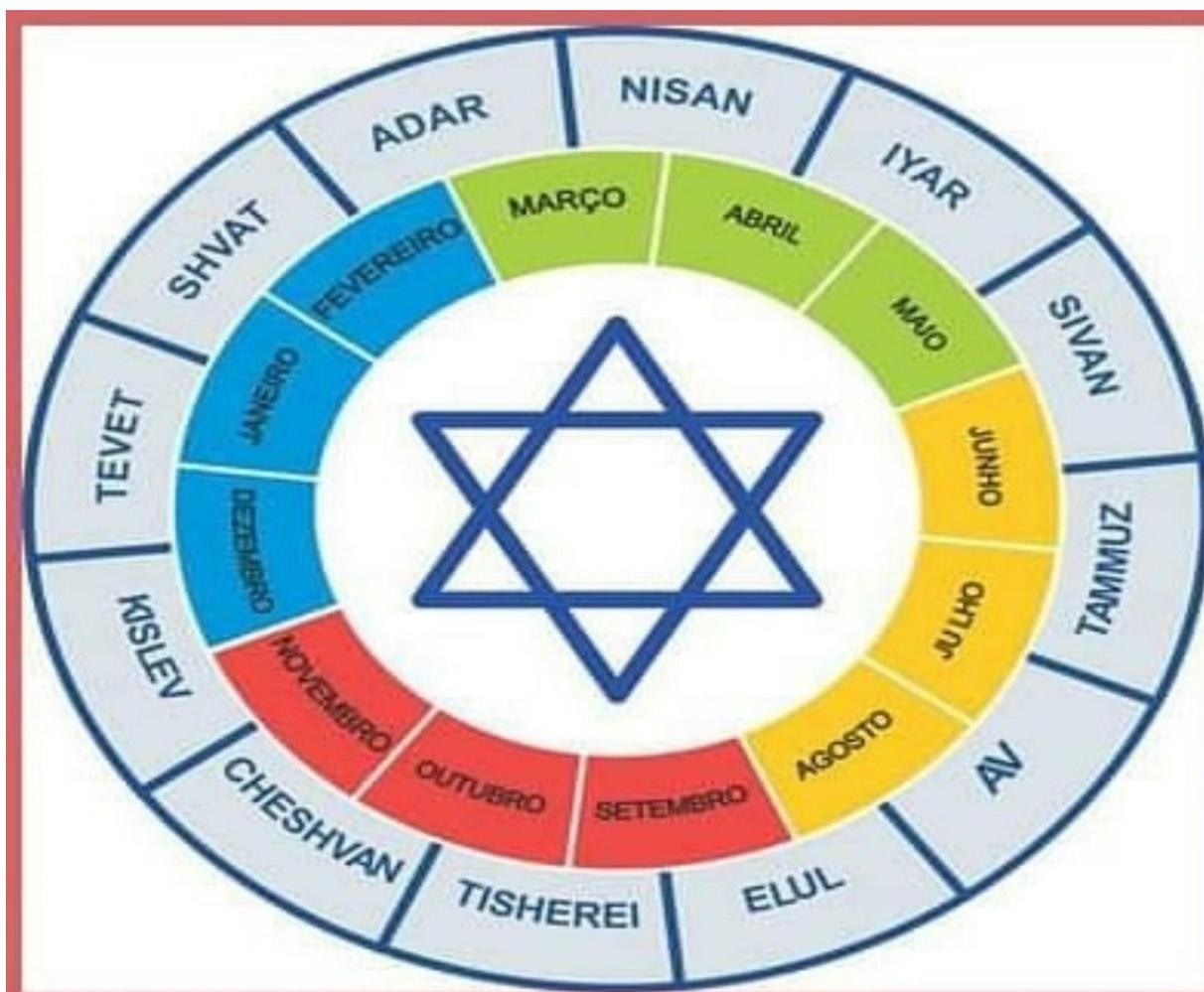
Nos lugares onde diversos tipos de grãos e frutas são cultivados, amadurecendo sucessivamente durante as diversas estações, algumas vezes encontramos a celebração de festivais do Ano Novo. Isso significa que as divisões do tempo são determinadas pelos rituais que orientam a renovação das reservas alimentares; isto é, os rituais que garantem a continuidade da vida da comunidade por inteiro [...] O começo do ano variava de país para país, enquanto que, em diferentes períodos, introduziam-se constantes reformas nos calendários com a finalidade de fazer com que o significado ritual dos festivais combinasse com as estações às quais eles deviam corresponder (ELIADE, 1992, p. 56-57).

Essa forma de ver o tempo com o calendário lunisolar e orientada pela agricultura, entretanto, gerava uma discrepância na própria convergência das datas, pois em função da lua se mover mais lenta que o sol, perdia-se 11 dias todos os anos e, a cada 3 anos, perder-se-ia 1 mês. Para remediar essa divergência, a cada três anos era acrescentado um mês ao calendário, para que as datas inventadas pelo homem coincidisse sempre no equinócio da primavera e não em meses subsequentes.

Israel, como contemporâneo à essa Antiguidade e esse Levante, também seguia a mesma ideologia temporal. Prova disso são os nomes que compõem os meses serem influenciados pelos caldeus, que foram os grandes astrônomos da Antiguidade. De acordo com Glasman (2010, p. 283) a forma como o judeu marca o tempo em seu calendário é fruto de uma construção dos caldeus. Os nomes *nissan*, *ylar*, *sivan*, *tamuz*, *av*, *elul*, *tishrei*, *heshvan*, *kislev*, *tevet*, *shvat*, *adar* são respectivos ao zodíaco caldeu. Ainda, a forma de estabilizar o calendário com as estações e festividades também foi uma apropriação judaica.

Como as principais festas judaicas correspondiam à períodos de colheita, a contabilidade feita pelo ciclo lunar (sendo esse de 29 dias e meio) não correspondia ao ciclo solar, acontecendo que a data cairia num momento anterior a colheita. Para corrigir isso, acrescentava-se um 13º mês: o *adar II*. Ele remediava a duração do ciclo lunar, balanceando-o com o ano solar e fazendo com que coincidisse o período das festas judaicas com as colheitas.

Figura 4 - O Calendário judaico



Fonte: Extraída da página oficial do CIRN no Instagram (@cirn_). Acesso em: 6 de janeiro de 2020.

O balanceamento deste ciclo era feito por uma comissão específica designada para esse fim. A comissão, chamada de *Sod Ha'ibur* (Conselho do Calendário), era escolhida pelo diretor do Sinédrio⁴⁴ e tinha a função de estabelecer a organização do calendário calculando astronomicamente a relação dos astros e das estações. Segundo Glasman (2010, p. 284), com o passar dos anos, o acúmulo de 11 dias fruto do atraso do ciclo lunar em relação ao solar resultava em 30 dias, sendo formado um mês – o Adar II – e acrescentado ao calendário antes do mês de Nissan, para que a festa do Pessach coincidissem com a primavera e ocorresse na data prevista, não retrocedendo até o inverno.

⁴⁴ Sinédrio eram reuniões de sábios judeus em caráter de assembleia que tinham por objetivo debater e julgar questões relativas à Lei e ao povo de Israel.

Um dos métodos desenvolvidos pelo *Sod Ha'ibur* foi o de estabelecer que ao fim dos “anos comuns” de doze meses (com 353, 354 e 355 dias), os judeus teriam anos embolísmicos de treze meses (com 383, 384 e 385 dias).

Tabela 1 - Meses do calendário judaico

	Normal incompleto	Normal irregular	Normal completo	Embolísmico incompleto	Embolísmico regular	Embolísmico completo
Mês	Dias	Dias	Dias	Dias	Dias	Dias
Nissan	30	30	30	30	30	30
Iyar	29	29	29	29	29	29
Sivan	30	30	30	30	30	30
Tamuz	29	29	29	29	29	29
Av	30	30	30	30	30	30
Elul	29	29	29	29	29	29
Tishrei	30	30	30	30	30	30
Cheshvan	29	29	30	29	29	30
Kislev	29	30	30	29	30	30
Tevet	29	29	29	29	29	29
Shevat	30	30	30	30	30	30
Adar I	-	-	-	30	30	30
Adar II ⁴⁵	29	29	29	29	29	29
	353 dias	354 dias	355 dias	383 dias	384 dias	385 dias

Fonte: Tabela elaborada pelo autor a partir dos meses e a contagem dos dias do calendário judaico.

Essa prática do cálculo lunar e consequente inclusão do 13º mês se fez presente no Talmude e ele “regulamentava” a melhor ocasião para fazê-lo. Por ser um evento influenciado pela natureza, o Talmude expõe que a comissão “intercalava um mês quando o trigo nos campos não havia se aberto ainda, quando os frutos das árvores não haviam crescido totalmente, quando as chuvas de inverno não haviam cessado [...] ou quando as andorinhas não haviam crescido para voar” (GLASMAN, 2010, p. 285). Ao ser inscrita no Talmude, ressaltava-se a importância legal dessa prática e se expunha a necessidade para o povo de Israel.

⁴⁵ Nos anos normais o Adar II é chamado apenas de Adar.

A inclusão no Talmude, no entanto, não foi feita de maneira imediata, pois ao fazer isso “democratizava-se” e tornaria popular um conhecimento que era restrito a uma classe, a do *Sod Ha'ibur*, que se apoiava em um conhecimento passado de forma oral pelos seus ancestrais. Como já explicado, a própria construção do Talmude se deu como forma de registrar e preservar o conhecimento oral em receio de sua perda devido as perseguições que sofriam o povo judeu. O mesmo registro ocorreu com o conhecimento astronômico dos membros do *Sod Ha'ibur*.

A introdução do 13º mês ao calendário como regulamentação dos ciclos lunar e solar bem como o seu cálculo astronômico já eram praticados desde o Segundo Templo (516 AEC. – 70 EC.) e permaneceram até o séc. IV. A partir desse século, sobretudo depois da oficialização do cristianismo pelo império romano e as perseguições aos judeus e suas práticas, Hilel II, que encabeçava o Sinédrio à época, decide oficializar a forma de contabilizar e intercalar os meses e anos com o bissexto.

Em sua medida preservacionista de registrar o conhecimento até então reservado, Hilel II expandia ainda até às comunidades da diáspora que dependiam da forma como o Sinédrio avaliava o calendário, não necessitando, depois disso, dos emissários que traziam essa informação. Com isso, Hilel II tornou público o método astronômico de coincidir o calendário com os eventos religiosos, usufruindo e o tendo acesso direto agora tanto os judeus que habitavam em Israel como os da diáspora.

Por ser um calendário lunisolar, muitas das atividades religiosas são influenciadas pelas fases da lua e acontecem durante a lua cheia, entre os dias 14 e 15 do mês. Assim, a festa do Pessach ocorre no primeiro mês do ano, o Nissan, segundo uma própria instrução de Yahweh a Moisés e é comemorada a libertação do povo hebreu do Egito, evento esse celebrado no dia 15 de Nissan. Já a Sucot é a (re)vivência do período de peregrinação no deserto em que os hebreus viviam em tendas, tendo duração e acontecendo entre os dias 15 até 22 de Tishrei. A Chanucá acontece no dia 25 de Kislew e comemora-se perseverança do povo de Israel em defender seus costumes, tendo permanecido as chamas do candelabro acesas durante oito dias, sendo a duração da festa igual período. Já o Purim, que comemora o livramento pela rainha Ester do massacre que sofreriam os judeus por Hamã, é comemorado no dia 14 de Adar. Por fim, o Rosh Hashaná e o conseqüente Yom Kipur (dia do perdão), são comemorados, respectivamente, no primeiro e segundo dia de Tishrei e no dia 9 de Tishrei. O Rosh Hashaná comemora o ano novo judaico, sendo o Yom Kipur comemorado sete dias após o ano novo, dias esses que são

caracterizados pela expiação dos pecados e autoconhecimento pelas ações feitas durante o ano corrente⁴⁶.

Embora Yahweh tenha ordenado no Livro de Êxodo 12:1-2 que o mês do Pessach, o Nissan, fosse o primeiro dos meses (TORÁ, p. 184, 2001), não é nele que é comemorado o ano novo, o Rosh Hashaná, que é festejado em Tishrei. Essas duas principais festas judaicas, que comemoram a libertação do Egito e a Criação, coincidem com os dois equinócios de primavera e de outono.

Equinócio é o fenômeno bianual em que os hemisférios Norte e Sul da Terra recebem a mesma quantidade de luz solar. Devido a sua rotação em seu próprio eixo, a Terra tem uma inclinação que faz a incidência solar ser diferente em suas partes, resultando em dias mais longos e noites mais curtas, em uma época (verão); bem como dias mais curtos e noites mais longas, em outra época (inverno). O equinócio é o fenômeno que normaliza a duração dos dias e noites, sendo ele acontecido em 21 de março (equinócio de outono) e em 23 de setembro (equinócio de primavera), no hemisfério sul.

Acontecendo as festas coincidentes aos equinócios, elas eram caracterizadas ainda de maior simbolismo pois sacralizavam um evento natural de acordo aos preceitos de Yahweh. Essa apropriação de um fenômeno natural garantia a circularidade das festas judaicas com o fim das colheitas, um período de fartura e conseqüente alegria. Isso se dá, a caráter explicativo, com o Rosh Hashaná e o Yom Kipur. Acontecendo ao fim das colheitas, o ano novo judaico é sequenciado por dias de expiação para autoavaliação da conduta no ano que se passou, tendo essas duas festas (o rosh hashaná e o yom kipur) a simbologia do renascimento e purificação espiritual assim como acontece com as colheitas na agricultura, sendo o fim da festa concomitante ao fim da expiação e inscrição no livro da vida, que acontece nesse período de sete dias entre o ano novo e o yom kipur.

Tendo essa forma “própria” de entender o tempo, os judeus hoje não marcam os anos conforme o habitual modo “antes de Cristo (a.C.)” e “depois de Cristo (d.C.)”, usando a terminologia “era comum (EC.)”. Desta forma, contabilizam os anos conforme o início sendo o período da Criação e estando atualmente no ano de 5782-5783 no calendário judaico e no ano de 2022 do calendário civil.

⁴⁶ Vale expor que essas não são as únicas festas celebradas e comemoradas pelo povo judeu, mas as principais. Em virtude de não estendermos a obra, discutiremos apenas estas.

2.1.1 AS HORAS, OS DIAS E AS SEMANAS

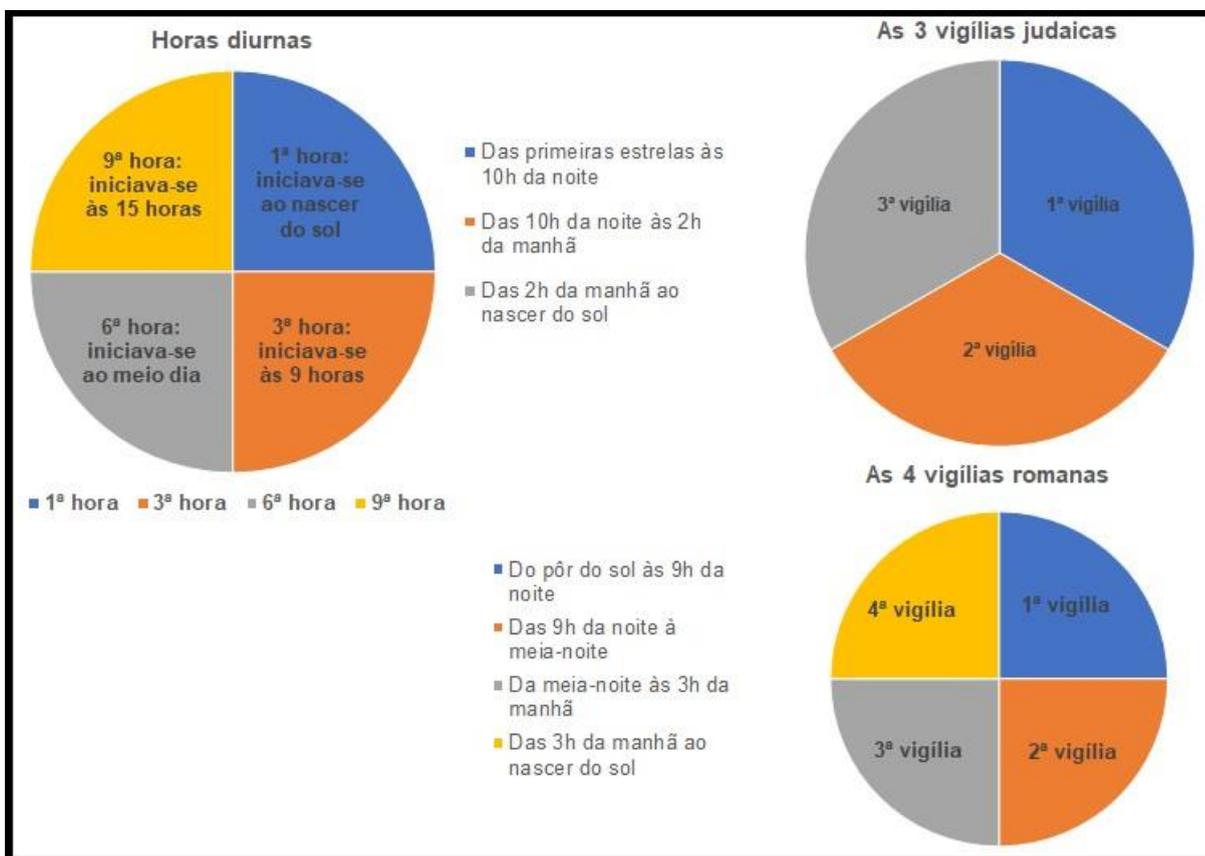
Na escassez de um relógio de precisão que contabilizasse as horas e os dias, eles eram marcados ou pelo início do dia (com o nascer do sol), ou pelo início da noite (com o pôr do sol). No caso dos judeus, os dias começam com a noite, tendo seu início no pôr do sol e com o aparecimento das primeiras estrelas; seguindo com o nascer do sol, pois no princípio a Torá afirmou em Gn. 1:5 que “e chamou Deus à luz, dia, e à escuridão chamou noite; e foi tarde e foi manhã, dia um” (TORÁ, 2001, p. 1). Nesse segmento, o dia corresponde do pôr do sol e nascer da primeira estrela ao outro pôr do sol subsequente.

Para marcar a duração do dia e recortar o tempo, as horas eram marcadas pela posição do sol e conforme esse astro fazia seu movimento. No evangelho de João 11:9 vemos as horas do dia serem contabilizadas em 12 (TANAH, 2018, p. 657), sendo divididas em 4 turnos de 3 horas, ou em primeira, terceira, sexta e nona hora, baseados na posição do sol⁴⁷. Já as horas da noite, eram divididas em vigílias, que eram três antes da ocupação romana, passando a serem quatro no período que Israel estava sob domínio de Roma.

Apesar das divisões que constem nos livros do Tanakh e da Bíblia remontem às divisões horárias solares em primeira, terceira, sexta e nona horas (como no Evangelho de Mateus); é sabido que na Antiguidade se desenvolveram relógios solares que, a partir da sombra que o sol projetava em uma vara fincada ao chão, se reproduzia a trajetória solar e suas 12 horas com uma precisão maior que a do olho nu visando o céu.

⁴⁷ As devidas divisões e recortes são baseadas nas referências do Tanakh e da Bíblia cristã. Embora essa última não seja fonte para a liturgia judaica, serve como fonte histórica por remeter a uma época contemporânea ao judaísmo.

Gráfico 1 - As horas no judaísmo antigo



Fonte: Gráfico elaborado pelo autor, 2020.

Já os dias são entendidos começando ao pôr do sol e início da noite, quando o Bereshit (Gn. 1:5) relata que Yahweh contava o fim do dia com o pôr do sol “e foi a tarde e a manhã, o primeiro dia” (TORÁ, 2001, p. 1). Nessa lógica, o dia acaba com o sol se pondo e um novo dia inicia-se com a noite e o futuro nascer daquele novamente. É por esta razão que o Shabat se inicia ao pôr do sol e com o aparecimento das primeiras estrelas na sexta-feira.

O Shabat é um difusor litúrgico e temporal que é um marco para o judeu, sendo suas semanas interpretadas de Shabat à Shabat, pela sua característica sagrada e pelo seu protagonismo na semana. Essa valorização se dá, inclusive, nos nomes dos dias que seguem a semana, sendo o Shabat o único que possui um nome “próprio”, sendo os demais contados como dia 1, dia 2, dia 3, dia 4, dia 5, dia 6. Respectivamente a esses dias que se iniciam no sábado à noite até o crepúsculo da sexta-feira, têm-se os nomes de *yom rishon*, *yom sheni*, *yom shelishi*, *yom rebihi*, *yom hamishi*, *yom shishi*.

Tabela 2 - Dias da semana judaica

Dia	Número	Nome em hebraico
Domingo	1	<i>Yom rishon</i>
Segunda-feira	2	<i>Yom sheni</i>
Terça-feira	3	<i>Yom shelishi</i>
Quarta-feira	4	<i>Yom rebihi</i>
Quinta-feira	5	<i>Yom hamishi</i>
Sexta-feira	6	<i>Yom shishi</i>
Sábado	7	<i>Shabat</i>

Fonte: Tabela elaborada pelo autor conforme a cosmovisão judaica.

A enumeração dos dias da semana, iniciando no *yom rishon* (domingo, 1) e findando no *yom shishi* (sexta-feira, 6), possui também o caráter hierárquico, já que à medida que se aproxima o Shabat, os judeus vão tendo experiências diferentes por estarem próximas àquele tempo sagrado. Semanalmente é revivido com o Shabat a ideia da Criação por Yahweh, sendo transposto não só o tempo profano ao tempo mítico e sagrado, mas também sendo levado o judeu ao que aconteceu *in illo tempore*, vivenciando um acontecimento sagrado: o do descanso de Yahweh. Eliade (1992) ao trabalhar com a ideia de reprodução de rituais para reviver esses tempos sagrados aponta que:

Por intermédio da repetição de certos gestos paradigmáticos, e só assim consegue adquiri-la, verifica-se uma abolição implícita do tempo profano, da duração, da "história"; e aquele que reproduz o gesto exemplar vê-se desse modo transportado para a época mítica em que sua revelação teve lugar (ELIADE, 1992, p. 37).

2.2 O SHABAT

A ideia de uma temporalidade sagrada que é revivida semanalmente é explícita quando o Shabat é atingido mediante um ritual que o “abre”, feito com o acender de velas e recitação do Kiddush; já o “encerramento” do tempo sagrado é feito com o ritual do Havdalá, que demarca temporalmente o fim do Shabat e o início do *yom rishon*. Tanto o Kiddush quanto o Havdalá são rituais típicos de sacralização temporal, que diferenciam os dias profanos ao advento do Shabat, supra sumo do sagrado no judaísmo.

O kiddush (em hebraico קידוש), significa “santificação”, e é uma variação de *Kadosh, Kadesh*, que significam “sagrado” em hebraico. Kiddush é o ritual de abertura e que diferencia o *yom rishon* (sexta-feira) do Shabat, que sacraliza a ascensão temporal e o demarca. Já o Havdalá (em hebraico הַבְּדִלָּה), significa “separação”, dado ser o ritual de caráter divisor, pois faz uma demarcação temporal que separa o tempo sagrado do tempo profano, ao encerrar o Shabat e iniciar o *yom rishon* (domingo).

O Shabat é sobretudo uma realização e ascensão ao sagrado pelo judeu, tendo esse dia uma dupla funcionalidade de memória e história, pois ao guardar o sábado e nele descansar, tanto revive-se e relembra a Criação (*zecher lemassé bereshit*) – quando ao fim dela Yahweh descansou, como também comemora-se a libertação da escravidão no Egito (*zecher litziat mitzraim*), pois só descansa e abstém-se de atividades laborais quem é liberto.

Glasman (2010) aponta a lógica judaica entorno do descanso quando este é, antes de tudo, um mandamento de Yahweh, na ocasião que ao fim de sua obra da Criação ele também descansou. Ao fazer uma análise semântica da palavra *Shabat*, a autora aponta que deriva do verbo *lishbot* que em hebraico é “descansar, cessar, repousar, que também significa ‘fazer greve’”. Ainda, ao lançar sua ideia do Shabat enquanto uma teopedagogia, ela defende que “descanso também pode ser *menu'há* (repouso, descanso, tranquilidade, calma, quietude) e *hinafshut*, que significa literalmente ‘retomar a alma’” (GLASMAN, 2010, p. 292).

Mediante essa qualidade sagrada do Shabat, e como forma de reviver o tempo divino da criação, os judeus cumprem fielmente a guarda do sétimo dia. Essa atitude de resguardo para com o Shabat era questionada e foi uma das causas das perseguições que sofreram os judeus. O ato sagrado de se abster de quaisquer atividades naquele dia gerava a ideia de que eram preguiçosos e embasava o pensamento de que judeus apreciavam o ganho de dinheiro sem trabalhar. A usura era criticada e proibida pelo fato de que o usureiro ganhava dinheiro a partir de um ofício que não lhe dizia respeito: o tempo. O tempo como criatura do deus cristão não deveria ser utilizado como forma e acúmulo de riquezas, pois, como já exposto, pertencia ao divino. Por não serem cristãos, os judeus não podiam ser julgados por não cumprir uma filosofia que não acreditavam⁴⁸, logo a

⁴⁸ Para melhor entendimento das reflexões teóricas judaicas a respeito da usura, vide BORGER (2002).

faziam livremente – inclusive tinham benesses reais para fazê-lo⁴⁹. Ainda sobre a preserva do Shabat, muitos judeus abnegavam o alistamento ao exército da nação residente, o que endossava a ideia de que não tinham pátria e eram ligados apenas ao dinheiro.

Sendo um mandamento direto de Yahweh e uma prática que a própria divindade fez, os judeus o transformaram o Shabat em um ritual estruturado que começa com o início do Sábado, no caso na sexta-feira com o pôr do sol e vigora-se até o próximo pôr do sol do outro dia, ainda Sábado para os não judeus, mas já *yom rishon* para os judeus.

O Shabat é um dos principais eventos da liturgia judaica e resulta de uma ação e mandamento feitos por Yahweh, quando ele é categórico em Ex. 20:8 “estejas lembrado do dia do Shabat para santifica-lo” (TORÁ, 2001, p. 215). Ele é iniciado na noite da sexta-feira e é um ritual estruturado, que se inicia com o ascender de velas e o kiddush e finda com o Havdalá.

Outra característica peculiar ao Shabat é que ele é de natureza feminina, *Shabbat* em hebraico é uma palavra de gênero feminino⁵⁰. Isso se dá pois o sábado hebraico é a esposa de Israel, destinada a esse povo como uma união matrimonial e que geraria frutos. Di Sante (2004) em sua obra aponta essa função cômjuge ao referenciar uma midrax ao lembrar que

O rabino Simeon bem Jochaj disse: “quando foi terminada a criação, o Sétimo dia (o Sábado) lamentou-se: Senhor do universo, tudo aquilo que criaste, o fizeste aos pares: e deste um companheiro a todos os dias da semana; só eu fiquei sozinho. E deus lhe respondeu: A Comunidade de Israel será a tua companheira (ZEGDUN *apud* DI SANTE, 2004, p. 170)”.

Na midrax, o rabino ao construir a lógica do Shabat aponta que o único dia ímpar, vide ser o Shabat o nº 7 da semana judaica, solicita à Yahweh uma companhia, que o criador já tencionava ser Israel. A chegada dessa esposa é caracterizada, como já dito, por um ritual, que consiste no acender de velas na noite da sexta-feira junto

⁴⁹ É consenso entre os historiadores que os judeus foram grandes fiadores e prestamistas das coroas europeias. Os reis e as cortes, por precisarem vez ou outra dos bolsos judeus, faziam vistas grossas ao “crime” da usura. Vista grossa essa mantida, inclusive, quando aconteciam motins e perseguições aos judeus, já que dali resultaria num provável fim da dívida.

⁵⁰ Em virtude da língua vernácula na qual foi feita a tese ser o português, e ser aqui o “sábado” e/ou o Shabat palavras do gênero masculino, trataremos aqui da palavra como tal.

com uma brachá, a recitação do qidush sobre o vinho antes da refeição e se acaba com o havdalá.

2.2.1 O ACENDER DAS VELAS

O Shabat caracteriza-se essencialmente por ser um evento feito em âmbito familiar, no qual necessita e é requerida toda a família, tendo os líderes daquela (composta por homem e mulher) funções que são a eles destinadas a feitura⁵¹. Uma dessas funções consiste no acender das velas do candelabro, que é feita pela mulher que assume a posição de abertura do Shabat com o ritual. O ritual é feito aproximadamente 20 minutos antes do pôr do sol da sexta feira pois o ato de “fazer” o fogo é considerado como trabalho⁵², sendo essa hora antes do ocaso ainda classificado como *yom shishi* e não Shabat.

O ato de acender as velas na menorá remete à Sara, esposa de Abraão, que milagrosamente suas velas duravam de Shabat à Shabat, sendo farta sua mesa (Gn). A partir disso, a liturgia do Sidur aponta que deve ser feito por mulheres e ensinado à jovens e moças que necessariamente tenham feito o *bar* e *bat mitzvá*, para que sejam conscientes e tenham discernimento do que implica a cerimônia. O número de velas acesas varia conforme a cultura que o judeu está imerso, sendo basicamente duas velas para *shamor* e *zachor*, palavras hebraicas que significam “guarda” e “lembra”, aludindo mais uma vez ao mandamento do Livro do Êxodo, quando Yahweh ordena “estejas lembrado do dia de sábado [Shabat] para santifica-lo” (Ex. 20:8), para lembrar e guardar o sábado (TORÁ, p. 215, 2001).

A simbologia do acender das velas remete ainda à santidade, purificação e iluminação que traz o Shabat ao mundo pelas luzes da chama. Tal é essa representação que ao acendê-las, a mulher e as filhas, caso presentes, fazem um movimento circular com as mãos três vezes sobre as chamas puxando para si, delegando à chama esse caráter restaurador. Antes de iniciar o ritual de acender das velas, a mãe recita a seguinte brachá:

BARUCH ATÁ ADONAI, ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM, ASHER
KIDESHÁNU BEMITSVOTÁV, VETSIVÁNU LEHADLIC NÉR SHEL
SHABAT

⁵¹ Vale salientar que o ritual do shabat deve ser praticado da forma exposta segundo a liturgia. No entanto, sabemos que os fiéis desdobram suas práticas e as ressignificam, podendo haver mudanças estruturais na feitura do rito, bem como a mudança dos componentes, não sendo respeitada essa posição familiar, e até mesmo reinventada, conforme a necessidade e as novas estruturas familiares.

⁵² São 39 as atividades que são consideradas como trabalho e proibidas durante o Shabat, na qual serão delas tratadas mais à frente.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que nos santificaste com Teus mandamentos e nos ordenaste acender a vela de Shabat (SIDUR, 1997, p. 246).

Feita a oração são acendidas as velas e é entoado em uníssono a brachá: “Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que nos santificaste com Teus mandamentos e nos ordenaste acender a vela de Shabat” (SIDUR, 1997, p. 244).

2.2.2 O KIDDUSH

O Kiddush é o ritual que consiste na sacralização para a advinda do Shabat. Ele é feito geralmente uma hora após o pôr do sol da sexta-feira e sob a iluminação das velas que foram acesas. Na ausência do pai, o filho mais velho ou qualquer um dos já tenha feito o *bar mitzvá* pode assumir a execução do ritual. O ritual segundo Di Sante (2004) remonta ao séc V AEC., e é feito pelo pai da família antes da primeira refeição do Shabat. O pai distribui o vinho para os presentes e reparte o pão, sendo seguido o ritual pela recitação da brachá.

De acordo com o Zohar (1991), o vinho tem valor simbólico ao retratar a posição de esposa (noiva) que o Shabat é para Israel. Na medida que o vinho caracteriza as bodas em um matrimônio com o Kiddushim, quando sobre o vinho é recitada a brachá da santificação da união afetiva, aqui também no kiddush é feita sobre o vinho a brachá de santificação ao porvir do Shabat, tendo também o vinho simbolismo de júbilo.

A brachá do kiddush fundamenta-se nas referências míticas da criação no Livro de Bereshit e no Livro de Shemot com a libertação da escravidão no Egito, ressaltando os judeus na categoria de povo escolhido por Yahweh:

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que nos santificaste com Teus mandamentos e nos quiseste, concedendo-nos com amor e agrado o Teu santo dia de Shabat, em recordação à obra da Criação, pois que é a primeira das datas santas, em memória da partida do Egito. Porque Tu nos escolheste e nos santificaste dentre todos os povos, e o Teu sagrado Shabat, com amor e agrado, nos deste de herança. Bendito sejas Tu, Eterno, que santificas o Shabat. (SIDUR, 1997, p. 276).

Terminada a oração sobre o vinho como abertura do Shabat, acontece a ceia em que a família se alimenta. Durante o resto do Shabat, que irá acontecer até o próximo pôr do sol, são cumpridos os regimentos de não praticar atividades laborais.

Especificamente, são 39 atividades que servem, inclusive, como dado antropológico pois resumem bem a cultura e como viviam na época que foi produto essa mishná para ser incluso no Talmude. As 39 atividades proibidas são: arar; semear; colher; ajuntar a colheita; debulhar; dispersar o grão ao vento; catar; moer; peneirar; fazer a massa; cozinhar; tosquiar; lavar; desembaraçar a lã; tingir; fiar; esticar o fio para prepara-lo para tecer; dar dois nós; tecer; desfazer fios; atar; desatar; costurar; rasgar na intenção de costurar; caçar; abater; retirar o couro; curtir o couro; alisar o couro; demarcar o couro; cortar; escrever; apagar; construir; destruir; acender fogo; apagar o fogo; terminar algum trabalho; transportar algo.

As práticas proibidas de serem feitas durante o Shabat apontam um modo de vida agropecuarista e artesanal. Embora caracterizem uma vida um tanto quanto distante do modo de vida atual, essas práticas ainda são seguidas e qualquer tipo de trabalho é proibido. O Talmude deixa claro que o princípio mais importante para o judaísmo é a vida, quando Maimônides⁵³ apontou que se devia

[rejeitar] extremismos, realçando o valor da vida e afirmando que a pessoa que optasse pelo martírio numa circunstância em que a lei lhe permitisse viver, estaria na verdade cometendo uma transgressão. Pois a Torá diz: “guardareis os Meus mandamentos, o homem viverá por eles” (Levítico 18:5) (BORGER, 2002, p. 47).

Com isso, a respeito de certos preceitos relacionados não só ao Shabat, como também as apostasias e torturas decorridas das perseguições ao povo judeu, eles são passíveis de mudanças mediante as circunstâncias e adversidades, quando foram pautas de discussões mishnáicas pelos rabinos nas situações em que os judeus eram postos, literalmente, entre a cruz e a espada, que resultaria em martírio ou transgressão.

Findado o Shabat com a proximidade do pôr do sol, se iniciar o ritual do Havdalá, que irá servir como “dessacralização” temporal e retomada ao tempo profano, começando o *yom rishon*.

2.2.3 O HAVDALÁ

O Havdalá é outro ritual praticado durante o Shabat que remete ao tempo sagrado. Sua cerimônia é feita após o pôr do sol do Shabat e presença das primeiras

⁵³ Maimônides (1138-1204) é considerado um dos maiores expoentes do intelectualismo judaico medieval, tendo oferecido importantes reflexões e contribuições mishnáicas à ética e prática judaicas seguidas até hoje.

estrelas no céu. Ele traz um simbolismo envolta dos sentidos humanos mediante os objetos que compõem o ato. O ritual consiste no agradecimento pela experiência de ter vivido um tempo sagrado e o que ele remete – a Criação e libertação do povo hebreu do Egito, ambas realizadas por Yahweh.

A cerimônia do havdalá separa o tempo sagrado do tempo profano, ressaltando a característica sagrada do Shabat e preparando o judeu para a normalidade dos dias do porvir. Através dos sentidos, que são a percepção do judeu à realidade criada por Yahweh, o judeu os aguça para que durante a semana a lembrança do Shabat seja sentida.

Como ativação desses sentidos, é acendida uma vela trançada e de quatro ou mais pavios, para ser maior a chama. Nota-se que agora acender o fogo já é permitido, pois não se está mais no Shabat, já que já houve o pôr-do-sol. Outros componentes presentes no ritual são o cálice para o vinho e o recipiente com as especiarias. Antes da brachá recitada no ritual, é entoada pelos participantes do havdalá uma oração de “abertura” do ritual, que conforme DI SANTE (2004) é composta por várias referências como as passagens de livros da Tanakh (Is. 12:2-3; Sl. 3:9; Sl. 46:12 e Sl. 116:13):

HINÊ EL IESHUATI, EVTACH VELO EFCHAD, KI OZI VEZIMRAT, IÁ ADONAI, VAIEHI LI LISHUA. USHEAVTEM MAYIM BESSASSON, MIMAAIENÊ HAIESHUA. LADONAI HAIESHUA, AL AMECHÁ VIRCHATÊCHA SELA. ADONAI TSEVAOT IMANU, MISGAV LÁNU ELOHE IAACOV. SELA. ADONAI TSEVAOT ASHRÊ ADAM BOTÊACH BACH. ADONAI HOSHÍA, HAMÉLECH IAANÊNU VEIOM COR'ÊNU. LAIEHUDIM HAITA ORA VESSIMCHA VESSASSON VICAR. KEN TIHIE LANU. COS IESHUOT ESSA UVESHEM ADONAI ECRA.

Eis que no Deus da minha salvação terei confiança e assim não temerei, pois a minha força e o meu canto é o Eterno, Deus, e Ele foi a minha salvação. A Deus pertence a salvação, sobre Seu povo recaia Sua bênção para sempre. O Eterno dos exércitos esteja conosco; que seja o nosso refúgio o Deus de Jacob. Ó Eterno dos exércitos! Feliz é o homem que em Ti confia. Eterno, salva-nos! Ó Rei, responde-nos no dia em que te invocamos. PARA OS JUDEUS FOI ISTO LUZ, ALEGRIA, REGOZIO E PRECIOSIDADE, ASSIM SEJA CONOSCO TAMBÉM. O copo da salvação alcançarei e o nome do Eterno proclamarei (SIDUR, 1997, p. 216).

Terminada essa “introdução”, são entoadas quatro brachot, tendo sido acesa a chama dos pavios da vela trançada. A partir daí começa-se a “ativação” dos sentidos, em que cada um deles tem uma função para a memorização da benevolência do Shabat para a semana que se iniciará. As quatro brachot recitadas na ativação dos sentidos são:

BARUCH ATA ADONAI ELOHÊINU MELEKH HA-OLAM, BORE PERI HÁGAFEN

BARUCH ATA ADONAI ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM, BORE MINÊ VESSAIM

BARUCH ATA ADONAI ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM, BORE MEORÊ HAESH

BARUCH ATA ADONAI ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM, HAMAVDIL BEM CODESH LECHOL, BEN OR LECHOSECH, BEM YISRAEL LAAMIM, BEM IOM HASHEVÍÍ LESHESHET IEMÊ HAMAASSÊ.

BARUCH ATA ADONAI, HAMAVDIL BEEN CODESH LECHOL

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que criaste o fruto da videira.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que criaste árvores odoríferas.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que criaste luminares de luz.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que fazes separar o santo do profano, a luz da escuridão, Israel dos demais povos, e o sétimo dia dos seis de trabalho. Bendito sejas Tu, Eterno, que separas o santo do profano (SIDUR, 1997, p. 216-217).

A relação dos sentidos com o havdalá é tida como lembrança do momento comemorativo vivido no Shabat, o tempo sagrado, e como forma de fortalecer espiritualmente o judeu para os dias comuns. A audição com o ouvir da brachá serve para lembrar dos preceitos de Yahweh na semana que irá se iniciar; o paladar com o gosto do vinho na boca serve para lembrar o sabor do Shabat para os dias que virão; a visão, com o olhar das chamas da vela trançada de quatro pavios refletidas nas unhas e a projeção das sombras pela luz tem o simbolismo de levar a luz do Shabat para os dias da semana; o tato com o calor das chamas serve para levar e o lembrar do conforto oferecido pelo Shabat ao judeu; o olfato ao cheirar as especiarias (cravo e canela) servem para levar o aroma e o prazer do Shabat para a semana que irá se iniciar com o yom rishon.

2.3 OS RITUAIS JUDAICOS

A religião judaica, como qualquer expressão religiosa, possui expoentes que a caracterizam enquanto cultura e traçam ao judeu uma identidade. Compreendendo a cultura como formas e hábitos nos quais se vive e é pertencente a um determinado povo que a comunga e reproduz, os ritos que essa religião reproduz também podem ser formas de análise dessas expressões culturais, pois apontam para o *ethos* desse povo, quando a partir desses ritos entendemos a sua avaliação moral e estética, a sua linguagem simbólica do sagrado, a cosmovisão com a sua ciência e conhecimento

sobre a natureza, sobre si e a sociedade, bem como suas aspirações pessoais e religiosas (GEERTZ, 2014, p. 93).

Autores como Eliade (1991b; 2010a), Vilhena (2005) e Van Gennep (2013) já desenvolveram estudos bem elaborados sobre ritologia e fizeram importantes apontamentos sobre a linguagem simbólica do rito como reprodução da experiência com o sagrado. Eliade aponta que os ritos são reproduções teatrais que intencionalmente reviver a narrativa mítica acontecida em tempos imemoriais, obtendo através dessa refeitura uma incorporação do sagrado e caracterizando o espaço e o seu tempo imbuídos de aspectos sacrais, pois o *homo religiosus* ambiciona a vivência no sagrado, o real por excelência (ELIADE, 2010). Já Vilhena (2005, p. 75) expõe a dependência do sagrado e sua constante busca, pois “fascinado que é pelo sagrado, está praticando rituais sempre. Em sentido maior, relacionar-se com o sagrado é participar de algum modo da vida divina” sendo essa dependência a razão na qual está constantemente construindo rituais como forma de fortalecer esse elo entre ele (*homo religiosus*) e a divindade. Essa busca é tão constante que Van Gennep (2013) apontou que essa linguagem simbólica ritual acompanha os estágios da vida humana, sejam esses estágios traçados a partir de situações naturais (nascimento e morte; puberdade e menstruação) ou sociais (iniciações em certas atividades; matrimônio e divórcio).

Como já proposto, a teoria aqui trabalhada para a análise da religiosidade judaica será a da fenomenologia eliadiana. A fenomenologia da religião explora a partir da experiência com o sagrado as nuances que o *homo religiosus* aspira e exterioriza no seu meio – aqui também influenciando a cultura. Os ritos sob a perspectiva fenomenológica conferem ao indivíduo sentimentos de pertença ao sagrado e de diferença e distância ao profano, conforme apontaram os teóricos acima citados ao trabalharem com ritologia. Logo, o rito é um elemento basilar na liturgia religiosa, que gera participação ativa entre os membros da religião e favorece assimilação entre o que foi vivido na narrativa mítica e a revivência temporal dessa história, para que os anseios da necessidade humana da proteção divina sejam sempre amparados.

A construção humana da ritualidade litúrgica da religião segue aquela lógica apontada por Eliade (2010a, p. 30-31) ao afirmar que a hierofania pode ser “revelada” ou “provocada”, sendo ela revelada uma diretriz exposta na narrativa mítica, quando se reproduz *ipsis litteris* conforme consta o mito; já como provocada, há uma

interpretação a partir do conjunto dos mitos e da ideologia da classe sacerdotal ou daqueles agentes que detenham o valor simbólico frente essa tradição.

Como exemplo dessa construção da ritualidade na liturgia judaica tem-se o rito da *brit milá* e o do *bar mitzvá*. Ambos são rituais que são embasados em apontamentos expressos na narrativa mítica por Yahweh, mas um é direto e o outro não. A *brit milá* é um ritual que consiste na retirada do prepúcio da criança do sexo masculino; já o *bar/bat mitzvá* é a iniciação da criança judaica à maturidade, sendo ela a partir daquele momento responsável pelos seus atos perante Yahweh e a Lei, ética e tradição judaica, não sendo mais imputados aos seus pais as suas transgressões e punições frutos de seus pecados.

O que caracteriza um ritual enquanto direto e revelado e o outro como indireto e provocado é a diferença em que a essência do ritual tenha sido diretamente ordenada pela divindade na narrativa mítica – como no caso da *brit milá*; e o outro ter sido fruto da interpretação de agentes específicos (os rabinos) e depois ter sido categorizado como ordenança – de um mandamento de Yahweh. A base do ritual da *brit milá* está no Livro de Bereshit 17:10-14, quando Yahweh estabelece uma aliança com Abraão e sua descendência:

Esta é Minha aliança, que guardareis entre Mim e vós (os de agora,) e a tua semente depois de ti: Será circuncidado em vós todo varão. E circuncidareis a carne de vosso prepúcio, e será por sinal de aliança entre Mim e vós. E com idade de oito dias será por sinal de aliança entre Mim e vós. E com idade de oito dias será circuncidado, entre vós, todo varão, nas vossas gerações: o (escravo) nascido em casa, e comprado por prata, de todo filho de estrangeiro, que não seja de tua semente. Tem de ser circuncidado o (escravo) nascido em tua casa, e comprado por tua prata; e será Minha aliança em vossa carne, para uma aliança eterna. E o varão incircunciso, que não circuncidar a carne de seu prepúcio, essa alma será cortada de seu povo Minha aliança quebrou” (TORÁ, 2001, p. 39-40).

De acordo com a referida passagem mítica, o ritual da circuncisão é completamente exposto por Yahweh, expondo a quem se destina (a criança), quando deve ser feito (ao oitavo dia que sucede o nascimento) e o que ele representa simbolicamente (a manutenção da aliança entre Yahweh e o seu povo).

Já o ritual *bar/bat mitzvá* é construído a partir de uma citação indireta, ou seja, não há um mandamento de Yahweh que estabeleça como deve ser esse ritual, embora haja citações que Yahweh ordena a instrução das crianças, como nos Livros de Shemot (Ex. 18:20) e Devarim (Dt 6:6-8; Dt 11:18-19 – ambos da Shemá). Assim,

o ritual do bar/bat mitzvá é produto da interpretação dos rabinos do mandamento de Yahweh de ensinar a Lei às crianças. As passagens que fundamentam o ritual do bar/bat mitzvá são as seguintes:

A primeira corresponde ao Livro de Shemot 18:20,

E adverti-los-ás sobre os estatutos e as leis, e fá-los-ás saber o caminho por onde andarão, e a obra que farão (TORÁ, 2001, p. 210).

Já a segunda está em Devarim 6:6-8,

E estarão estas palavras que eu te ordeno hoje, no teu coração, e as inculcarás a teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando pelo caminho, ao deitar-te e ao levantar-te. E as atarás como sinal na tua mão, e serão por filactérios [Tefilin] entre os teus olhos (TORÁ, 2001, p. 524,).

A terceira referência encontra-se também no Livro de Devarim 11:18-19,

E poreis estas minhas palavras em vosso coração e em vossa alma, e as atareis como sinal na vossa mão e serão por frontais (filactérios) entre vossos olhos. E ensiná-las-eis a vossos filhos falando delas, quando estiverdes sentados em vossa casa e quando andardes pelo caminho, e ao vos deitardes e ao vos levantardes (TORÁ, 2001, p. 538).

Diferente da referência direta à passagem do brit milá, na construção do ritual do bar/bat mitzvá houve a consulta a várias referências, como já exposto. Tendo ainda diversas passagens na Tanakh que atestam e orientam o ensino e instrução da Lei às crianças e aos filhos, como nos Livros de Salmos e Provérbios e no Livro de Isaías, mas ao analisar a linguagem simbólica do ritual, vê-se que são essas as mais importantes.

Seguindo as referências, temos apenas a ordenança de orientar às crianças e filhos na Lei, não estabelecendo uma idade para isso, um local ou nenhuma outra forma de fazê-lo, que não a do mandamento imperativo. No entanto, elaborou-se a ideia de que a idade seria aos 13, provavelmente pela necessidade de uma iniciação seja à maturidade ou à puberdade do adolescente, e ainda com a menstruação, quando do sexo feminino e já que para garotas o bat mitzvá acontece aos 12 anos – coincidindo com o período, normalmente, da primeira menstruação⁵⁴.

⁵⁴ Embora saibamos ao estudar tais ritos de iniciação que servem como característica de diferenciar crianças de adultos, e que remetem a um traço social inerente ao natural (com a puberdade), é “mais conveniente não dar aos ritos de iniciação o nome de ritos de puberdade” (VAN GENNEP, 2013, p. 72)

Uma passagem que elucidava à idade do décimo terceiro ano de vida foi encontrada no Livro de Bereshit 34:25, sendo “no terceiro dia, quando estavam muito doloridos, dois filhos de Jacob, Simão e Levi, irmão de Diná, tomaram cada um sua espada, e vieram sobre a cidade tranquila e mataram todo macho” (TORÁ, 2001, p. 99), tendo as interpretações alegado que ao sair para a vingança do estupro de sua irmã Diná e ao portar uma espada, ele já era consciente de seus atos para com Yahweh e possuía, na ocasião, treze anos – embora não ditos. Já outra que afirma explicitamente a idade é em Bereshit 17:25, quando se referia a idade de treze anos de Ismael, apesar de não para o bar mitzvá, mas ao referenciar que ele tinha sido circuncidado aos 13 anos ao apontar que “E, seu filho, Ismael tinha treze anos de idade, quando foi circuncidado na carne de seu prepúcio” (TORÁ, p. 41, 2001, p. 41).

Outra característica implementada no ritual foram os adereços de pôr os filactérios, então ordenados na Shemá (Dt 6:6-8; Dt 11:18-19), pois fora interpretado que seria uma consequência da ação de aprender sobre a Lei, pois as “atarás como sinal na tua mão”. Ainda, o ato da leitura da Torá perante uma assembleia (a Sinagoga), demonstrando que aquela criança já era madura e consciente de si ao estudar a Lei, uma demonstração pública de seus pais aos congregados de que a ordenança do ensino da Lei aos filhos, mandados por Yahweh, estava sendo cumprido.

De acordo com os exemplos expostos, percebemos que há na ritualidade judaica uma simbiose entre o que de fato Yahweh apontou (rito) e o que se sucedeu a partir de interpretações dos rabinos, surgindo assim nessa construção o ritual. Aqui, ao tratar por ritual, entendemos o que aponta Vilhena, ao defender que o rito está para o ritual como a palavra está para uma frase. Para a autora, por ser uma expressão simbólica da religião, “o ritual religioso é uma linguagem, com seus códigos, sua gramática, sua sintaxe, sua morfologia”. Conforme essa óptica, “o ritual é um texto completo composto por frases articuladas entre si” (VILHENA, 2005, p. 57), tendo a organização de ritos menores que convergem e se articulam entre si para o culminar de uma atividade ou cerimônia atingida em concordância com os elementos que o compõem.

pois, embora seja um evento social que remete a uma fase natural em que podem ambos coincidir, não é a vida de regra.

Outro apontamento importante é a lógica apontada por Van Gennep de que a ritualidade é expressa para atribuição de categorizações que são conferidas ao participante ou exequente como formas de “separação”, “margem” e “agregação”. Essa teoria pode ser aplicada na leitura dos ritos quando também a exemplo do bar/bat mitzvá, que o participante está numa esfera que não é mais pertencente à categoria de criança, estando no estágio de “separação” daquela para, a partir disso, se encontrar numa “margem” entre o ser criança e ser adulto, tendo ao fim do ritual a aceitação através da “agregação” à maturidade e categorização de adulto, sendo inclusive o rapaz ao ter passado pelo bar mitzvá apto a compor um *minian*.

Entendendo que os ritos acompanham o judeu em todos os principais estágios de sua vida, desde o nascimento até a morte, irá ser feito agora uma análise dos principais ritos judaicos, que é iniciado com o nascimento do judeu, ao realizar o *brit milá* e ser introduzido ao judaísmo (recebendo um nome judeu); seguido da iniciação à vida sinagoga e maturidade, com a instrução da Lei com o bar/bat mitzvá; direcionando ao período em que será responsável por coordenar um lar e, futuramente, filhos com o matrimônio; e, por fim, a despedida da existência material com o rito fúnebre judaico.

2.3.1 A BRIT MILÁ

Segundo a narrativa mítica judaica, a circuncisão é o elo entre Yahweh e o povo judeu, firmado pela própria divindade como marca carnal da aliança entre Yahweh e a descendência de Abraão. Como já dito, o ritual é baseado no mandamento de Yahweh em Bereshit (Gn. 17:10-14), quando Yahweh aparece à Abraão e ordena a feitura dessa “distinção carnal” entre o povo escolhido e indica a data de o fazê-lo, ao oitavo dia de nascido.

Embora tivesse Abraão 99 anos e seu filho Ismael 13, conforme aponta o Bereshi 17, o ato da circuncisão e o ritual da brit milá deve acontecer ao oitavo dia da criança do sexo masculino, em que lhe será retirado o prepúcio, a pele que encobre a glândula peniana⁵⁵. Embora a data ressalte que a criança não seja consciente de seu

⁵⁵ Segundo Van Gennep, a parte retirada nesses processos de identificações corporais são exageradamente importantes, possuindo algumas vezes valores mágicos, como o dente retirado pelas tribos australianas durante a iniciação que é “recolhido e conservado com cuidado ou pulverizado, misturado com carne engolido pela mãe da filha que vai ser iniciada ou pela sogra do rapaz, ou ainda jogado em um pequeno charco a fim de espantar a chuva, ou finalmente enterrado” (VAN GENNEP, 2013, p. 79). Embora siga uma tendência identitária e com igual valor simbólico, o prepúcio no judaísmo não tem valor simbólico e mágico, embora seja considerado uma parte do corpo e, assim, é sepultada.

ato, é interpretado pela comunidade como que a criança está comprometida pelo vínculo da aliança o mais cedo possível.

Mesmo consistindo num mandamento em ser realizado ao oitavo dia subsequente ao nascimento da criança, respeitando o Shabat, cabe ao *mohel*, o exequente da circuncisão e do brit milá avaliar tecnicamente se a criança está apta à pequena cirurgia. Doenças frutos do parto da criança ou de sua má gestação, peso abaixo do aconselhável dentre outros problemas são avaliados na alteração da data, sendo respeitado ainda o Shabat e acontecendo o mais rápido possível.

A cerimônia é feita sem anestesia e na presença de 6 pessoas, *mohel*, o casal do *kvater*, a criança e seus pais e o profeta Elias, presente espiritualmente em uma cadeira adornada e separada com o seu nome, *Eliahu Hanavi*. A origem mítica desse profeta no ritual remonta ao seu Livro homônimo, em que Elias combateu fortemente a idolatria adotada pelos monarcas Ahab e Jezebel e o esquecimento das tradições da Lei, tendo Yahweh o agraciado como o “anjo do pacto” e lhe garantindo a presença em todos os futuros brit milá.

A mulher do *kvater* escolhida pelos pais da criança para ser participante é deliberada segundo sua própria afeição, merecimento ou outro fator. É ela que irá pegar a criança nos braços da mãe e leva-la até aos braços de seu esposo, que por sua vez irá ser colocado na cadeira do profeta Elias, como se o profeta o recebesse em seu colo. Feito isso, o *mohel* recita:

ZE HAKISSÊ SHEL ELIAHU HAVANI ZACHUR LATOV.
LISHUATECHÁ KIVIT ADONAI. SIBARTI LISHUATECHÁ ADONAI,
UMITSVOTÊCHA ASSITI. ELIAHU MAL'ACH HABERIT, HINE
SHELCHÁ LEFANÊCHA, AMOD AL IEMINI VESSOMECHÊNI.
SIBARTI LISHUATECHÁ ADONAI. SAS ANOCHI AL IMRATÊCHA,
KEMOTSÊ SHALAL RAV. SHALOM RAV LEOHAVÊ TORATÊCHA,
VEÊN LÁMO MICH'SHOL. ASHRÊ TIVCHAR UTECAREV YISHCON
CHATSERÊCHA, NIS BEÁ BETUV BETÊCHA, KEDOSH
HECHALÊCHA

Esta é a cadeira de Elias, o profeta, lembrado para o bem. A Tua salvação espero, ó Eterno. Tenho esperado por Tua salvação, Eterno, e tenho cumprido os Teus mandamentos. Elias, anjo do pacto, eis perante Ti o teu; fica à minha direita e sustenta-me! Tenho esperado por Tua salvação, Eterno. Regozijo-me com Tua palavra como aquele que acha um grande despojo. Paz abundante para os que amam a Tua Lei, sem que tenham obstáculos. Bem-aventurados os que Tu escolhes e aproximas de Ti, para habitar em Teus átrios; que sejamos saciados com o bem da Tua Casa, do Teu santo Templo (SIDUR, 1997, p. 146).

Depois disso, o pai da criança a coloca sob o colo do *sandac*, que o segurará enquanto o *mohel* irá fazer a circuncisão, e diz o *mohel*:

BARUCH ATA ADONAI ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM, ASHER KIDESHÁNU BEMITSVOTAV VETSIVÁNU AL HAMILÁ.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que nos santificaste com Teus mandamentos e nos ordenaste sobre a circuncisão (SIDUR, 1997, p. 146).

Ao fim da circuncisão, o pai recita:

BARUCH ATA ADONAI, ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM, ASHER KIDESHÁNU BEMITSVOTÁV, VETSIVÁNU LEHACHNISSO BIVERITO SHEL AVRAHAM AVÍNU.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que nos santificaste com Teus mandamentos e nos ordenaste introduzir nossos filhos no pacto de Abraão, nosso pai (SIDUR, 1997, p. 146).

Ao fim da cirurgia, o novo nome judaico da criança é anunciado a todos os presentes e inicia-se as festividades.

Vale expor que os participantes que a família considere importantes para a cerimônia não são enviados ou feitos convites, mas apenas informações sobre o local e a data do ritual. Isto é feito para que se rompa a ideia de que alguém foi convidado a um evento em que estaria presente o profeta Elias e o tenha recusado ou faltado por algum motivo.

Van Gennep ao trabalhar sua lógica dos rituais, expõe que a circuncisão, embora se trate de um elemento identitário ao marcar a carne em vínculo a uma divindade, não possui significativo caráter “identificador”, pois se caracteriza por uma “marca” peniana e esta parte do corpo humano fica frequentemente escondida. O autor aponta ainda que diversas outras culturas marcam seus corpos em diversas intenções e funcionalidades, a ponto que “o corpo humano foi tratado como um simples pedaço de pau, que qualquer pessoa talhou e arranhou a seu gosto” (2013, p. 76-77), tendo aquelas formas mais explícitas de exporem suas marcas. Não sendo a nossa intenção e igualmente não cabendo a nós o julgamento da mostra da marca judaica, continuemos o trabalho.

2.3.2 O BAR/BAT MITZVÁ

O judaísmo também possui um ritual de passagem da criança à vida adulta. Ao décimo terceiro ano de vida para garotos e aos doze anos para garotas, a criança

passa por um processo que a separa da inocência infantil e é iniciado à maturidade juvenil.

O termo *bar mitzvá* (do hebraico, בר מצוה) e *bat mitzvá* (do hebraico, בת מצוה), significam, respectivamente, “filho do mandamento” e “filha do mandamento”, denotando mais uma vez a funcionalidade do ritual em iniciar a criança aos mandamentos propostos por Yahweh, tendo ela agora maturidade sobre a Lei e não sendo mais imputado aos pais as suas transgressões.

Pela tradição patriarcalista do judaísmo, o ritual difere entre os sexos masculinos e femininos, pois acentua a característica do menino em homem, tendo entre os homens e mulheres diferenças cruciais na liturgia e na realização de atividades religiosas.

Vale salientar que esse maior rigor se dá no judaísmo ortodoxo, sendo os reformados mais flexíveis quanto ao cumprimento e atualização da Lei aos tempos modernos. Por se tratar do CIRN e terem eles um maior abrandamento nas exigências ortodoxas, o *bat mitzvá*, dentre outras atividades, possuem vicissitudes.

Justamente por ser o *bar mitzvá* o elemento distintivo da criança ao homem, é ele o constituinte essencial para a “base” do patriarcalismo judaico, pois para qualquer atividade litúrgica judaica é necessário um *minian* – a composição e quórun necessário de dez homens judeus para a sua realização, sendo o *bar mitzvá* a característica identitária que autoriza e legitima enquanto “homem judeu” o sujeito capaz de compor essa atividade.

Fruto da militância feminista dentro das próprias sinagogas, a atualização do *bar mitzvá* também ser aplicado em mulheres se deu como que para lhes conferir um “papel mais ativo dentro da sinagoga”, pois “buscava oferecer à mulher uma ‘iniciação’ religiosa semelhante à dos meninos (o bar-mitzvah). A importância que a tradição dava aos homens, através da iniciação pela circuncisão do recém-nascido e pelo Bar-Mitzvah, demonstrava o desequilíbrio no tratamento com a mulher” (BONDER, 2000).

A realização do rito acontece na primeira segunda ou quinta feira⁵⁶ seguinte ao aniversário, em que se tem a leitura feita pelo garoto ou garota da parashá semanal respectiva àquela semana de seu aniversário, para que na leitura o jovem tenha sempre treze anos completos. No Shabat, a cerimônia é feita na sinagoga, onde o participante do ritual irá, pela primeira vez, usar o teflin e fazer a leitura da parashá

⁵⁶ Vide mitzvá para que o judeu não passe mais de três dias sem ler a Torá.

daquele sábado diretamente da *sefer torá* para toda a assembleia presente na sinagoga.

O ritual se inicia com o colocar do talit pelo/a jovem, que recita a brachá apropriada quando pôr o talit, que é:

BARUCH ATÁ ADONAI ELOHÊNU MÊLECH HAOLÂM, ASHER KIDESHÁNU BEMITSVOTÁV VETSIVÁNU AL MITSVAT TSITSIT.

Bendito aquele que nos santificou com os seus mandamentos e determinou que vestíssemos roupas guarnecidas de franjas (DI SANTE, 2004, p. 152).

Após feita a primeira parte do ritual, o/a jovem também recita a brachá do *shehecheiánu*, que é caracterizada como um agradecimento à Yahweh pelo judeu quando este está fazendo alguma coisa pela primeira vez ou por serem especiais e incomuns:

BARUCH ATA ADONAI, ELOHÊNUMÉLECH HAOLAM, SHEHECHEIÁNU VEKIIEMÁNU VEHIGUIÁNU LAZEMAN HAZÉ.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que conservaste em vida, nos amparaste e nos fizeste chegar a esta época festiva (SIDUR, 1997, p. 136).

Dando segmento ao ritual de distinção entre maturidade e inocência, o/a jovem vai agora pôr o teflin, amarrado as tiras em seu braço e testa. Ao ser colocadas no braço, o jovem também recita a brachá ao se pôr o adereço, dizendo “bendito aquele que nos santificou com seus preceitos e nos mandou colocar os filactérios” (DI SANTE, 2004, p. 152).

Feita essa parte do ritual, o/a participante é chamado ao púlpito em que será retirado o *séfer torá*, rolo que contém os livros da Torá, onde ele irá fazer a brachá da retirada e leitura da Torá, bem como da parashá relativa ao dia, em hebraico.

Sendo entendida pela comunidade a influência de fatores adversativos ao jovem, como ansiedade, medo da leitura em público em uma língua não vernácula dentre outros, há cursos preparatórios para o ritual que começam, alguns, dois anos antes ao *bar/bat mitzvá*, tendo uma didática explorada na questão da língua, aprendizado e instrução à Lei – principal elemento simbólico do ritual; e que também estabelecem um diálogo entre jovens que já fizeram o ritual com aqueles que irão fazer como forma de tranquilizá-los ao evento.

Ao ritual das garotas é acrescentado o acendimento de velas na menorá correspondentes ao número de anos que a menina está completando. Como o castiçal só possui 7 hastes, são necessários 2, utilizando 5 hastes do outro candelabro. A ação

adicional é pela analogia ao simbolismo de ser feito pelas mulheres o ritual de acender as velas durante o Shabat, como anteriormente explanado.

2.3.3 O RITUAL DO MATRIMÔNIO JUDAICO

Outro estágio que compõe a vida social é o matrimônio. As organizações sociais e a religiosidade tendem a manter rituais de união entre os seus indivíduos, pois veem fruto dessa ação elementos políticos com a união entre povos diferentes, a extensão da comunidade com a prole e “de todas estas descrições depreende-se com evidência que as etapas do casamento e sobretudo a principal, o noivado, têm entre outros um alcance econômico” (VAN GENNEP, 2013, p. 123).

Acompanhando as obrigações do judeu para com a Lei, o matrimônio é uma obrigação direta, embora não instituído o ritual ou o ato, mas é aconselhado por Yahweh a procriação, quando é dito no Livro de Bereshit (Gn. 9:7) que “e vós, frutificai, e multiplicai-vos, aumentai na terra e multiplicai-vos nela” (TORÁ, 2001, p. 22). Nesse segmento, a união entre o homem e uma mulher foi institucionalizada e estabelecido um ritual, para que os descendentes de Abraão pudessem habitar na Terra e se fazerem muitos.

É diretamente à essa condição de “se multiplicarem e habitarem a terra” que advém uma divergência no judaísmo ortodoxo e do reformista. A prática do matrimônio é obrigatória entre judeus, não sendo permitido a poligamia aos judeus asquenazitas⁵⁷ e nem o casamento misto, entre um judeu e um não judeu. A proibição persiste na ideia de que para se manter fecunda e frutífera a raiz judaica, é necessário que os judeus sejam praticantes de sua fé para que a descendência daquela união seja educada aos princípios da Lei, algo que os ortodoxos interpretam como “perigoso” quando um judeu e um não judeu estão se unindo.

Embora o casamento entre pessoas judias e não judias aconteça, ele não é considerado ilegítimo pela comunidade, apesar de nenhum rabino se ofereça à execução. Apenas ele não acontece na esfera da liturgia judaica, podendo ele acontecer na esfera civil.

Conforme já foi exposto, os rituais para Van Gennep possuem a característica de quebrarem as barreiras sociais e naturais que acompanham o ser humano durante a vida, sendo os seus estágios de separação, margem e agregação.

⁵⁷ Foi a partir do século X que a poligamia fora proibida aos judeus asquenazitas, mediante o édito com validade de 1000 anos expedido pelo rabi Gershom da Mogúncia. Por estarem os judeus sefarditas distantes do recorte espacial asquenaze, aqueles se encontraram livres de tal proibição, não existindo, teoricamente, proibição à poligamia na tradição sefardita.

No ritual do matrimônio judaico, essas transposições podem ser vistas, quando o ato do matrimônio pode ser interpretado como a adoção de um estranho e a sua interiorização ao grupo (VAN GENNEP, 2013). Desta forma, são estruturados elementos que tornem esse agrupamento do indivíduo mais legítimo. Van Gennep menciona uma série de tradições na qual o noivado é iniciado por esses elementos

É possível, entre os ritos de agregação, distinguir os que têm alcance individual e unem à outra as duas pessoas jovens consistindo em: donativo ou troca de cintos, de pulseiras, de anéis, das roupas usadas; amarrar uma à outra com um mesmo cordão, tocarem-se reciprocamente de uma maneira ou de outra; utilizar os objetos que pertencem à outra (leite, betel, tabaco, utensílios profissionais etc.); oferecer à outra alguma coisa para beber ou comer; comerem juntas (comunhão, confarreatio); envolverem-se no mesmo vestuário, véu, etc.; sentarem-se no mesmo assento; beberem o sangue uma da outra; comerem uma mesma iguaria ou em um mesmo prato; beberem um mesmo líquido ou mesmo recipiente, etc; darem massagens, friccionarem-se, untarem-se (sangue, argila), lavarem-se uma à outra, entrarem na nova casa, etc (VAN GENNEP, 2013, p. 118).

De acordo com Van Gennep, tais ritos caracterizam os ritos de união, quando já fora separado da categoria de estranho e está partindo à margem, sendo o sujeito um futuro e promissor congregado ao grupo (no caso, à família que se introduzirá). Interessante o paralelo dessa característica ritual dos matrimônios apontada por Van Gennep ao rito do *tena'im* no matrimônio judaico.

Conforme apontam Gondim; Gondim (2012, p. 75) o casamento judeu é marcado pela prática do noivado, que o antecede com alguns meses. No ato do noivado judaico, há a cerimônia do *tana'im*, que compreende a assinatura de um documento em hebraico, o que o legitima ainda mais, que delega honradez do noivo para com a noiva (e certas obrigações entre os assinantes) e requer a presença de duas testemunhas que devem ser homens adultos e que não tenham grau de parentesco com os noivos. Feita a assinatura do documento, há a troca de lenços entre os noivos que simboliza a união e futura pertença um ao outro. Esse rito é chamado de *tomar kinyan* e é ele que atesta a legalidade do noivado, sendo por fim quebrados pratos de porcelana pelos presentes que simbolizam o compromisso em honrar o que foi assinado no *tana'im*, pois assim como a porcelana quebrada não pode ser consertada, o contrato assinado quebrado também não.

A data da escolha da cerimônia também tem algumas especificações e restrições. Não é aconselhado marcar a cerimônia em dias do Pessach e outras festas, como também é proibido acontecer no Shabat.

Quanto a essas recomendações referente às datas dos matrimônios, Van Gennepe aponta que elas seguem uma medida social que considera o casamento como um evento que reúne diversas pessoas que se dispõem a romper com suas atividades diárias e laborais para se fazerem presentes. E como, antes de tudo, o casamento é uma relação político-econômica, que se terão gastos e será necessário ausência de atividades para a ocasião e as núpcias, é aconselhado que os eventos sejam realizados em épocas como “na primavera, no inverno ou no outono, isto é, nas estações mortas e não no momento dos trabalhos no tempo” porque “nesse momento os trabalhos agrícolas estão terminados, os celeiros e arcas plenos, e a ocasião é boa para os solteiros arrumarem um interior para o inverno” (VAN GENNEPE, 2013, p. 123).

Apesar da aparente contradição agora proposta, quando o próprio judaísmo desaconselha a data do casamento durante o Pêssach, já que anteriormente foi debatido a provável construção do Pêssach durante as reformas do rei Josias e pós-exílio persa para fomentar a peregrinação dos fiéis à Israel e uma consequente rede de oferendas – já que à essa época proposta ao Pêssach culminava com o fim das colheitas de cevada da primavera. No entanto, ao invés de uma ideia contrária, a tese de Van Gennepe só atesta que períodos de fim de colheita são os mais célebres nessas sociedades, já que a própria data do Pêssach atesta isso.

O ritual do casamento para os noivos é equivalente a simbologia do *Yom Kippur*, festa tradicional judaica pós-Rosh hashaná em que há a expiação dos pecados cometidos durante o ano corrido e a Yahweh inscrição do nome, então purificado, do judeu no Livro da Vida. Segundo o judaísmo, Yahweh apaga as transgressões anteriores ao casamento dos noivos para que eles possam começar uma vida nova a partir da solene data.

Mas assim como no *Yom Kippur* há o jejum e reflexão durante todo o dia para a purificação almejada, no dia do casamento também são necessárias as mesmas ações. Durante todo o dia os noivos permanecem em jejum e só o rompem quando fazem a primeira refeição juntos, em um recinto privado aos dois que alude às núpcias.

O paralelo entre o *yom kippur* e o jejum do noivado é tal que durante a cerimônia do casamento, em baixo da chupá, o noivo veste a indumentária branca também usada na data do *yom kippur*, o kitel, uma sobrepeliz branca com o simbolismo de que

os pecados foram feitos brancos e alvos como a neve, referenciando a passagem do Livro de Isaías (Is. 1:18), que consta gravado em seu interior.

Outro rito que compõe o ritual do matrimônio é o ato do noivo cobrir o rosto da noiva com um véu, aludindo à passagem mítica em que Rebeca cobriu o seu rosto com um véu ao ver Isaac. O Livro de Bereshit (Gn. 24:63-64) aponta que “e saiu Isaac para passear (rezar) no campo, nas horas da tarde; e levantou seus olhos, e viu, e eis que camelos vinham. E alçou Rebeca seus olhos, e viu Isaac e deslizou do camelo, e disse ao servo: Quem é este homem que vem pelo campo ao nosso encontro? E disse o servo: Ele é meu senhor. E tomou o véu e cobriu-se” (TORÁ, 2001, p. 65).

Seguido ao ato, os pais dos noivos, que estão ao lado na ocasião, abençoam à noiva desejando-a que seja merecedora de bênçãos tal qual foram Sara, Rebeca, Raquel e Lea, as grandes matriarcas.

A seguir, o noivo veste o kital e ambos, noivo e noiva, seguem em cortejo em direção à chupá, acompanhados pelos pais – que seguram velas – simbolizando Moisés e Arão que acompanharam o povo de Israel ao casamento com Yahweh no Sinai. Outra alusão simbólica à narrativa mítica é o ato do noivo chegar antes da noiva à chupá, representando que Yahweh já estava no Sinai quando Israel chegou e também simbolizando que o casamento depende da aprovação da noiva, sendo consentido por ela quando essa se dirige à chupá ao noivo.

A chupá é um dossel onde é realizado a cerimônia do casamento. Consiste em um véu de seda hasteado sob quatro pilares e ornado em veludo e cetim. Geralmente a chupá é posta em um local aberto e caso não haja a cerimoniosa tenda, quatro amigos dos noivos podem estender um *talit* sob suas cabeças e é simbolizado o dossel. A chupá representa ainda o futuro lar dos noivos que será aberto aos amigos e nortado pela Lei, tendo ainda uma referência e memória aos tempos do Sinai com o tabernáculo de tenda, tendo Di Sante (2004, p. 206) apontado o seu caráter de câmara sagrada nupcial, denotando fertilidade.

Depois da chegada dos noivos à chupá, os pais dos noivos dão voltas nos que estão casando. O número varia conforme as fontes consultadas, variando entre três, quatro e sete vezes. Autores como Gondim; Gondim (2012, p. 76) defendem ainda que a tradição ritual das voltas é amparada na narrativa mítica do Livro de Oséias (Os. 2:21-22), que diz “E desposar-te-ei para sempre! Sim, desposar-te-ei em justiça e em retidão, em misericórdia e compaixão! Desposar-te-ei Comigo em fidelidade, e conhecerás o Eterno!” (TANAH, 2018, p. 1567). A alusão às três voltas na referência

mítica é representada quando Yahweh (noivo) afirma desposar Israel (a noiva) por três vezes. Já as sete voltas são de origem cabalística. Ainda, podemos associar à tese defendida por Van Gennep como forma de agregação entre ambas as famílias no laço que está sendo construído entre elas.

O anel que caracteriza a aliança também possui um simbolismo que remete às sociedades antigas que tinham o costume de pagar o dote para possuir a mulher. O anel é um metal precioso que é dado à noiva e que representa a compra da mulher, que o aceita demonstrando o seu consentimento na transação. Atualmente a aliança consagra os votos de honradez e amor um ao outro.

Após ter posto a aliança no dedo da noiva, o responsável pela cerimônia – não necessariamente um rabino – recita a promessa do casamento que é ditado pelo noivo, acompanhando palavra por palavra, dizendo que “eis que tu me és santificada por este anel, de acordo com as leis de Moisés e de Israel” (GONDIM; GONDIM, 2012, p. 77).

Feita a recitação, os noivos e duas testemunhas sem grau de parentesco assinam o contrato nupcial, conhecido como *ketubá*. A *ketubá* é um documento em hebraico de respaldo moral e religioso que atesta as obrigações do noivo para com a noiva, reforçando o seu compromisso em assegurar suas necessidades físicas e econômicas, e sendo um documento oficial que pertence à noiva

Após a assinatura da *ketubá* pelo noivo e pelas testemunhas há um rito comum entre os rituais de matrimônio, como já apontou Van Gennep (2013, p. 118). O *kidushin* é a bênção feita no copo de vinho em que os noivos irão beber, sendo ela a primeira de sete bênçãos recitadas durante o ritual do matrimônio. A brachá diz:

- 1) BARUCH ATA ADONAI ELOHÊINU MELEKH HA-OLAM, BORÊ PERI HÁGAFEN.
- 2) BARUCH ATA ADONAI ELOHÊINU MÉLECH HA-OLAM, SHEKAHOL BARA LICHVODO.
- 3) BARUCH ATA ADONAI ELOHÊINU MÉLECH HA-OLAM, YOTZER HA-ADAM.
- 4) BARUCH ATA ADONAI ELOHEINU MÉLECH HA-OLAM, ASHER YATZAR E HA-ADAM B'TZALMO, B'TZELEM D'MUT TAVNITO, VHTKIN LO MIMENU BINYAN ADEI AD. BARUKH ATAH ADONAI, YOTZEIR HA-ADAM.
- 5) SOS TAVIS V'TAGEIL HA-AKARA B'KIBULTZ BANEHA L'TOCHA B'SIMCHA. BARUKH ATAH ADONAI, M'SAMEACH TZION B'VANEHA.
- 6) SAMEIACH TESAMACH REIIM HA-AHUVIM K'SAMEICHACHA Y'TZZIRCHA B'GAN EDEN MIKEDEM. BARUKH ATA ADONAI, M'SAMEIACH CHATAN V'CHALAH.

- 7) BARUCH ATA ADONAI ELOHÊINU MÉLECH HA-OLAM, ASHER BARA SASON V'SIMCHA CHATAN V'KALLAH, GILAH RINAH DITZAH V'CHEDVAH, AHAVAH V'ACHAVAH V'SHALOM V'REUT. M'HERA ADONAI ELOHÊINU YISHAMMAH B'AREI YHULDAH UV-CHUTZOT YRUSHALAYIM KIL SASON V'KOL SIMCHA, KOL CHATAN V'KOL KALAH, KOL MITZHALOT CHATANIM MEICHUPATAM U-N'ARIM MIMETIZAM N'GINATAM. BARUCH ATA ADONAI, M'SAMEIACH CHATAN IM HAKALAH.
1. Sê bendito, Senhor nosso deus, rei do universo, que criaste o fruto da videira
 2. Sê bendito, Senhor nosso deus, rei do universo, que tudo criaste para tua glória.
 3. Sê bendito, Senhor nosso deus, rei do universo, que criaste o homem.
 4. Sê bendito, Senhor nosso deus, rei do universo, que criaste o homem à tua imagem e semelhança, dando-lhe a mulher como companheira perene. Sê bendito, Senhor que criaste o homem. Que Sião, a estéril, exulte e se alegre quando seus filhos se reúnem ao seu redor, cheios de alegria. Sê bendito, Senhor, que alegras Sião com o dom dos filhos.
 5. Faze que estes companheiros, que se amam, muito se alegrem, como alegraste antigamente a tua criatura no jardim do éden. Sê bendito, Senhor, que dás alegria ao esposo e à esposa.
 6. Sê bendito, Senhor nosso deus, rei do universo, que criaste alegria e felicidade, o esposo e a esposa, contentamento e júbilo, prazer e delícia, amor, fraternidade, paz e amizade.
 7. Ressoe rapidamente nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém a voz da alegria e do júbilo, a voz do esposo e a da esposa, a voz dos esposos do seu baldaquino nupcial e dos jovens das suas festas de cantos. Sê bendito, Senhor, que alegras o esposo com a esposa (DI SANTE, 2004, p. 206).

Após a bênção feita sobre o copo e bebido o vinho pelos noivos, o noivo quebra o copo abençoado. Este ato rememora a tristeza da destruição do templo de Israel, relembrando que mesmo em momentos felizes a felicidade plena só será possível com a reconstrução do templo e a reconstituição do reino de Israel.

O ritual é finalizado com a consumação do casamento, que é expressa simbolicamente quando os noivos, agora marido e mulher, se retiram a um recinto privado e ali permanecem alguns minutos, sendo testemunhada a sua entrada pelos assinantes da *ketubá*. Geralmente nesse momento os noivos se alimentam de bolos e outras guloseimas que se fazem presentes no ambiente, dado que os noivos estavam em jejum durante todo o dia e reforçam que agora podem ficar juntos sozinhos, algo condenado pelo judaísmo desde que não tenham assinado a *ketubá*.

2.4 AS FESTAS SAGRADAS JUDAICAS

Como proposto, debateremos aqui as festas sagradas do judaísmo e a sua capacidade mágica de reviver os tempos ancestrais e reais por excelência, quando Moisés os libertava do Egito com o Pêssach; o agradecimento, *a priori*, pelas colheitas

feitas durante a primavera com peregrinação à Israel, e sua posterior ressignificação com o agradecimento pela Torá revelada aos judeus; ou com a revivência dos quarenta anos que peregrinavam no deserto em busca da Terra Prometida com a Sucot, data também reinventada e que se comemorava, a princípio, a colheita do outono.

Já foi debatido a teoria fenomenológica eliadiana que estabelece a criação de tempos cíclicos – e sagrados – como forma de se romper com a lógica linear histórica – e profana – de se viver. A forma de atingir essa transposição temporal é através das narrativas míticas que expõem personagens ancestrais e divinos, no qual protagonizam feitos heroicos em prol daquele povo em um determinado espaço e tempo, sendo essas dimensões temporais e espaciais imbuídas de valor sagrado e almeçadas pelo *homo religiosus*. Destarte, a partir da narrativa mítica, há a criação de uma estrutura simbólica para teatralizar o ocorrido outrora pelo herói, tendo agora por protagonista o sujeito que a reproduz.

A partir desse segmento, iremos analisar as principais festas judaicas, estabelecendo conforme lhes são categorizadas em festas da peregrinação, com o Pêssach, o Shavuot e o Sucot; as festas austeras, com o Rosh Hashaná e o Yom Kippur; e as festas menores, com a Chanucá e o Purim.

A liturgia judaica organiza as festas nessas categorizações de “peregrinação”, “austeras” e “menores” mediante a fundamentação teológica de cada festa, tendo as festas de peregrinação um caráter salvífico ao povo de Israel, quando elas revivem os episódios do Êxodo, da revelação da Torá e aliança com o povo de Israel e o fim da época em que o povo de Israel vivia em cabanas, com a entrada na Terra Prometida, sendo estas, respectivamente, as festas do Pêssach. Do Shavuot e da Sucot. Já as festas austeras recebem essa significação pois atestam às consequências negativas do arbítrio humano que tendem a fazer mau uso das liberdades que possuem, sendo necessário uma reflexão dos atos e o conseqüente arrependimento, que é aceito por Yahweh, como no Yom Kippur. Por fim, as festas menores são assim taxadas pois não possuem elementos descritos diretamente na Lei, tendo características e origem em momentos históricos (embora possuam valor teológico), como quando a Chanucá revive a história dos judeus que sacudiram o jugo que lhes era imposto à idolatria e profanação do templo de Israel, tendo depois milagrosamente durado oito dias a chama acesa da menorá durante a reconstituição do templo, quando só se tinha azeite

suficiente para um dia; ou no Purim que revive o livramento do povo judeu persa ao plano de Hamã, que intencionava exterminá-los.

Vale expor o caráter identitário assegurado com o cumprimento das festas para os judeus da diáspora, sobretudo dos judeus que aqui viviam e que aqui chegaram quando da colonização holandesa⁵⁸.

Ronaldo Vainfas aponta que “tais festas continuavam a integrar o calendário religioso dos judeus em todas as diásporas. O mais importante dessas celebrações é o reforço da identidade coletiva, da ancestralidade comum e, sobretudo, da aliança com Deus” (VAINFAS, 2010, p. 174).

2.4.1 O PÊSSACH

Como aqui já trabalhado, o calendário judaico é lunisolar, o que demarca as suas principais datas e eventos. O Pêssach é a festa comemorativa que relembra a passagem do anjo da morte no Egito e que iniciou o processo de libertação dos hebreus da escravidão do Egito. Em hebraico, *noʿ* significa “passar” ou “passagem” e denota justamente ao anjo da morte que passou nas portas que não tinham a marca com o sangue do cordeiro sacrificado, gerando morte aos primogênitos daquelas que não possuíam tais letras grafadas.

A narrativa mítica do Pêssach é descrita no Livro de Shemot (Ex. 12), quando Yahweh ordena como deve ser feito o ato mágico em defesa à passagem do anjo:

E falou o Eterno a Moisés e a Aarão na terra do Egito, dizendo: “Este mês seja para vós princípio dos meses; seja ele para vós o primeiro dos meses do ano. Falai a toda a congregação de Israel, dizendo: No dia dez deste mês, tome para si, cada homem um cordeiro para cada família, um cordeiro para cada casa. E se for pequeno o número de pessoas da casa para um cordeiro, tomará ele e seu vizinho próximo à sua casa segundo o número das almas, cada um, de acordo com o seu comer, sereis calculados em relação ao carneiro. Cordeiro sem defeito, macho, da idade de um ano será para vós; dos carneiros e das cabras haveis de toma-lo. E será por vós observado até o dia quatorze deste mês; e o degolará toda a assembleia da congregação de Israel, pela tarde. E tomarão do sangue, e porão sobre os dois umbrais e sobre as vergas das portas das casas em que o comerão. E comerão a carne nesta noite, grelhada no fogo, e pães ázimos com ervas

⁵⁸ Vale expor que desde a colonização portuguesa no Brasil já existiam cristãos-novos nela inclusos, como apontam diversos historiadores (MELLO, 2001; MOURA, 2002; VAINFAS, 2010). No entanto, aqui nos referimos aos judeus que praticavam suas atividades religiosas e possuíam liberdade para fazê-lo, diferente do cristão-novo que havia se batizado e, nesse ritual – mesmo que não conscientemente como foi o caso – teria reconhecido Jesus como o Cristo e sua divindade, sendo passível, mesmo aqui nos trópicos e longe da Coroa e Igreja portuguesa, das consequências que essa heresia lhe traria.

amargas comerão. Não comais dela mal passada no fogo nem cozida na água; mas grelhado ao fogo será o cordeiro inteiro, com sua cabeça, com seus pés e com suas entranhas. E não fareis sobrar nada dele até a manhã; e a sobra dele, pela manhã a queimareis no fogo. E assim o comereis: vossas cinturas cingidas, vossos sapatos nos pés e vossos cajados em vossas mãos, e o comereis com pressa, Páscoa [Pêssach] é para o Eterno. E passarei pela terra do Egito nessa noite, e ferirei a todo primogênito na terra do Egito, do homem até o animal; e em todos os deuses do Egito farei juízos. Eu sou o Eterno. E será o sangue para vós por sinal, sobre as casas em que estejais lá, e verei o sangue e saltarei sobre vós, e não haverá em vós praga do destruído, quando Eu ferir a terra do Egito (TORÁ, 2001, p. 184-186).

De acordo com o referido mito encontrado no Livro de Shemot (Ex. 12:1-13), encontramos uma marcação temporal e espacial, quando Yahweh estabelece quando e onde aconteceria a hierofania, estabelecendo que aquele era o “primeiro mês” (o Nissan) e na terra do Egito, ainda instruindo o que o povo de Israel deveria fazer para ficar livre de sua ira⁵⁹.

É interessante que o que foi acima posto descreve o processo mítico que originou a libertação do povo de Israel do Egito, como é claro e evidente no texto. No entanto, um procedimento aceitável, e para não dizer lógico à tendência do *homo religiosus*, seria a construção ritual pelo judaísmo através de seus agentes religiosos de uma estrutura para a teatralização de um ato de tal importância ao povo. Que o ato ritual (festivo) existe, também é fato, mas o intrigante é que a estrutura foi estabelecida pelo “próprio” Yahweh, quando aponta em Shemot (Ex. 12:14-27) que

E este dia será para vós por lembrança, e o celebrareis como festa para o Eterno em vossas gerações; como estatuo perpétuo o celebrareis. Sete dias comereis pães ázimos, mas no primeiro dia cessarei de ter fermento em vossas casas; pois todo aquele que comer coisa levedada, será banida aquela alma de Israel, desde o primeiro dia até o sétimo dia. E o primeiro dia será de convocação sagrada, e o sétimo dia será de convocação sagrada para vós; nenhuma obra será feita neles, salvo o que é para comer para toda alma, isto só será feito para vós. E cuidareis dos pães ázimos, porque neste próprio dia tirei os vossos exércitos da terra do Egito, e guardareis este dia para as vossas gerações como estatuo perpétuo. No primeiro mês, no dia quatorze, pela tarde, comerei pães ázimos até o dia vinte e um do mês, pela tarde. Sete dias, levedura não será encontrada em vossas casas, porque todo aquele que comer levedura, será banida aquela alma da congregação de Israel, tanto o peregrino como o natural da terra. Nenhuma coisa levedada comereis; em todas as vossas habitações comereis pães ázimos.” E chamou Moisés a todos os anciãos de

⁵⁹ Devido ao fato de que a narrativa é meramente mítica e não havendo documentações ou evidências históricas sobre esse acontecimento narrado, a tese não irá propor um debate que já é consenso entre os historiadores e arqueólogos.

Israel, e disse-lhes: Tirai do rebanho ou comprai um cordeiro para as vossas famílias, e sacrificai para a Páscoa. E tomareis um molho de orégano e o molhades no sangue que está no vaso, e fareis chegar à verga e aos dois umbrais, do sangue que está no vaso, e vós não saireis da porta de vossas casas até a manhã. E passará o Eterno para ferir os egípcios; e verá o sangue sobre a verga e sobre os dois umbrais e saltará o Eterno sobre a porta e não deixará o destruidor entrar em vossas casas, para ferir. E guardareis esta coisa por estatuo, para vós e vossos filhos perpetuamente. E será quando entrardes na terra que vos dará o Eterno, como falou, que guardareis este culto. E quando vos disserem vossos filhos: Que culto é este para vós? E direis: Sacrifício de Páscoa é para o Eterno, que saltou sobre as casas dos filhos de Israel no Egito, quando feriu aos egípcios, mas as nossas casas livrou. E humilhou-se o povo e curvou-se (TORÁ, 2001, p. 186-188).

Vê-se que a dita estrutura ritual foi proposta na própria narrativa mítica, estabelecendo a data de se fazer e até mesmo as principais diretrizes de como ser feita a lembrança. Não objetivamos, é lógico, aqui propor uma anormalidade teórica do procedimento da construção do ritual embasado nos mitos, como se o primeiro fosse de autoria divina e o segundo, uma construção humana fundamentada naquele. Ao contrário disso, atestamos que, como já demonstramos no capítulo anterior ao discutir com vários estudiosos da teoria deuteronomista (Finkelstein; Silberman (2003); SANTOS (2014); RÖMER (2016) etc.), a provável elaboração do pentateuco por uma autoria diferente de Moisés e construída pós-segundo templo e depois do exílio, com a reforma de Josias (séc. VII AEC.); sendo essa organização ritual já exposta pré-hierofania, com a narrativa mítica do Ex. 12, mais uma evidência.

A transição do rito sacrificial para o memorativo e não sacrificial, em que o cordeiro era imolado no templo, ocorreu quando Herodes, o Grande (séc. I AEC.) mexe na estrutura do templo, fazendo modelações e alterando cômodos, bem como a sacralidade do templo – já que era permanentemente proibida a alteração da estrutura templária, que seguia diretamente as orientações dadas por Yahweh à Salomão. Decorrente dessa reconstrução, o templo ficou sem a câmara de sacrifícios, ocasionando assim a mudança do ritual.

Nos dias atuais, o pêsach segue as mesmas orientações míticas, sendo comemorado ao décimo quarto dia de Nissan e consiste numa reunião familiar, em que todos os preceitos memoriais são seguidos, sendo iniciado o pêsach com o seder pascal e a leitura das passagens míticas.

Na noite 14 de Nissan, os judeus se reúnem em família e celebram simbolicamente – através duma refeição em que cada alimento presente no cardápio

tem seu significado – o que interpretam como a constituição do povo e estado de Israel, decorrente da passagem do anjo que fomentou a libertação do povo hebreu. Concomitante à refeição simbólica, há a leitura da hagadá, que é a descrição didática da história mítica do evento do êxodo hebraico.

Como já trabalhamos, houveram adaptações culturais de eventos agrários à teologia judaica, quando da reforma do Rei Josias (séc. VII AEC.) para fomentar o nacionalismo e a união de povos num elemento em comum. Di Sante (2004), aponta que o pêsach foi uma adaptação das festas pós-colheita da primavera, reinterpretadas sob a simbologia da teologia judaica, segundo ele:

A celebração desta liberdade acontece através da linguagem simbólica da festa da primavera [...] com ela, os povos antigos celebravam a volta da vida, do silêncio e do frio do inverno, à beleza e riqueza das formas e das cores. Esta passagem, sentida e vivida como passagem da morte à vida, era expressa por diversos símbolos, como os ázimos e o cordeiro. O ázimo, um pão sem fermento, realizava em metáfora aquilo que a primavera realizava naturalmente: o fim do velho, portador da morte, e o início do *novum*, portador de vida. O mesmo se diga do cordeirinho, o primogênito do rebanho, cujo aparecimento era o reaparecimento da vida que vencida a morte (DI SANTE, 2004, p. 180).

Na leitura teológica judaica, os pães ázimos simbolizavam a fuga às pressas do povo hebreu do Egito, não tendo tempo de fazê-los corretamente, e o cordeiro, como exposto, o sacrifício necessário ao livramento do anjo.

O seder pascal é ordenado em 14 etapas que são estruturadas embasadas na ordenança mítica, tendo em especial a nº 5, o *maggid*, o cumprimento da instrução a ser dada aos filhos sobre a narrativa do êxodo (Ex. 12:26).

O primeiro passo é o *Cadesh*, com a recitação da brachá que dá início à cerimônia do seder pascal, que é feita sob um copo de vinho que é bebido ao final. A brachá diz:

“Sê bendito, ó Senhor nosso Deus, rei do universo, que nos escolheste entre todos os povos e nos exaltaste sobre toda língua e nos santificaste mediante os teus mandamentos. No teu amor para conosco, tu nos deste, ó Senhor nosso Deus, momentos de alegria de festas, tempos de alegria, este dia de festa dos ázimos, este belo dia de reunião sagrada, festa de nossa liberdade, sagrada reunião em memória da saída do Egito. Realmente tu nos escolheste e consagraste entre todos os povos e nos deste tuas santas festas para vivencia-las na alegria e regozijo (DI SANTE, 2004, p. 178).

O segundo passo é o *Urchatz*, em que são lavadas as mãos de forma habitual antes de alguma refeição, mas sem recitar nenhuma bênção.

O terceiro passo é o *Carpás*, que é comido um vegetal ou erva amargo, embebido em água com sal ou vinagre, para lembrar a amargura da escravidão no Egito.

O quarto passo é a *Yachatz*, em que é feita a quebra da *matsá* (pão ázimo), simbolizando os pães feitos durante a véspera da fuga do Egito, como também denotam a abertura do Mar Vermelho, quando o pão é quebrado ao meio. A parte menor da quebra da *matsá* é devolvida ao centro da mesa.

O quinto passo é o *Maggid*, em que é lido a hagadá e são feitas perguntas pelas crianças aos mais velhos sobre o êxodo e a libertação do Egito:

Por que comemos o cordeiro pascal? “Por que o santo, que ele seja bendito, passou diante das casas dos nossos pais no Egito, como está escrito: ‘respondereis: É o sacrifício da Páscoa (*pesah*) para Javé que passou (*pesah*) diante das casas dos filhos de Israel no Egito, quando feriu os egípcios, mas livrou as nossas casas. Então o povo se ajoelhou e se inclinou!” (Ex 12,27).

Por que comemos pães ázimos? “Porque nossos pais não tiveram tempo de deixar a massa fermentar-se, uma vez que o Rei dos Reis, o Santo – que ele seja bendito – manifestou-se e os libertou de repente, como está escrito: ‘Cozeram pães ázimos com a farinha que haviam levado do Egito, pois a massa não estava levedada: expulsos do Egito, não puderam deter-se e nem preparar provisões para o caminho” (Ex 12,39).

Porque comemos ervas amargas? “Porque os egípcios amarguraram a vida de nossos pais no Egito, como está escrito: ‘e tornavam-lhes amarga a vida com duros trabalhos: a preparação da argila, a fabricação de tijolos, vários trabalhos nos campos, e toda a espécie de trabalhos aos quais os obrigavam” (Ex 1,14).

Por que bebemos apoiados no cotovelo? “Porque é nosso dever agradecer, louvar, celebrar, glorificar, exaltar, engrandecer aquele que fez por nossos pais e por nós todos estes grandes prodígios: nos tirou da escravidão para a liberdade, da submissão à redenção, da dor à alegria, do luto à festa, das trevas a uma luz fulgurante. Proclamamos portanto diante dele: Allelujah” (DI SANTE, p. 182).

A hagadá é lida sob um copo de vinho inclinado pelos membros, que é bebido ao fim da leitura e dado segmento ao próximo estágio.

O sexto passo é o *Rachtsá*, em que as mãos são novamente lavadas e, agora prestes a ser feita a refeição, a bênção é recitada.

O sétimo passo é o *Motsi Matsá*, sendo feita a bênção sob os pães ázimos, onde são segurados os dois pães inteiros e o quebrado, ficando este ao meio dos dois. Em seguida, é comido o pão asmo.

O oitavo passo é o *Maror*, onde os participantes do ritual comem uma erva amarga e o *haroset*, um doce da culinária judaica feito de maçã e nozes, para lembrar que os hebreus com sua esperança e fé na liberdade conseguiram suavizar a escravidão no Egito.

O nono passo é o *Korech*, em que se come novamente um pedaço de erva amarga, mas dessa vez com o pão ázimo, fazendo um sanduíche em que o recheio são as ervas amargas.

O décimo passo é a *Shulchan Orech*, a refeição do seder pascal, onde são servidos alimentos e um ovo, para lembrar a falta do cordeiro sacrificial.

O décimo primeiro passo é *Tsafun Afikoman*, sendo comida a parte anteriormente escondida do pão ázimo partido ao meio, que são as crianças convidadas a procurá-los. Depois disso, não é permitido comer mais nada nesse dia, apenas o copo de vinho restante.

O décimo segundo passo é o brachá, em que são lavadas as mãos e recitada a brachá *bircat hamazon*, enchendo um terceiro copo de vinho e bebendo-o até o fim.

O décimo terceiro passo é o *Halel*, é a parte que se enche o quarto copo de vinho que será bebido após a recitação dos Salmos 115, 116, 117 e 118, chamados de *Hallel*. Após isto, é aberta a porta de entrada do recinto para favorecer a entrada do profeta Elias, arauto da era messiânica.

O décimo quarto passo é a *Nirtsá*, em que é feito o agradecimento à Yahweh pelo seder pascal e pedido que ele seja sempre o libertador de Israel, sendo pronunciado: “Leshaná haba’á b’Yerushalayim”, que significa: “No próximo ano, em Jerusalém”, indicando o almejo pela vinda do Messias.

2.4.2 A SHAVUOT

A Shavuot é outra festa que compõem as festividades de peregrinação judaicas. Shavuot também é conhecida como Pentecostes ou festa das primícias, devido ao seu caráter agrícola em que se comemorava a colheita do trigo. Se durante o pêsach (páscoa) culminava com a data da colheita da cevada, com shavuot comemorava-se a colheita do trigo, sendo exatamente sete semanas entre um e outro. Fruto desse intervalo de aproximadamente cinquenta dias entre uma data e outra que surge o nome da festividade, sendo pentecostes o equivalente a quinquagésimo e shavuot significando “semanas” em hebraico (DI SANTE, 2004, p. 220).

Já discutimos na presente tese a apropriação de festividades e eventos agrícolas pelo judaísmo numa tendência nacionalista e religiosa a fim de construir um império forte e coeso com a reforma josiana no séc. VII AEC., dotando o templo de Jerusalém infundido de sacralidade e local de peregrinações para ofertas de colheitas e demais sacrifícios. A Shavuot foi mais uma dessas adaptações festivas, convertendo uma festa rural, que comemorava a colheita de produtos, num evento nacional e religioso.

A estruturação de uma rede de oferendas com datas que coincidiam com o fim das colheitas foi uma ação intencional, como já exposto. O Livro de Vayikrah expunha – que também foi uma construção pró-império e templo de Israel – a organização dessas oferendas e sacrifícios para cada festa, assim como suas datas. Em Levítico 23 podemos ver o estabelecimento por Yahweh das festas de peregrinação, em Lv. 23: 6-14 no qual expõe a data e a liturgia do Pêssach, na primavera; expondo em Lv. 23:15-22 a data e a estrutura do Shavuot, também na primavera; e em Lv. 22:33-44 sobre a Sucot, a festa dos tabernáculos, no outono. Ainda, em Lv. 23:23-32 Yahweh estabelece o Rosh Hashaná e o Yom Kippur, o dia da expiação. Interessante expor que a ordem era universal e perpétua, ao terminar todas as ordens e instruções litúrgicas com “estatuto perpétuo será para vossas gerações, em todas as habitações”, conforme Ex. 23:31 (TORÁ, A LEI DE MOISÉS, p. 362, 2001).

Sobre a festa da Shavuot, o Livro de Vayikrah (Lv. 23:15-22) estabelece que

E contareis para vós desde o dia seguinte ao primeiro dia festivo, desde o dia em que tiverdes trazido o *Ômer* da movimentação; sete semanas completas serão. Até o dia seguinte da semana contareis cinquenta dias; e oferecereis oblação nova (de trigo) ao Eterno. De vossas partes de uma *efá*; serão de flor de farinha de trigo, levedados se cozerão; são primícias ao Eterno. E oferecereis, com o pão, sete cordeiros sem defeito, de um ano de idade, e um novilho e dois carneiros; serão por oferta de elevação ao Eterno, e sua oblação e suas libações (serão) como oferta queimada para ser aceita com agrado diante do Eterno. E oferecereis um cabrito por oferta de pecado, e dois cordeiros da idade de um ano por sacrifício de pazes. E movimentará o sacerdote, com o pão das primícias, como oferta movida diante do Eterno, os dois cordeiros; santidade serão eles perante o Eterno, para o sacerdote. E proclamareis nesse mesmo dia, e haverá para vós convocação de santidade, nenhuma obra servil fareis; estatuto perpétuo em todas as vossas habitações pelas vossas gerações. E quando cortardes a ceifa de vossa terra, não acabareis de segar o canto de vosso campo, nem colhereis a respiga de vossa ceifa; para o pobre e para o peregrino os deixareis; Eu sou o Eterno, vosso Deus” (TORÁ, p. 361-362, 2001, p. 361-362).

De acordo com a referência mítica do Devarim à Shavuot, expondo a data que aconteceria a festa e as suas devidas oferendas e sacrifícios, é dada uma legitimidade divina e excelsior à festa e aos seus sacrifícios. A construção foi tão bem trabalhada que as três festas da peregrinação já haviam sido anunciadas na Torá, quando no Livro de Shemot (Ex. 34:22-25) Yahweh ordena que:

E a festa das semanas observarás – a festa dos dois pães das primícias da ceifa do trigo, a festa da colheita no princípio do ano vindouro. Três vezes ao ano aparecerá todo o varão de teu povo diante do Senhor, o Eterno, Deus de Israel. Certamente desterrarei nações de diante de ti, e farei aumentar teu limite, e não cobiçará homem a tua terra ao subires para aparecer diante das faces do Eterno, teu Deus, três vezes ao ano. Não degolarás sangue de Meu sacrifício (cordeiro pascoal) havendo levedado, e não ficará para a manhã do sacrifício do cordeiro da Páscoa (TORÁ, 2001, p. 268).

Nessa narrativa mítica vemos a determinação das três festas de peregrinação em que os judeus deviam rumar à Israel, sendo assegurada, inclusive, as suas propriedades imóveis durante a viagem e que também não deveriam ir ao Templo durante as festas de mãos vazias (Ex. 34:20).

Estabelecida a contagem de cinquenta dias – o *Omer*, as sete semanas do fim do Pêssach, os judeus mantiveram a peregrinação e as ofertas ao Templo. No entanto, a originalidade da festa fora rompida quando houve a destruição do Templo em 70 d.C. pelos romanos, não havendo mais templo para peregrinação e ofertas, a estrutura da festa e a palavra de Yahweh, comprometidas.

Dado a situação, houve uma releitura da festa, quando a Shavuot passou a ser considerada também pela festa em que os judeus receberam a Torá, na narrativa mítica do Sinai. Assim, a Shavuot passou a ter um referencial histórico e processual ao Êxodo. Se no Pêssach o povo de Israel conseguiu a liberdade do Egito, na Shavuot é comemorada o período histórico que lhe fora outorgada a Lei, dando segmento a um processo histórico, que começa na libertação do Egito, passa ao recebimento da Lei e termina com os quarenta anos peregrinando no deserto e vivendo em cabanas, fatos revividos com a Sucot, ou festa das cabanas.

A adaptação teológica partiu do princípio mítico do Livro de Devarim (Dt. 26:1-9), que aponta que os ancestrais de Israel eram arameus errantes e migraram ao Egito, onde frutificaram e se multiplicaram, a ponto do Egito lhes ferir a nação com a escravidão, mas Yahweh os tirou do Egito com pulso firme e milagres, lhes chamando à terra de Canaã, que jorrava leite e mel (TORÁ, 2001, p. 578-579). A

leitura teológica do mito é expressa quando a terra que jorra leite e mel não é uma leitura necessariamente literal (um espaço geográfico); mas também uma concessão espiritual que lhe fora dada ao povo à época – com a Lei, pois assim como o leite é essencial ao sujeito como alimento, à Lei o é ao judeu. Não obstante, a Canaã que jorrava leite e mel seria também uma terra vivida sob os regimentos da Torá, que lhe tinha sido dada.

Atualmente, os judeus comemoram a Shavuot durante o mês de Sivan, no sexto e sétimos dias desse mês, sendo uma data fixa devido ao calendário lunisolar dos judeus, que se adequa às festas sagradas. O primeiro dia da festa é caracterizado por uma vigília de estudo da Torá, havendo a leitura do decálogo, aludindo à narrativa mítica do recebimento das Tábuas da Lei. Já no segundo, há o costume de se ornar as sinagogas com ramos verdes e folhagens, referenciando às primícias que eram ofertadas ao Templo e comemoradas as colheitas. É também costume a leitura do Livro de Rute, pois de acordo com a narrativa mítica de seu livro mesmo tendo morrido o seu marido, que era judeu, ela atesta que seguiria professando aquela fé, saindo de sua raiz Davi, que nasceu e morreu numa Shavuot, segundo a tradição. Outro costume nesses dias é a ingestão de laticínios, apontando ao mito de que a Terra Prometida dada por Yahweh jorrava leite e mel.

2.4.3 A SUCOT

A terceira festa que compõem as três festas de peregrinação no judaísmo é a Sucot, do hebraico סוכות, significa “cabanas”, e remonta teatralmente os quarenta anos vividos no deserto em que os hebreus peregrinavam à Canaã.

No entanto, vimos que as festas da peregrinação foram releituras teológicas de festas agrícolas já existentes, sendo a da Sucot a adaptação judaica da festa da colheita do outono, que foi estruturada temporalmente para acontecer no dia 15 de Tishrei, de acordo com o calendário lunisolar judaico.

Sobre a festa da Sucot, o Livro de Vayikrah (Lv. 23:33-44) estabelece que

E falou o Eterno a Moisés, dizendo: “Fala aos filhos de Israel, dizendo: Aos quinze dias deste sétimo mês, será a festa das cabanas [Sucót], por sete dias, ao Eterno. No primeiro dia haverá santa convocação; nenhuma obra servil fareis. Sete dias oferecereis ofertas queimadas ao Eterno; no oitavo dia haverá santa convocação para vós, e oferecereis ofertas queimadas ao Eterno; é dia festivo no qual Deus vos retém [Atséret], nenhuma obra servil fareis. Estas são as festas fixas do Eterno que proclamareis para santas convocações, para oferecer oferta queimada ao Eterno, oferta de elevação e oblação,

sacrifício e libações, cada qual em seu dia próprio, além das ofertas dos sábados do Eterno, e além de vossas dádivas, de todos os vossos votos e de todas as vossas ofertas voluntárias que darei ao Eterno. Porém, aos quinze dias do sétimo mês, quando recolherdes o produto da terra, celebrareis a festa do Eterno por sete dias; no primeiro, será dia de descanso solene, e, no oitavo, será dia de descanso solene. E tomareis para vós, no primeiro dia, o fruto da árvore formosa (Etróg), palmas de palmeira, ramos de murta e de salgueiro de ribeiras, e vos alegrareis diante do Eterno, vosso Deus, por sete dias. E celebrareis esta como festa ao Eterno por sete dias cada ano; estatuto perpétuo pelas vossas gerações; no sétimo mês a celebrareis. Nas cabanas habitareis por sete dias; todo natural de Israel habitará nas cabanas. Para que as vossas gerações saibam que nas cabanas fiz habitar os filhos de Israel, quando os tirei da terra do Egito, Eu sou o Eterno, vosso Deus.” E declarou a Moisés as solenidades do Eterno aos filhos de Israel (TORÁ, 2001, p. 362-363,).

A narrativa mítica deixa claro como deveria ser comemorada a festa da Sucot, delimitando a data e as ofertas e sacrifícios que lhes seriam destinadas. A adaptação teológica da festa acontece quando o evento agrícola da colheita é ressignificado com a teatralização das cabanas durante sete dias, e tendo ao oitavo a festividade da alegria do dom da Torá, a *simhat Torá*, interpretado como o dia mais feliz de todo o ano.

Como a antiga festa da colheita do outono gerava bastante alegria pela fartura e riqueza produzida, a nova leitura estabelece que a felicidade e alegria frutos da festa advém da Torá, pois assim como as plantações se renovavam, assim também era a Lei de Yahweh com a Torá, pois somente ela era a promissora e provedora da verdadeira alegria.

De acordo com essa suposta renovação da Torá que é dada de novo, assim como as plantações ao fim da colheita do outono, outorgaram-lhe ao evento a culminância do fim da leitura anual da Torá, terminando a *parashot*. Na data do *shabat*, ao oitavo dia da festa, o *sefer torá* é retirado da arca e a comunidade sinagoga em júbilos e entoando ladainhas míticas dá voltas em cortejo no templo da sinagoga seguindo o rolo da Torá, nos ombros daqueles que são convocados a fazerem esse serviço religioso. Vainfas (2010, p. 178) aponta que esse serviço no Recife holandês (1630-1654) era deveras cobiçado pelos “judeus novos” justamente pelo status conferido ao ato. Por ser uma atividade que não necessariamente requeria saber o hebraico – muito comum em todas as atividades cerimoniais judaicas, apenas carregar os rolos da Torá retirados da arca em procissão

entornando a sinagoga era uma ótima forma de ser visto e reconhecido como judeu ao antigo cristão que a essa nova fé se convertera.

Mas se a referida ocasião não dependia do domínio da língua hebraica para fazê-lo, a que a sucede exigia. Em outro momento da festa da Torá, a *simhat Torá* – pelo caráter da renovação da Torá – a *parashá* final do Deuteronômio é lida e, após ela, é iniciada a nova leitura anual da Torá, sendo lido a *parashá* do Gênesis. Esse é outro momento da festa da Torá, a *simhat Torá*, em que Di Sante, (2004, p. 225) aponta ser imposto ao leitor dessas *parashot* os títulos de *hatan Torá* (esposo da Torá) e *hatan bereshit* (esposo do Gênesis), concedidos respectivamente àqueles que leram a última parte do Deuteronômio e a primeira seção do livro de Gênesis.

Quanto aos procedimentos da elaboração da sucá, a tenda para habitar durante os sete dias festivos, algumas restrições de origem teológicas são explicadas. Assim como na narrativa mítica os hebreus não tiveram grandes construções de alvenaria para habitar no deserto, as cabanas não devem ser grandes obras e o seu teto deve ser de material vegetal recém cortado, demonstrando a necessidade da proteção de Yahweh naqueles dias difíceis.

2.4.4 O ROSH HASHANÁ E O YOM KIPPUR

Devido a serem as festas austeras caracterizadas pela conexão de uma à outra, decidimos coloca-las ambas em um mesmo subtópico. O Rosh hashaná e o yom kippur são designadas como festas em que há uma autorreflexão sob a conduta e ações realizadas pelo sujeito, possuindo essa data o poder expiatório ao restaurar a vida religiosa dos judeus quando, segundo a narrativa mítica, é durante esse período que Yahweh escolhe os que viverão e morrerão no próximo ano, escrevendo-os no Livro da Vida.

A tradição histórica embasada na narrativa mítica judaica expõe que era nesse período que o sumo sacerdote (*cohen gadol*) adentrava no recinto em que abrigava a Arca da Aliança e ali expiava via sacrifício animal os pecados e transgressões do povo hebreu. Sendo esse ritual sacrificial mantido até a destruição do Templo em 70 d.C.

A narrativa mítica do Livro de Vayikrah (Lv. 4) expõe detalhadamente como deveria ser executado esse ritual purificador e expiatório, tanto para a limpeza do sumo sacerdote, quanto para a restauração do cidadão israelita. Sobre a expiação sacrificial dos cidadãos em Lv. 4:27-35, o mito aponta que

E se uma alma do povo da terra pecar por erro, por fazer um dos preceitos do Eterno, daqueles que não se deve fazer, e se tornar culpado; se lhe for conhecido depois o pecado que cometeu, trará por sacrifício uma cabrita, sem defeito, pelo pecado que cometeu. E porá sua mão sobre a cabeça do sacrifício de pecado, e degolará o sacrifício de pecado no mesmo lugar da oferta de elevação. E tomará o sacerdote do seu sangue, com o dedo, e porá sobre os chifres do altar da oferta de elevação, e todo seu sangue verterá na base do altar. E todo seu sebo tirará como foi tirado o sebo do sacrifício de pazes; e o fará queimar, o sacerdote, no altar, para ser aceito com agrado perante o Eterno; e o sacerdote expiará por ele e lhe será perdoado. E se de cordeiro for seu sacrifício de pecado, fêmea, sem defeito, trará. E porá sua mão sobre a cabeça do sacrifício de pecado, e o degolará por oferta pelo pecado, no lugar em que se degola a oferta de elevação. E tomará o sacerdote do sangue do sacrifício de pecado com seu dedo e porá sobre os chifres do altar da oferta de elevação; e todo seu sangue verterá na base do altar. E todo seu sebo tirará, como foi tirado o sebo e as demais partes do cordeiro do sacrifício de pazes, e os fará queimar o sacerdote no altar sobre o fogo aceso, em nome do Eterno; e o sacerdote expiará por ele, pelo pecado que cometeu, e lhe será perdoado (TORÁ, 2001, p. 296-297.).

Percebe-se que a estruturação de uma rede sacrificial na época do Templo de Israel era bem organizada. Ainda no Livro de Vayikrah (Lv. 16), têm-se a narrativa mítica que expõe como Arão, então sumo-sacerdote do Templo, deveria proceder sacrificialmente para se purificar quando ele estivesse em pecado, para poder entrar em segurança no santuário, recinto do templo sagrado em que o sumo-sacerdote só adentrava uma única vez ao ano, durante o dia da expiação (Yom Kippur). Se usarmos outra referência mítica, embora não judaica, como o Evangelho de Mateus 21:12, expõe que Jesus ao entrar no Templo indignou-se por ali ter presente um rico comércio de aves destinadas ao sacrifício, o que outorga ainda mais a ideia de que havia em Israel um bem elaborado rito sacrificial.

A data do Rosh Rshaná e do Yom Kippur são também deliberadas pela narrativa mítica do Livro de Vayikrah (Lv. 23:23-32), ao expor a referência:

E falou o Eterno a Moisés, dizendo: “Fala aos filhos de Israel, dizendo: No sétimo mês, o primeiro dia do mês será para vós descanso solene, memorial do toque de *Shofar*, convocação de santidade. Nenhuma obra servil fareis; e oferecereis oferta queimada ao Eterno.” E falou o Eterno a Moisés, dizendo: “Mas aos dez dias deste sétimo mês, é o dia das expiações [lom Hakipurim]; convocação de santidade será para vós, e afligireis as vossas almas e oferecereis oferta queimada ao Eterno. E nenhuma obra fareis neste mesmo dia, porque é dia de expiações, para expiar por vós diante do Eterno, vosso Deus. Porque toda alma que não se afligir neste mesmo dia será banida de seu povo. E toda alma que fizer alguma obra neste mesmo dia, destruirei aquela alma do meio de seu

povo. Nenhuma obra fareis; estatuto perpétuo será para vossas gerações, em todas as vossas habitações. Dia de descanso solene é para vós, e afligireis as vossas almas; aos nove dias do mês à tarde, de uma tarde à outra, celebrareis o vosso dia de descanso” (TORÁ, 2001, P. 362).

Ao propor um debate entre as fontes míticas citadas, percebemos que de acordo com a liturgia judaica da época do Templo, havia uma instituição e preceito de um dia que era feriado religioso e destinado à expiação dos pecados da nação de forma geral – aqui interpretado atualmente como a inscrição no Livro da Vida; como também havia de maneira consuetudinária a ida do povo de Israel, não somente no Yom Kippur ao templo para expiar os seus pecados, o que enriquecia ainda mais essa estrutura sacrificial judaica.

Como já expomos páginas atrás, a data do Yom Kippur, que sucede ao Rosh Roshaná (ano novo judaico) em dez dias, é capacitada pela restauração dos pecados e transgressões, que é uma característica mítica dos eventos festivos do tempo cíclico, em que assim como o tempo é reiniciado com o ano novo no calendário, há também a restauração de toda a criação, conforme houve quando o tempo foi criado, logo, no evento da criação, não existindo nada antes.

O Rosh Hashaná acontece no primeiro dia do mês de Tisherei (setembro/outubro) e comemora a criação, explícita no Livro de Bereshit (Gn. 1:1). A regeneração temporal fruto da criação do mundo comemorado nesse dia e acontecido em um tempo imemorial é a essência dessas festas. O evento é comemorado com o soar do *shofar*, um berrante feito de chifre do carneiro, que era usado para a convocação dos habitantes de uma cidade, simboliza a convocação dos judeus ao esplendor da criação e do amor de Yahweh. Ainda, é recitada uma parte da primeira benção da *tefilá*, a “bênção dos patriarcas”, aludindo ao caráter salvífico e restaurador dessas datas, “Lembra-te de nós para a vida, ó Rei que amas tudo que tem vida, e inscreve-nos no livro da vida pelo amor de Ti mesmo, que és o Deus da vida” (SIDUR COMPLETO, p. 65, 1997). Depois desta, há ainda a recitação da brachá completa e são acrescentados elementos que caracterizam à lembrança da criação, conforme aponta Di Sante (2004, p. 234)

Deus nosso, e deus de nossos pais, que tu reines na tua glória sobre todo o universo, que sejas exaltado sobre toda a terra... de modo que tudo que foi feito, conheça que foi feito por ti; e tudo que foi criado, saiba que foi criado por ti; e tudo que respira possa dizer: “O Senhor deus de Israel é rei e seu domínio se estende sobre todo o universo. Deus nosso, e deus de nossos pais, santifica-nos com os teus

mandamentos e torna-nos participantes da tua Torá. Purifica os nossos corações para que possamos servir-te na verdade, porque tu, na verdade, és deus e a tua palavra é verdadeira e dura sempre. Sê bendito, Senhor, rei de toda terra, que santificaste Israel e o dia da Recordação (DI SANTE, 2004, p. 234).

Durante essa festividade as pessoas se confraternizam com *Shaná tová*, que significa “feliz ano novo”, *gmar chatimá tová*, “que você seja inscrito no livro da vida” e também com *le-shaná tová tikatevu vetichatemu*, desejando “que você seja inscrito no livro da vida”, referenciando o caráter restaurador e salvífico desse dia.

Outra parte do ritual do Rosh Hashaná é o *Tashlikh* (do hebraico תשל"ך, que significa “rejeitado”) durante a tarde, que referencia a narrativa mítica de Miquéias (Mq. 7:18-20), em que atesta que Yahweh não mantém para sempre a sua ira, pois tem prazer na bondade e se apieda dos seus, limpando as suas transgressões e pecados e os lançando ao fundo do mar, conforme tem sido com Jacó, Abraão e com os seus pais. De acordo com esse mito, os judeus à beira de um espaço de água farta (como o mar, rio ou lagoa) jogam seus pecados nesses locais, teatralizando ritualmente o mito e purificando-se de seus pecados nessa data simbólica e regeneradora.

O Yom Kippur é o dia que culmina dez dias após a celebração do Rosh Hashaná, o dia do Grande Perdão, ou o *shabat* dos *shabat*. Kipper significa “expiar”, de onde deriva kippur. A origem mítica do Yom Kippur já foi apontada no Livro de Vayikrah (Lv. 23:23-32), anteriormente discutida. Há um claro paralelo na liturgia judaica à teoria eliadiana da purificação com a renovação anual do tempo cíclico, ao ponto que a leitura feita por Di Sante, ao tratar da liturgia judaica no Yom Kippur, atesta que a purificação e renovação advindas no dia do Perdão representam a analogia da doação do Éden ao homem por Yahweh, pois ele o doa

para que o cultivasse e o guardasse” (Gn 1,15), com o perdão, ele o cria novamente para o homem e lhe presenteia de novo, mesmo depois de ele o ter desfigurado e roubado. O perdão é a força recriadora de deus que não se resigna com a queda da história humana (DI SANTE, 2004, p. 237)

Durante o Yom Kippur, desde o pôr do sol até o pôr do sol do dia seguinte, é mantido um jejum que objetiva a purificação do corpo e do espírito, guiando-se nas palavras do mito no Livro de Isaías de que “ainda que os vossos pecados sejam como a escarlata, eles se tornarão brancos como a neve; ainda que sejam vermelhos como o carmesim, se tornarão alvos como a lã (Is. 1:18). É esse perdão que é

buscado durante esses dias entre o Rosh Hashaná e o Yom Kippur, almejando o judeu ser incluso e inscrito no Livro da Vida, ao final do Yom Kippur.

O ápice da festividade se dá com o *Neilá*, último momento do ritual. Como demonstrado acima no Vayikrah (Lv. 4), durante o Yom Kippur na antiga Israel, o sumo sacerdote adentrava-se no recinto destinado à expiação. Esse ambiente no interior do Templo era considerado o espaço mais sagrado do mundo, quando até mesmo o sumo sacerdote tinha especificações de como e quando entrar nele, sendo necessário um ritual de purificação e só permitida a entrada durante um dia no ano, no Yom Kippur. Terminadas as atividades expiatórias nesse dia, eram fechadas as portas ao fim do dia, ou no pôr do sol do corrente dia, pela cronologia judaica já explicada.

O *Kodesh Kodashim* era o local sacrificial em que entrava o *Cohen Gadol* para expiar os pecados de toda a Israel, com os devidos sacrifícios. Como consequência da destruição do Templo em 70 d.C. foi necessária uma ressignificação do ritual da expiação, pois o local em que havia a presença sagrada e direta de Yahweh havia sucumbido. A liturgia transformou a expiação, que antes dependia de um sumo sacerdote e que esse adentrasse num local fixo, em um evento particular ao judeu que precisava apenas da reflexão de sua conduta judaica e de sua própria consciência.

Pós-reestruturação sacrificial do Yom Kippur e seguindo aos dias atuais, os judeus durante esses dias que intervalam o Rosh Hashaná e o Neilá, no Yom Kippur, praticam a reflexão das ações e da consciência até o *Neilá*, rito atual que simboliza o fechar das portas do Templo ao fim das atividades do *cohen gadol* no Yom Kippur. Se na antiga Israel ao fim do dia estava feito o trabalho do sumo sacerdote em purificar sacrificialmente o povo, saindo o agente divino e fechando as portas do Templo, o rito hoje se embasa nesse mito para apontar que no mesmo dia do Yom Kippur, até o fim dele, com o pôr do sol, os judeus estão em processo de inscrição no Livro da Vida por Yahweh, ou seja, o judeu tem até o *Neilá* para se mostrar digno de estar presente no Livro da Vida por Yahweh inscrito.

Tão logo, há uma transposição não só temporal, quando os judeus revivem a purificação sacrificial no antigo Templo que foi destruído; mas também espacial, quando são levados até àquele.

2.4.5 A CHANUKÁ E O PURIM

Embora sejam festas que não estão inclusas com uma originalidade mítica direta – e assim inclusas na Torá, as festas da Chanuká e do Purim revivem períodos históricos que sofreram uma releitura mítica e por isso foram considerados sagrados. Por não ser proposta da presente tese a análise de elementos literários considerados categoricamente de autoria divina, conforme se acredita e acredita a religiosidade judaica, tenciona-se, ao contrário disto, estabelecer uma leitura da ressignificação desses eventos históricos em narrativas míticas e a sua conseqüente revivência desses eventos, através da linguagem simbólica dos rituais.

Assim sendo, mesmo embora as festas da Chanuká e do Purim comemorem eventos históricos que não se façam presentes nas narrativas míticas dos livros sagrados – que também foram construções históricas, elas podem ser analisadas sob como foram processualmente sacralizadas. Ao tratar por presentes nas narrativas míticas de autoria divina nos referimos aos livros que compõe a Torá (Bereshit, Shemot, Devarim, Bamidibar e Vayikráh), pois os eventos históricos que ocasionaram as festas da Chanuká e do Purim são descritos nos livros de Macabeus e Ester, respectivamente.

A festa da Chanuká, ou Festa das Luzes, comemora o período histórico em que os israelitas sacudiram o jugo selêucida que lhes era imposto, regozijando a libertação da idolatria que tentaram lhes impor.

Após a repartição do império decorrente da morte de Alexandre, o Grande, os seus generais repartiram entre si as principais regiões conquistadas, ficando a cargo de Seleuco a Babilônia e as nações vizinhas, incluso aqui Jerusalém.

Durante o séc. II a.C. o povo de Israel vivia como província do império selêucida da Síria, no qual lhes cobrava imposto e permitia-lhes viverem conforme suas medidas políticas e religiosas. No entanto, as benesses políticas, dentre elas a liberdade religiosa, não pôde por muito tempo ser concedida, já que entre 190 e 189 AEC. o império selêucida sofreu uma forte derrota ao império Romano, sendo gradativa a exploração dos súditos desse para satisfazer os interesses daquele império vitorioso.

O estopim da revolta se deu quando assume o trono selêucida Antíoco IV, em 180 AEC., e decide transformar Jerusalém em uma pólis grega, e aumentar o seu domínio e exploração dessa, sendo necessário para isso o total helenismo dos costumes na região e endurecer as liberdades que lhes outorgavam. Dentre as mudanças culturais estava a mudança de nome hebreu para um grego, a frequência

em teatros – com elementos artísticos que iam em desencontro ao modo de vida judaico, vestes gregas e etc.

As fontes históricas, como Borger (1999) e até o Sidur (1997), apontam que as classes melhores favorecidas e as elites aceitaram confortavelmente as imposições helenistas dos sírios, enquanto as menos abastadas viam aquilo como profanação da Lei e dos costumes judaicos. O próprio Livro dos Macabeus em 1 Mc. 1:12-14 – mesmo que uma fonte não judaica, mas que aqui serve como fonte – trata que:

Nessa época, saíram também de Israel uns filhos perversos que seduziram a muitos outros, dizendo: “Vamos e façamos uma aliança com os povos que nos cercam, porque, desde que nos separamos dele, caímos em infortúnio sem conta”. Semelhante linguagem lhes pareceu boa e houve entre o povo quem se apressasse a ir ter com o rei, o qual concedeu a licença de adotares os costumes pagãos (BÍBLIA SAGRADA, 1 MACABEUS 1:12-14).

A construção de uma reforma nacional e pró-império pelas reformas josianas (VII AEC.) havia sido bem sucedida e os judeus se mantinham coesos pela constitucionalidade da Torá.

Controladas as resistências populares, Antíoco IV faz de Jerusalém uma pólis grega em 167 AEC., e de acordo com 2 Mc. 6:2, erige no Templo de Israel um altar para Zeus no *Kodesh Kodashim* e ali faz sacrifícios de animais não “dignos” ao judaísmo e várias restrições ao uso da Torá são decretadas aos judeus, sob pena de morte. Conforme aponta o relato mítico no Livro dos 2 Macabeus 6:1-11,

Pouco tempo depois, um ancião ateniense foi enviado pelo rei para forçar os judeus a abandonar os costumes dos antepassados, para banir as leis de Deus da cidade. Mandou-o também profanar o templo de Jerusalém, dedicá-lo a Júpiter Olímpico e consagrar o do monte Garizim, segundo o caráter dos habitantes do lugar a Júpiter Hospitaleiro. Dura e penosa foi para todos essa avalanche de mal. O templo encheu-se de lascívia e orgias dos gentios que se divertiam com meretrizes, unindo-se às mulheres nos átrios sagrados e introduzindo coisas proibidas. O altar estava coberto de vítimas impuras, interditas pelas leis. Não se permitia mais guardar os sábados, a celebração das antigas festas, nem mesmo confessar-se judeu. Em cada mês, no dia natalício do rei, realizava-se um sacrifício. Os judeus eram odiosamente forçados a tomar parte no banquete ritual e, por ocasião das festas em honra de Dionísio, deviam forçosamente acompanhar o cortejo de Baco, coroados de hera. Por instigação dos ptolomeus, foi publicado um decreto que obrigava as cidades helênicas dos arredores a tratar os judeus do mesmo modo e levá-los à participação nos banquetes rituais, com a ordem de matar os que se recusassem a adotar os costumes helênicos. Podiam-se, pois, prever as aflições que os aguardavam. Assim, duas mulheres foram acusadas de

circuncidarem seus filhos. Foram arrastadas publicamente pela cidade, com seus filhos pendurados aos peitos e precipitadas do alto das muralhas. Outros se haviam retirado às cavernas vizinhas para celebrar secretamente o dia de sábado. Denunciados a Felipe, foram todos queimados, pois não ousaram defender-se, pelo respeito à santidade do dia (BÍBLIA SAGRADA, 2 MACABEUS 6:1-11).

Vivendo sob os auspícios helenistas, o povo é obrigado a realizar e participar do culto grego. Segundo a narrativa do Livro dos Macabeus, a família de Matatias teria se contraposto a participar de um desses eventos culturais contrários à sua religião, não só se opondo ao ato como impedindo que outros judeus o fizessem, gerando um tumulto que saem mortos militares do exército selêucida. Em defesa a isso, fogem para as montanhas a família de Matatias, família sacerdotal dos hasmoneus, fugindo Iohan, Simão Jonatan, Judá e Eleazar. A partir disso, a família dos hasmoneus iniciam uma frente de resistência e travam guerras.

Sucedido de importantes vitórias, Judá, alcunhado de “o Macabeu”, se mostra um importante estrategista e venceu uma importante vitória, quando toma de assalto o quartel-general de Lisias, apoderando-se de muitas armas e abrindo caminho à Jerusalém (BORGES, 1999, p. 167).

Ao ter acesso livre à Jerusalém, no 24º dia de Kislev, Macabeu ruma ao Templo e ordena a sua restauração, retirando todas as divindades e objetos diferentes à sua religião e ordena que sejam acesas novamente suas luzes. É proveniente daí a simbologia da festa, quando não se tinha azeite suficiente para mais que um dia acesa a chama da vela no castiçal, milagrosamente perdurou durante oito dias. Sendo daí surgimento da *chanuká*, um candelabro com 9 hastes, que simboliza os oito dias da duração incomum da chama, e tendo uma nona haste (ao meio), de nome *shamash*, usada para abrigar a vela que acende as outras oito vizinhas e usada comumente como para abrigar a vela em dias não festivos referentes à Chanuká.

A festividade é comemorada como lembrança ao evento histórico, no vigésimo quarto dia de Kislev (novembro/dezembro) e durante o acender das velas durante as oito noites que compõem a festa recita-se a “bênção da vela da Chanucá”, a “bênção pelos milagres” e a “bênção shehecheiánu”, resultando nas seguintes brachot:

BARUCH ATA ADONAI ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM, ASHER
KIDESHÁNU BEMITSVOTAV VETSIVÁNU LEHADLIC NER
CHANUCÁ
BARUCH ATA ADONAI ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM, SHEASSA
NISSIM LAAVOTÊNU BAIAMIM HAHEM BAZEMAN HAZE.

BARUCH ATA ADONAI ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM,
SHEHECHEIÁNU VEKIIEMÁNU VEHIGUIÁNU LAZEMAN HAZE.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que nos santificaste com Teus mandamentos e nos ordenastes acender a vela de Chanucá.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que realizaste milagres aos nossos antepassados, naqueles dias, nesta época.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do universo, que nos conservaste em vida, nos amparaste e nos fizeste chegar a esta época festiva (SIDUR, 1997, p. 584).

A última brachá, a “bênção do shehecheiánu”, é recitada apenas no primeiro dia da festa, tendo esse dia proferidas as três bênçãos acima citadas, sendo nos outros sete restantes recitados apenas as duas primeiras, a “bênção da vela de chanucá” e a “bênção pelos milagres”. A cada dia de festa é acendida uma das velas que se farão presentes nas nove hastes da *menorá*, sendo a ordem inicial de serem acendidas da primeira haste da extremidade direita, passando para a sua vizinha segunda e assim sucessivamente até a nona, ou a primeira haste da extremidade esquerda, no oitavo dia.

Depois de acendidas as velas, o Sidur aponta que recita-se “*Hanerót halálu*”, e canta-se o “*Maoz tsur ieshuati*”:

HANEROT HALÁLU ANÁCHNU MADLIKIM AL HANISSIM VEAL
HANIFLAOT VEAL HATESHUOT VEAL HAMILCHAMOT,
SHEASSITALAAVOTÊNU BAIAMIM HAHEM BAZEMAN HAZE, AL
IEDÊ COHANÊCHA HAKEDOSIM. VECHOL SHEMONAT IEMÊ
CHANUCÁ HANEROT HALÁLU CODESH HEM, VEÊN LÁNU
RESHUT LESHISHTAMESH BAHEM, ELA LLIR’OTAM BILVAD,
KEDÊ LEHODOT ULEHALEL LESHIMCHA HAGADOL AL NISSÊCHA
VEAL NIFLEOTÊCHA VEAL IESUATÊCHA.

Estas velas nós acendemos por causa dos milagres, maravilhas, salvação e guerras, que fizeste aos nossos antepassados, naqueles dias, nesta época, pelas mãos dos Teus santos sacerdotes. Por isto, estas velas são sagradas todos os oito dias de Chanucá, nem estamos nós permitidos de fazer qualquer outro uso delas senão o de olhá-las, a fim de que possamos dar agradecimentos a Teu Nome por Teus milagres, obras maravilhosas e salvação (SIDUR, 1997, p. 585).

Por fim, é recitado a brachá que encerra as atividades luminárias referentes àquele dia de festa:

MAOZ TSUR IESHUATI, LECHA NAÊ LESHABÊACH,
TICO BET TEFILATI, VESHA, TODA NEZABÊACH,
LEET TACHIN MATBÊACH MITSAR HAMENABÊACH,
AS EGMOR BESHIR MIZMOR CHANUCAT HAMIZBÊACH.

Ó Rocha inabalável, fonte do meu socorro, a Ti é bom louvar. Estabelece a casa das minhas orações, para que ali Te ofereçamos a nossa gratidão. Na época em que apagares os vestígios do inimigo

impetuoso, jubilaremos, em hino, proclamando a restauração do Teu altar (SIDUR, 1997, p. 585).

Já o Purim é outro evento histórico de acordo com a narrativa mítica do judaísmo, estando presente a história no Livro de Ester. Desde a destruição do Templo de Salomão por Nabucodonosor II em 587 AEC, os judeus foram feitos cativos e levados à Babilônia. Encontrados exilados ainda durante a conquista que sofrera a Babilônia pelo império persa, feito aquela cidade província deste. Sendo governado pelo vizir Hamã, que auxiliava o governo geral do Rei Xerxes I (485-465 AEC.), que é referenciado como Assuero na narrativa mítica do Livro de Ester.

Segundo a narrativa, Hamã tencionava exterminar o povo judeu e tinha tido o aval do rei Xerxes I, quando pedido anteriormente. Aconteceu que Ester, pela sua beleza e formosura, tornara-se rainha do Rei Xerxes I, gozando agora de poderes para reverter a investida de Hamã ao povo hebreu e lançando a morte a ele. Segundo a tradição mítica, Ester avisou aos judeus do massacre e estes se defenderam, inviabilizando o projeto de Hamã e este tendo sido destituído de seu posto, sendo condenado à morte depois disso.

Purim (em hebraico פּוּרִים) é, em essência, “sorteio”, simbolizando a sorte que tiveram os judeus da reviravolta que passaram da posição de condenados à morte à vencedores e diretos defendidos pela realeza. A partir disso, foi feita a construção simbólica da data, quando o próprio Livro de Ester aponta que:

Mordecai escreveu estas coisas e enviou cartas a todos os judeus que se achavam em todas as províncias do rei Achashverôsh (Assuero), aos de perto e aos de longe, ordenando-lhes que comemorassem o dia catorze do mês de Adar, e o dia quinze do mesmo, todos os anos, como os dias em que os judeus tiveram sossego dos seus inimigos, e o mês que se lhes mudou de tristeza em alegria, e de luto em dia de festa; para que os fizessem dias de banquetes e de alegria, e de mandarem porções dos banquetes uns aos outros, e dádivas aos pobres (TORÁ, 2001, p. 646).

Estabelecida a data no 14 de Adar, o ritual atualmente consiste na leitura do livro de Ester e é acrescentada à *tefilá a meguilá*

BARUCH ATA ADONAI ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM, ASHER
KIDESHÁMU BEMITSVOTÁV VETSIVÁNU AL MICRA MEGUILÁ
BARUCH ATA ADONAI ELOHÊNU MÉLECH AOLAM, SHEASSÁ
NISSIM LAAVOTÊNU BAIAMIM HAHEM BAZEMAN HAZÉ.
BARUCH ATA ADONAI ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM,
SHEHECHEIÁNU VEKIIEMÁNU VEHIGUÁNU LAZEMAN HAZÉ.
BARUCH ATA ADONAI ELOHÊNU MÉLECH HAOLAM, HARAV ET
RIVÊNU, VEHADAN ET DINÊNU, VEHANOKEM ET NICMATÊNU,
VEHAMESHALEM GUEMUL LECHOL OIEVÊ NAFSHÊNU,

VEHANIFRÁ LÁNU MITSARÊNU. BARUCH ATA ADONAI, HANIFRÁ LEAMO YSRAEL MICOL TSAREHEM, HAEL HAMOSHÍA.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que nos ordenaste sobre a leitura da Meguilá.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que realizaste milagres aos nossos antepassados, naqueles dias, nesta época.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que nos conservaste em vida, nos amparaste e nos fizeste chegar a esta época festiva.

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que pelejaste por nós, julgaste a nossa causa, tomaste a vingança por nós e pegaste o merecimento a todos os inimigos da nossa alma e retribuístes o mal que nos fizeram os nossos inimigos. Bendito sejas Tu, Eterno, que retribuís o mal que fazem ao povo de Israel, ó Deus salvador (SIDUR, 1997, p. 587).

O Sidur aponta que ao fim, todos recitam os dois textos que aludem ao evento de Hamã e Ester, sendo os dois lidos à noite do Purim, e o segundo lido só pela manhã seguinte:

Ele anulou o plano dos povos e frustrou o desígnio dos astutos, quando levantou-se sobre nós um homem malévolo, o perverso rebento descendente de Amalec, que orgulhava-se de sua riqueza; escavou para si uma fossa, mas sua grandeza fê-lo cair numa cilada. Pretendia capturar, mas foi capturado; tencionava destruir, mas foi destruído brevemente. Haman deu vazão ao rancor de seus antepassados e despertou o ódio contra os filhos. Nem mesmo se lembrou da misericórdia do Rei Saul, que em sua piedade pelo Rei Agag, fez nascer o inimigo. Urdu o malévolo abater o ímpio, mas o impuro foi capturado pelo puro. A benignidade suplantou a falta de Saul, enquanto o malévolo adicionava mais pecados aos seus. Ocultava em seu coração o desígnio dos astutos e abnegara-se por fazer o mal. Lançou sua mão sobre os santos de Deus e seu dinheiro usou para apagar suas memórias. Ao ver Mordechai que saiu a ira e os decretos de Haman foram conhecidos na cidade de Shushan, cobriu-se de pano de saco, atou-se em lamentação, e decretou jejum e sentou-se em cinzas. Quem levantar-se-á para perdoar a falta cometida e desculpar o pecado de nossos antepassados? Mas eis que um ramo brotou da palmeira, e Hadassa (Ester) postou-se para despertar os adormecidos. Seus príncipes precipitaram Haman a beber vinho, o veneno dos crocodilos. Apoiou-se em sua riqueza e tombou por sua iniquidade; fez uma forca e foi enforcado nela. Suas bocas abriram todos os habitantes do mundo, pois a sorte lançada por Haman tornou-se a nossa sorte. O justo foi salvo da mão do ímpio, e o inimigo foi-lhe dado em seu lugar. Tomaram sobre si comemorar Purim e alegrarem-se a cada ano. Tu atentaste às preces de Mordechai e Ester; Haman e seus filhos enforcaste na forca.

Os filhos de Jacob, de Shoshan, regozijaram-se e se alegraram, ao verem, juntos, a veste azulada de Mordechai. Tu foste, eternamente, a salvação deles e esperança deles em todas as gerações. Para dar a conhecer que todos que em Ti têm fé não serão humilhados, nem passarão vergonha todos que se refugiam em Ti. Maldito seja Haman, que tencionava aniquilar-me; bendito seja Mordechai, o judeu. Maldita

seja Zéresh, a esposa do meu opressor; bendita seja Ester, que intercedeu em meu favor; e também Charvoná seja lembrado para o bem (SIDUR, 1997, p. 588-589).

Ao estar presente no Sidur o ritual estabelecido para se comemorar o Purim, percebemos que o evento mítico retratado no Livro de Ester da libertação do povo judeu à perseguição de Hamã fora de fato construída e é uma data que se mantém simbolicamente representada pelo ritual da festividade do 14 de Adar, quando se é lembrado e anunciado através da leitura do mito a constante proteção de Yahweh ao seu povo, que não só aconteceu naquele tempo mítico ancestral, mas que pode ainda acontecer ao judeu e a Israel.

Descrito a percepção sagrada do tempo e os principais rituais e festividades do povo judeu, será descrito agora o processo do rito fúnebre judaico, expondo as principais etapas do processo de enterrar um judeu, se embasando ainda na teoria eliadiana de como o mito, através da narrativa mítica, influencia a teatralização do rito.

3. O JUDEU MORTO: RITOS FÚNEBRES JUDAICOS

Morrer não é um acontecimento, é um fenômeno a ser compreendido existencialmente (Martin Heidegger)

3.1 OS MORTOS E A CONCEPÇÃO DO *POST-MORTEM*

Conforme aponta Heidegger em sua assertiva, a morte é um fenômeno no qual é compreendido – e inventado – pelos vivos. A forma e estrutura simbólica que se constrói envolto de todo ritual fúnebre varia conforme o espaço e o tempo, traçando cada cultura o seu próprio ideal do *post-mortem*.

Essa construção de uma ideologia depois da morte se dá na medida em que é a morte o fenômeno responsável pela interrupção do processo que existe entre a sobrevivência e a permanência. A morte é a cessação das funções vitais e orgânicas do ser vivo, e é a partir dessa inaptidão para com a ideia de finitude que se desenrola um processo de sacralização da morte, surgindo adiante disso as narrativas míticas que tangem o pós-morte, sendo essas compostas por rituais funerários e mitologias nas quais geram uma tranquilidade ao processo da morte mediante o simbolismo mágico-religioso.

O mistério do que existe após a morte indagou a humanidade não só no período após o que se entende por Pré-História, com as grandes civilizações que possuíam uma estrutura religiosa consolidada – e assim ritos fúnebres. Mas percebe-se e há evidências históricas de ritos fúnebres bem elaborados no processo da própria evolução dos hominídeos, em especial com os nossos ancestrais de neandertal (*homo neanderthalensis*).

3.1.1 O SURGIMENTO DOS RITOS FÚNEBRES NO PALEOLÍTICO SUPERIOR

Embora não se possa dizer com exatidão o significado dos ritos fúnebres desses hominídeos, é possível fazer uma clara leitura de que os mesmos possuíam uma visão mágico-religiosa a partir do *post-mortem*, não só reproduzindo uma lógica fúnebre daqueles que morriam, mas como também havendo uma preparação em vida para o processo do morrer. A aparição de túmulos aproximadamente em 90.000 AEC. e a diversidade de túmulos em 80.000 AEC. atestam uma ideia de perpetuidade dos

cadáveres. As sepulturas não eram simplesmente buracos nas quais se depositava o defunto, havendo nelas vestígios de utensílios de cerâmica, objetos de couro e metal e até flores próximo aos locais das covas. Sendo esses elementos evidências significativas de que o *homo neandertalensis* persistia em uma perpetuação da sobrevivência.

Essa perpetuação da existência reproduzida simbolicamente através dos rituais fúnebres (de cunho mágico) só foi possível, vale dizer, com a consciência da própria finitude adquirida pelos nossos ancestrais de Neandertal. É através da aquisição dessa consciência de finitude que possibilita o emergir de uma simbologia que intenta superar a ideia da morte, sendo consequências dessa aquisição as construções imagéticas a respeito de como escapar dessa experiência que encerra a existência, suscitando mitos, magia e religiões oferecendo respostas e explicações para o *post-mortem*.

É consenso na comunidade científica que foi com o *homo neanderthalensis* que se desenvolveu uma estrutura ritual para desviar da finitude da morte, atribuindo um significado e simbolismo ao ato de morrer e enterrar. Carl Sagan expressa como se deu essa construção de acordo com a evolução, ao defender que

Uma das primeiras consequências da capacidade de prever que acompanharam a evolução dos lobos pré-frontais deve ter sido a consciência da morte. O homem é provavelmente o único organismo da Terra com visão relativamente clara da inevitabilidade de sua morte. As cerimônias fúnebres que incluem o sepultamento de alimentos e utensílios junto com o falecido remontam pelo menos ao tempo de nossos primos de *Neanderthal*, sugerindo não apenas uma vasta consciência da morte, mas também uma cerimônia ritual já desenvolvida para manter o falecido na vida do além. [Vale expor que] não é que a morte não existisse antes do espetacular crescimento do neocórtex, antes da expulsão do Paraíso; o fato é que, até então, ninguém se tinha dado conta de que a morte seria seu destino (SAGAN, 1982, p. 69-70, grifo meu).

O desenvolvimento desses ritos fúnebres se fez possível, conforme já dito, com a consciência de finitude, que foi acompanhada e advinda da evolução do neocórtex, promovendo o desempenho de funções complexas do cérebro e totalmente necessárias à essa construção imagética do simbolismo mágico-religioso, como a memória, a percepção, a consciência e a linguagem.

Esse neocórtex dos hominídeos *homo neanderthalensis* e *homo sapiens sapiens* conduziu um tratamento diferenciado com o cadáver e seu sepultamento. Unido a ideia do pós-morte estava intrínseca a preparação em vida ao ato de morrer, havendo

ostentação e pompa para diferenciar os sepultamentos de acordo com o nível social e a importância do defunto. É o caso relatado por Yuval Harari (2020, p. 67) de Sungir, na Rússia, onde arqueólogos descobriram um cemitério de caçadores de mamutes de aproximadamente 30.000 anos. Em um dos túmulos estava o de um homem de 50 anos e completamente adornado para a situação fúnebre. Estavam presentes no defunto um chapéu decorado com dentes de raposa e, em seus punhos, 25 braceletes de marfim. Mas o que chama mais atenção são os quase 3 mil colares de contas de marfim. Provavelmente o homem era alguma liderança regional de bandos caçadores, mas o que é certo é que a preparação para o seu funeral foi feita há muito antes de sua morte, levando em consideração que a elaboração de um colar de contas levasse aproximadamente 45 minutos nas mãos de um artesão/ã habilidoso, tendo sido necessário quase 2 anos de trabalhos ininterruptos para a feitura dessa quantidade.

Outros sepultamentos com menos ostentação e pompa, diferenciando-se desse dos caçadores de mamutes, foram mais frequentes no Paleolítico Superior, mas igualmente reforçando a posição que ocupava o defunto/a em vida e como esse mantinha a sua sobrevivência. Havia uma prática fúnebre de munir o sepultado com objetos e utensílios domésticos para provavelmente auxiliar a outra vida no além, sendo comum arqueólogos acharem próximos às mãos ou cintura do morto: lâminas, armas, contadores e demais objetos que caracterizam uma atividade social e de trabalho. Igualmente bastante usados foram a ocre vermelha, alimentos e ornamentos estéticos, além da posição na qual era enterrado o cadáver remetem a um simbolismo fúnebre bastante evidente no Paleolítico Superior.

O uso de flores também é marcante e é percebido pelos arqueólogos através de vestígios de pólen próximos ou dentro das sepulturas do Paleolítico Superior e Neolítico, possuindo um significado de afeição e proteção ao defunto. Outro elemento bastante presente nas sepulturas dos *neandertais* e *sapiens* foi o ocre vermelho, que era colocado próximo ao corpo e à cabeça do defunto. O ocre vermelho é um óxido de ferro que tem a tonalidade modificada de acordo com a proporção de dióxido de ferro e outras substâncias misturadas na argila. Ele pode ficar ainda mais vermelho se aquecido ao fogo. De acordo com Ries (2019, p. 21) o ocre vermelho tinha a função inseticida ao purificar a terra dos insetos. Se à terra ele possuía esse caráter higienizador frente aos males, pode ser que possuísse um simbolismo purificador na passagem e na vida do além. Além disso, Ries aponta ainda que, provavelmente pela

dificuldade e processo de elaboração do ocre, ele fizesse parte do estágio do rito fúnebre.

Toda essa preparação fúnebre caracterizava não só o temor à experiência da morte e do *post-mortem*, mas também ao suposto perigo que a figura do morto poderia causar aos vivos. Ernst Cassirer (1972), em seu ensaio antropológico sobre o homem, reconhece que os ritos fúnebres, independente do tempo e do espaço, partem do mesmo princípio, que é o medo da morte. Para o filósofo, a primeira reação do homínídeo diante de um cadáver “deve ter sido abandoná-lo à própria sorte e fugir, apavorado. Mas esta reação só se encontra em alguns casos excepcionais. Não tarda a ser suplantada pela atitude oposta, pelo desejo de reter ou chamar de volta o espírito do morto” (CASSIRER, 1972, p. 142).

Outro autor que valida essa proposição é o historiador da morte Philippe Ariès, acrescentando ainda uma qualidade pacificadora dos ritos fúnebres, ao aduzir que “apesar de sua familiaridade com a morte, os antigos temiam a proximidade dos mortos e os mantinham a distância. Um dos principais objetivos dos cultos funerários era impedir que os defuntos voltassem para perturbar os vivos” (ARIÈS, 1977, p. 41). Isto posto, é evidente que na ideologia pós-morte há uma preocupação e apreensão por parte dos sujeitos sobre o que há depois – e o que podem fazer aqueles que já se foram. Sendo um fenômeno inevitável e abrupto, em que não se conhece sobre, afloram representações mágico-religiosas para conscientizar os sujeitos sobre a sua finitude; mas, em contrapartida, oferecem panoramas e concepções sobre um novo começo – ou recomeço – contornando esse fim com realidades fabulosas recompensatórias ou punitivas para o *post-mortem*, sendo estas estruturadas em suas narrativas religiosas.

3.1.2 A MORTE E AS RELIGIÕES

A morte ocupa um lugar de destaque central nas construções imagéticas a respeito da religião. Isso se dá pela inevitabilidade da experiência e o mistério na qual ela se desenrola, sendo o ser humano o único ser vivo que se compromete a estruturar esse processo final, desenvolvendo rituais e atribuindo sentido a essa finitude, pois através da experiência da morte dos outros e a antecipação da sua própria morte são episódios constantes e que intrigam o próprio indivíduo. É a partir dessa linha de raciocínio que o teórico Peter Berger (BERGER, 2014, p. 133) justifica que “a integração da morte na realidade dominante da existência social tem, portanto, a maior

importância para qualquer ordem institucional. Esta legitimação da morte é, por conseguinte, um dos frutos mais importantes dos universos simbólicos”.

Destarte, o caráter central que ocupa a morte nas construções simbólicas das religiões tem o valor de banir o terror e o caos na qual ela está cercada. A partir disso, as atribuições de significado à morte são legitimadas e naturalizadas pelos discursos religiosos na tentativa de se viver num universo ordenado, emergindo daí os ritos fúnebres religiosos, pois

Todas as legitimações da morte devem realizar a mesma tarefa essencial, devem capacitar o indivíduo a continuar vivendo na sociedade depois da morte dos outros significativos e antecipar sua própria morte com o mínimo de terror, suficientemente mitigado de modo a não paralisar o desempenho contínuo das rotinas da vida cotidiana (BERGER, 2014, p. 133).

Na medida que se inclui essa legitimação do discurso religioso do rito fúnebre à crença do indivíduo, o fenômeno da morte passa a ser uma experiência aceitável, pois o mesmo possui uma receita para uma “morte correta”, e “esta receita conservará sua plausibilidade quando a morte do indivíduo estiver iminente e lhe permitirá, de fato, ‘morrer corretamente’” (BERGER, 2014, p. 133).

3.2 O JUDAÍSMO E O MORTO

O judaísmo por também ser uma religião estruturada não foge à regra do fenômeno da morte e conseqüente rito fúnebre, oferecendo uma linguagem simbólica que possibilita ao morto uma figura espiritualizada e que oferece a esse, através dos cumprimentos rituais pelos que vivem, uma ascensão e salvação de sua alma. Desta maneira, e segundo sua lógica, a participação do enlutado (*onen*) das atividades que envolvem a condição ritual delegada à figura do morto, como a caridade, a recitação das preces e orações, a ordenança do luto e o cumprimento das *mitzvot*, possibilitam ao ente que partiu uma passagem segura.

O rabino Shamaï Ende (2008) aponta uma estrutura existencialista da vida judaica elaborada por Maimônides em sua obra *A ética dos pais*, que remete ao fim último como uma justificação perante a divindade e um julgamento desta, enfatizando que dela nada será esquecido e que o “refúgio” – ou seja, o descanso eterno no plano paradisíaco – não lhes é garantido, sendo necessário um comportamento justo em vida e uma intercessão dos vivos pelos mortos

Os que nascem, estão destinados a morrer; os que morrem, estão destinados a ressuscitar; os que vivem, serão julgados por seus atos; portanto devem saber, avisar e difundir que Ele é o D’us, o Modelador, o Criador, o Entendedor, o Juiz, a Testemunha, o Litigante e é Ele que

futuramente julgará. Abençoado é Ele, pois diante d'Ele não há corrupção, esquecimento, parcialidade, suborno. Saiba que tudo é calculado. Não acredites em teu mau instinto que afirma que terás refúgio em teu túmulo. Pois contra tua vontade foste criado, contra tua vontade nasceste, contra tua vontade vives, contra tua vontade morrerás, e contra tua vontade terás de prestar contas perante o Rei dos reis dos reis abençoado Seja. (ENDE, 2008, p. VII).

Pertencente a ideologia *post-mortem* no judaísmo está a configuração do corpo humano em carne (*basar*) e alma (*nephesh*), que são as condições da vida física e psíquica; e o sopro (*ruah*), que é o princípio vital que sustenta os sentimentos e a atividade intelectual do indivíduo (RIES, 2019, p. 8). Esses elementos estabelecem a forma como o judeu entende o rito fúnebre, já que o processo ritual está envolvido na ideia de separação da alma do corpo, para que aquela possa rumar à eternidade do *gan eden*. *Gan eden* é o plano em que representa a união máxima com a divindade, onde a alma é aquecida na glória da presença divina (*shechinah*) (ZUCHIWSCHI, 2010, p. 181). Se o *sheol* é o plano em que a alma (*nephesh*) se desvincula do corpo, é ao *gan eden* que ela rumará depois de completo esse decurso.

No judaísmo, o corpo (*basar*) e alma (*nephesh*) mantêm-se interligados ainda depois da morte, embora exista a partir de então o processo de separação destes dois elementos. À medida que a decomposição progride, a alma do morto também avança nessa desagregação para seguir ao *gan eden*, sendo esse procedimento essencialmente necessário para a alma⁶⁰. É mediante esse pensamento que o judeu defende o processo de sepultamento o mais célere possível, bem como em mortalhas, pois o quanto antes iniciada a decomposição, mais rápida é a disjunção da alma ao corpo.

Devido a essa celeridade para o sepultamento judaico, algumas recomendações se desdobram perante isso. Vale salientar que o ato de enterrar rapidamente é uma *mitzvá*, já que em Deuteronômio 21:23 aponta que “não pernoitará seu cadáver no madeiro, porém certamente o enterrarás no mesmo dia, porquanto o pendurado é um desprezo ao Eterno, e não contaminarás a tua terra, que o Eterno, teu Deus, te dá em herança” (TORÁ, p. 567, 2001). Sendo assim, deve ser cumprida fielmente, já que foi a própria divindade que a recomendou segundo a sua narrativa mítica da Torá.

⁶⁰ Essa é a razão na qual a cremação é um ato a ser negado no judaísmo, aja vista que a desintegração da carne pelo fogo, negando a “naturalidade” da decomposição, transgride a ideia da ressurreição do corpo para a Era Messiânica e dificulta a separação da alma no corpo.

A respeito, as regras que permitem o adiamento de um sepultamento e funeral judaico são bem sólidas, já que quando não alinhadas à estas, representam um desrespeito ao morto e uma intervenção nos projetos de Yahweh. Logo, só é permitido o adiamento do funeral quando a morte e o sepultamento aconteceriam no *Yom Kipur* (Dia do Perdão) ou quando a morte e conseqüente sepultamento ocorreriam no *Shabat* (que se inicia no pôr do sol da sexta feira e dura até o pôr do sol do sábado), sendo adiado o sepultamento para o dia seguinte. Ainda, é admitido o adiamento para esperar a chegada de parentes próximos que estejam distantes ou quando o defunto irá ser enterrado em Israel.

3.2.1 O SHEOL

Diretamente ligado à ideologia *post-mortem* e à ritualização fúnebre que eclode dessa perspectiva sobre a morte judaica está o *sheol*, que é a espacialização mítica para onde irão os mortos. Do hebraico שְׁאוֹל, *she'ol* é o lugar a que se destina os mortos, ao ser referenciado na narrativa mítica de Jó 30:23, quando ele alega saber que Yahweh lhe “trará a morte, o destino indicado para todos os seres vivos” (TANAH, 2018, p. 1999), e sendo constantemente citado na Tanakh em situações afins.

De maneira já exposta, acreditava-se que a alma (*nephesh*) do morto se desvinculava da matéria (*basar*) em decomposição, acontecendo esse processo no *sheol*, pois é ali que habitam os seres não viventes. Assim, o *sheol*, que também assume sinônimo de “sepultura” na mitologia judaica, é o espaço destinado a todo vivente, pois todos morrerão e carecem de uma cova. Outro elemento característico do *sheol* e do *post-mortem* judaico é a ideia de igualdade entre os homens, já que seja no plano do *sheol* ou no funeral judaico propriamente dito se evitam pompas e distinções entre classe social e gênero, conforme a narrativa mítica do Livro de Provérbios (22:2) “o rico e o pobre (eventualmente) se encontram; o Eterno é quem a todos aquinhoa (TANAH, 2018, p. 1923).

Essa relação do *sheol* enquanto um plano imagético para onde se dirigem os mortos se assemelha ao *post-mortem* mesopotâmico, cultura essa que já foi discutida nessa obra por ter forte influência sob a cosmovisão judaica⁶¹. Julien Ries aponta que na mitologia mesopotâmica

⁶¹ Vide o primeiro capítulo dessa pesquisa em “O ser judeu ontem e hoje: a permanência de uma conduta milenar”, quando se discute os elementos resultantes da reestruturação teológica proposta pela reforma josiana no séc. VII AEC.

O universo era formado por duas cúpulas antitéticas, o “lá em cima”, o céu, e o “lá embaixo” isto é, o inferno, simétrico ao céu. Os vivos são dependentes dos deuses celestes, e os mortos passavam a depender dos deuses infernais (os *Anunnaki*). Neste país sem volta, a tumba é uma espécie de antecâmara. Daí a importância do sepultamento dos mortos. Pensava-se que fosse lícito às almas dos mortos (*etemmu*, “fantasmas”) sair do inferno e voltar para a terra dos vivos a fim de molestar os homens: daí também a importância dos rituais e orações, mas também o respeito por suas tumbas (RIES, 2019, p. 125).

Seguindo essa lógica, há várias referências míticas na Tanakh que apontam o *sheol* como um plano no interior da terra no qual é destinado a todos os mortos, além de que o próprio rito fúnebre judaico se configura em congruência de se apaziguar e reverenciar a alma do morto num processo dodecamensalmente.

Em consonância à ideia ressurrecta do *post-mortem* judaico, a Tanakh também alude em algumas referências remetendo ao dia do Juízo e da vindoura Era Messiânica. Ao descrever sobre como os ossos foram reconstituídos em carnes e articulações na visão de Ezequiel monitorado por Yahweh, a narrativa mítica expõe literalmente como ocorrerá a ressurreição do morto que jazia em ossos. Citando Ezequiel 37:1-14

E pousou sobre mim a mão do Eterno, e ela me transportou em espírito, me colocou no meio de um vale que estava cheio de ossos, e me fez passar por entre eles; eis que era muitíssimo numerosos no grande vale, e estavam completamente secos. E me perguntou: Ó filho do homem! Porventura estes ossos poderão viver? – e eu respondi: Ó Eterno Deus, somente Tu o sabes! Então me disse: Profetiza sobre estes ossos e diz-lhes: Ó ossos secos! Ouvi a palavra do Eterno! Assim disse o Eterno Deus a estes ossos: Eis que trarei alento em vós, e vivereis! E porei sobre vós nervos, farei crescer sobre vós carne, vos cobrirei de pele, vos infundirei alento e vivereis; e sabereis que Eu sou o Eterno! E profetizei conforme me fora ordenado, e quando profetizava ouvi um estrondo; houve uma grande comoção, e os ossos começaram a se unir, osso com osso. E observei que surgiam nervos sobre eles, e a seguir surgiu a carne, e foram cobertos de pele, mas neles não havia alento. Então Ele me disse: Profetiza ao alento! Profetiza, ó filho do homem, e diz: Assim disse o Eterno Deus: Vem dos quatro ventos, ó alento, e entra nestes mortos para que vivam! E profetizei como Ele havia me ordenado, e o alento veio a eles, e viveram, e se puseram sobre os seus pés, constituindo um exército imenso. E Ele me disse: Ó filho do homem! Esses ossos são toda a Casa de Israel! Eis que dizem: ‘Secos estão nossos ossos, e perdida está nossa esperança! Estamos totalmente acabados! Portanto, profetiza e diz-lhes: Assim disse o Eterno Deus: Eis que abrirei os vossos sepulcros e vos tirarei de vossos sepulcros, ó povo Meu, e vos trarei à terra de Israel! E sabereis que Eu sou o Eterno quando tiver aberto as vossas tumbas Meu espírito e vivereis, e vos porei na vossa

própria terra; e sabereis que Eu, o Eterno, assim determinei e farei cumprir! – diz o Eterno (TANAH, 2018, p. 1523-1525).

É contundente a descrição do processo de ressurreição do morto no Livro de Ezequiel, ao ponto que Julies Ries (2019, p. 290) defende uma provável constituição da crença *post-mortem* judaica a partir desse profeta, por expor o poder de Yahweh para reverter o fenômeno da morte e a saída do *sheol*. Maimônides apontou que essa ressurreição da alma (*tehiat hametin*) no próprio corpo do morto por Yahweh acontecerá no dia do Juízo Final, como uma recomposição na qual a alma (*nephesh*) retornaria ao corpo (*basar*) e este seria restaurado, um processo inversamente proporcional a saída da alma com a decomposição anterior. Assim, a ressurreição será um evento coletivo e comunitário, em que toda a Israel será revivida no dia do Juízo, assegurado pelo próprio Maimônides em seus treze princípios do judaísmo, ao testemunhar que crê “com fé completa que haverá a ressurreição dos mortos quando for de agrado do Criador⁶²” (SIDUR, 1997, p. 120).

Ries (2019) aponta ainda o caráter embrionário da ideia de ressurreição de corpos que serviu de alicerce à escatologia cristã, ao evidenciar que isso remete a um “sentido histórico, a restauração de Israel, e de um sentido simbólico, o retorno à vida. É um contexto que supõe uma crença contemporânea na ressurreição (estamos no séc. VI AEC.) ou ao menos diante de uma concepção que admite a ressurreição dos corpos” (RIES, 2019, p. 290)

Outra descaracterização necessária a ser feita é a da ideia do Hades grego e a do inferno cristão, ambas comumente presentes em algumas traduções bíblicas ao se depararem com o conceito judaico do *sheol*. O ocorrido se deve pela tradução da septuaginta⁶³, em que os tradutores ao fazer a transliteração do hebraico ao grego no séc. III AEC. optaram por traduzir *sheol* por *hades*, já que Hades correspondia a um espaço imagético semelhante na cultura e teologia escatológica grega, um local abaixo da terra em que se destinavam todos os mortos independente de hierarquia, classe social e gênero. Já posteriormente com a difusão da teologia escatológica cristã do inferno, as traduções bíblicas optaram por traduzir o conceito de *sheol* no “Antigo

⁶² De acordo com suas palavras em hebraico: “*Ani maamin beemuna shelema, shetihie techiyat hametim beet sheiaale raston meete habore yitbarach shemo veyit’ale zichro laad ulenetsach netsachim*” (SIDUR, 1997, p. 120).

⁶³ Por septuaginta entende-se a versão da bíblia hebraica traduzida para o grego no séc. III AEC. Segundo se difundiu a estória, foi traduzida por setenta e dois judeus eruditos com domínio do grego e do hebraico, que apesar de estarem separados, não erraram nenhum caractere sequer. A septuaginta é a versão clássica e mais usual para os cristãos gregos e se tornou a base para a tradução da bíblia para outras línguas.

Testamento” ora para “sepultura” e “cova”, ora para inferno; já no “Novo Testamento”, trocaram o “hades” para o inferno propriamente dito.

3.2.2 A INTERCESSÃO DO JUDEU VIVO AO JUDEU MORTO

Entendido o que representa o *sheol* e a *nephesh* (alma) para o pós-morte judaico, discutiremos agora os desdobramentos que se desenvolvem como forma de intercessão dos vivos àqueles que estão mortos e com sua alma a se dirigir aos estágios elevados do *gan eden*.

Devido a estar o morto num processo de migração da alma rumo ao seu plano espiritual paradisíaco, o *gan eden*, há preparações fúnebres feitas pelos vivos ao morto para facilitar esse procedimento. Um dos mecanismos iniciais é a escolha de um caixão de madeira simples e mortalha, para acelerar a decomposição do corpo e a saída da alma, já que a madeira é um material de fácil decomposição, sendo preterido os caixões de metais. A premissa recorre ao Bereshit (Gn. 3:19), que determina que “com o suor do teu rosto comerás pão; até voltares para a terra, pois dela foste tomado; porquanto tu és pó, e ao pó hás de tornar” (TORÁ, 2001, p. 9). O antropólogo Marjones Pinheiro informa que a madeira tem também um valor simbólico, pois “quando chamados por deus, Adão e Eva se escondiam atrás de uma árvore. Por associação, ao morrer, o indivíduo também está sendo chamado por deus e deve seguir ao seu encontro em um caixão feito de madeira” (PINHEIRO, 2018, p. 67).

Outro elemento desse estágio é o velório judaico, que é caracterizado como guia da alma do morto ao *gan eden*. Ainda de acordo com Pinheiro (2018), a vela deve ser acesa na cabeceira do morto, durante a *shivá*⁶⁴ e nos aniversários da morte do cadáver (*yahrtzeit*). O simbolismo presente neste ato está em iluminar o caminho da alma do morto rumo ao seu plano paradisíaco, visto que assegura o Livro de Provérbios 20:27 que “o espírito do homem é a lâmpada do Eterno, que examina todo o seu ser” (TANAH, 2018, p. 2105).

Já foi discutido nessa pesquisa o poder imerso nas preces e brachot judaicas, sendo inerentes a elas valor reivindicatório perante Yahweh e bastante eficaz quando feita por um justo. No rito fúnebre judaico, as preces também possuem caráter salvífico frente a alma do morto, tendo aqui o *Kaddish* e o *El Malei Rachamim* um sentido especial. A *Kaddish* é uma prece coletiva que é recitada após o término do

⁶⁴ Shivá é o primeiro estágio do luto judaico (*avelut*), que corresponde do primeiro dia da morte do ente até o 7º dia após o sepultamento. O shivá irá ser melhor discutido mais à frente da pesquisa.

sepultamento e que necessita de um *minian* (dez homens judeus que tenham cumprido o *bar mitzvá*) para a sua recitação. A sua obrigatoriedade enquanto recitação cabe ao primogênito e, caso da morte desse, segue a linha sucessória da primogenitura, cabendo ao filho homem deste e assim sucessivamente. Ambas as preces tem valor de salvação da alma (*nephesh*) rumo aos estágios superiores do *gan eden*, pois é uma forma de o enlutado (*onen*) demonstrar que mesmo perante o momento de perda do ente, ele exprime sua submissão à vontade de Yahweh e persiste na demonstração pública de sua fé, garantindo um salvo-conduto à alma do morto por ter educado um sujeito fiel aos preceitos e as mitzvot do seu deus mesmo diante das adversidades.

De acordo com o material produzido sobre o luto pelo Rabino Netanel Tzipfel e pela Associação Religiosa Israelita Chevra Kadisha do Rio de Janeiro (2012), o *Kaddish* é recitado da seguinte forma⁶⁵

YITGADÁL VEYITCADÁSH SHEMÊ RABA.

(CONGREGAÇÃO:

AMEN)

BEALMA DI VERÁ CHIRUTÊ VEIAMLICH MALCHUTÊ VEIATSMACH
PURCANÊ VICAREV MESHICHÊ.

(CONGREGAÇÃO:

AMEN)

BECHAIÉCHÓN UVEIOMECHÓN UVECHAIÊ DECHOL BÊT
YISRAEL, BAAGALÁ UVIZMÁN CARIV VEIMRU AMEN.

(CONGREGAÇÃO:

AMEN)

CONGREGAÇÃO E ENLUTADOS:

IEHÊ SHEMÊ RABÁ MEVARÁCH LEALÁM ALMAIÁ. YITBARÁCH
VEYISHTABÁCH VEYITPAÁR VEYITROMAM, VEYITNASSÊ,
VEYIT'HADAR VEYIT'ALÊ VEYIT'HALAL, SHEMÊ DECUDSHÁ
BERICH HU.

(CONGREGAÇÃO:

AMEN)

LEÊLA MIN COL BIRCHATÁ VESHIRATÁ, TUSHBECHATÁ
VENECHEMATÁ, DAAMIRÁN BEALMÁ, VEIMRÚ AMEN.

(CONGREGAÇÃO:

AMEN)

AL YISRAEL VEAL RABANAN VEAL TALMIDEHON VEAL COL
TALMIDÊ TALMIDEHÓN, VEAL COL MAN DEASKIN BEORAITÁ, DI
VEATRA CADISHA HADÉN, VEDI VECHOL ATÁR VAATÁR, IEHÊ
LEHÓN ULECHÓN SHELAMA RABA, CHINÁ VECHISDÁ
VERACHAMÊ VECHAIÊ ARICHÊ UMEZONÊ REVICHÊ UFURCANÁ
MIN CODÁM AVUHÓN DI VISHMAIÁ VEIMRU AMEN.

⁶⁵ O *kaddish* é recitado em aramaico, e não em hebraico. A justificativa é que nos tempos talmúdicos, o hebraico era uma língua erudita, utilizada para o estudo, e o aramaico uma língua vernacular, sendo comum ao povo. Partindo disso, decretaram os rabinos que mediante a importância e necessidade do *kaddish*, ele deveria ser pronunciado em aramaico, para que o povo também pudesse dele entender integralmente o significado.

(CONGREGAÇÃO:

AMEN)

IEHÊ SHELAMÁ RABÁ MIN SHEMAIÁ VECHAYIM TOVIM ALÊNU
VEAL COL YISRAEL, VEIMRÚ AMEN.

(CONGREGAÇÃO:

AMEN)

OSSÊ SHALOM BIM'ROMAV, HÚ IAASSÊ SHALOM ALÊNU VEAL
COL YISRAEL, VEIMRU AMEN.

(CONGREGAÇÃO:

AMEN)

Exaltado e santificado seja o Seu grande Nome

(Amem)

No mundo que Ele criou por Sua Vontade. Queira Ele estabelecer o
Seu reino e determinar o ressurgimento da Sua redenção e apressar
o Seu ungido

(AMEM)

No decurso da vossa vida, nos vossos dias e no decurso da vida de
toda Israel, prontamente e em tempo próximo, e dizei

(AMEM)

SEJA O SEU GRANDE NOME BENDITO ETERNAMENTE E PARA
TODO O SEMPRE; seja bendito, louvado, glorificado, exaltado,
engrandecido, honrado, elevado e excelentemente adorado o Nome
do Santíssimo – bendito seja!

(AMEM)

Acima de todas as bênçãos, hinos e louvores e consolações que
possam ser proferidos no mundo

(AMEM)

Sobre Israel, seus sábios, seus discípulos e discípulos de seus
discípulos, e sobre todos que estudam diligentemente a Lei, neste
santo lugar e em qualquer outro lugar, haja para eles e para vós grande
paz, graça, favor e misericórdia, da parte do Pai que está no céu e na
terra

(AMEM)

Que haja uma paz abundante emanada do céu, e vida, fartura,
remissão, consolo, libertação, cura, redenção, perdão, expiação,
descanso e salvação para nós e para todo o povo de Israel

(AMEM)

Aquele que firma a paz nas alturas, com Sua misericórdia conceda a
paz sobre nós e sobre todo Seu povo Israel

(AMEM) (TZIPPEL, 2012, p. 60-62).

Por ter o *kaddish* valor exaltador e de reconhecimento do poder de Yahweh, a
crença *post-mortem* judaica lhe atribui poder salvífico quando recitado à alma do
morto, sendo comumente conhecido por “oração dos enlutados”. Por acreditar a
teologia judaica que a alma fica sob constante julgamento durante os próximos doze
meses no processo de decomposição da carne (*basar*), o *kaddish* é proferido nesse

intervalo como valorização do morto. À face disto, essa prece é recitada diariamente até o fim do *sheloshim* pelos parentes próximos. Já pelos filhos, quando o morto é o pai ou a mãe, a recitação do *kaddish* corresponde até ao décimo segundo mês do luto judaico (*avelut*) – e em todo aniversário de morte do defunto (*yahrtzeit*), para servir de intercessão mensal à *nephesh* do defunto, outorgando-lhe valor nessa gradativa elevação paradisíaca. Quanto a essa subida da alma ao *gan eden*, Zuchiwschi (2010, p. 181) assegura que a recitação ritual dodecamensalmente do *kaddish* garante redenção, pois “é substancial e muito mais elevada do que meramente ser salva do julgamento; pois, no caso, os aspectos negativos são removidos, permitindo que a alma suba de nível”.

Embora a prece do *kaddish* entoada durante os doze meses consecutivos à morte do defunto lhe assegure uma elevação de sua *nephesh*, não são todas as pessoas que carecem desse ritual. Somente às almas daqueles suicidas, prostitutas, apóstatas, criminosos, perjuros etc. que é recitada dodecamensalmente, pois cometeram graves iniquidades perante a Lei, fazendo-se necessário o ciclo ritual completo. Assim, para os justos, se faz necessário a recitação apenas onze meses, para haver uma distinção entre a alma do justo e a daqueles que faltam à Lei.

Pinheiro (2018, p. 67) aponta que a redução da recitação do *kaddish* dodecamensal para hendecamensalmente ocorreu no séc. XVI EC. através de um decreto do Rabi Moisés ben Israel Isserles (1525-1572) que evitou associar a figura do pai ou de sua mãe a alguém que faltasse perante a Lei, já que até então era recitado durante doze meses.

Descrito alguns procedimentos iniciais ao tratar o judeu morto, a pesquisa debaterá de forma mais precisa o ritual fúnebre judaico, embasando-se nas diretrizes e princípios do *kevod ha-met* de como cuidar o morto com o merecido respeito e reverência possível. Feito isso, será discutido o modo de sentir a morte do ente que partiu pelo judeu, onde será trabalhado o luto judaico (*kevod he chai*). Sendo essas duas partes a composição de um todo que assegura ao rito fúnebre judaico sua sacralização fundamentada nas *mitzvot*.

3.3 O JUDAÍSMO E O TRATAMENTO AO MORTO: *KEVOD HA-MET*

As formas como se desdobram os ritos funerários nas culturas nem sempre seguem a uma lógica formal e respaldada na narrativa mítica de seus textos sagrados, embora seja consenso que todas elas são socialmente construídas e se desenrolam numa lógica mítica – mesmo quando não incluídas no Livro Sagrado. O rito fúnebre judaico não foge à essa regra. Alguns dos procedimentos que serão discutidos não estão presentes nas narrativas míticas da Tanakh, mas possuem igual rigor simbólico.

Ao ter-se uma morte anunciada, é comum aos judeus que derramem dos recipientes domésticos a água. A simbologia envolta do derramar da água assegura que seria uma forma de não utilizar a mesma água potável da qual provavelmente o espírito do morto usaria. Ronaldo Vainfas aponta que as famílias “deitavam fora água dos potes, quando alguém morria na casa, para que a alma do defunto não se fosse nela lavar” (VAINFAS, 2010, p. 172). A medida se difundiu de tal forma à cultura popular, sobretudo nordestina com o criptojudaísmo⁶⁶, que Câmara Cascudo lhe outorgou estudo. O autor escreveu que

Derramar toda a água contida nas jarras, potes e cântaros quando alguém falecia, foi um dever de uso vulgar, abundantemente citado em todas as *Denúncias*. Constituiu o mais comum dos hábitos judaicos, evitando que utilizassem água em que o Anjo da Morte lavara a espada. A superstição espalhada e popular, registada no *Monitório*, é que as almas dos defuntos vinham banhar-se no liquido. E algumas mais burlonas, urinar, conspurcando-a. A credence continua explicando-se que o espírito do morto, enquanto o corpo estiver exposto no velório, não abandonará o recinto e bebe a água guardada nos recipientes caseiros. Esgotá-la é livrar a família de ingerir o *sobejo de defunto*, contaminando-se mortamente (CASCUDO, 1984b, p. 101-102).

Tamanho foi a difusão desse comportamento ao saber da morte de alguém, e por ter caráter judaico, que pode ser encontrado nos registros das denúncias ao Tribunal do Santo Ofício, quando este passou por Olinda, sendo uma das formas de identificar um criptojudeu pelo ato de derramar a água potável de sua casa ao receber notícias de morte.

⁶⁶ Durante a colônia, o judaísmo fora de certa forma permitido aos judeus de nascença, tendo estes maior liberdade no período de dominação holandesa em Pernambuco (1630-1654). No entanto, alguns brasileiros quando saídos (expulsos) de Portugal, foram “batizados” à força durante a partida no porto em 1497, já que D. Manuel I não pretendia a expulsão do judeu, mas sim sua conversão – e que o mesmo continuasse ainda seu súdito. Seguindo isso, o indivíduo batizado era, então, cristão. Logo, qualquer ato ou preceito judaico lhe era considerado como heresia e apostasia da fé, sendo passível de ser julgado pelos inquisidores. Já por criptojudaísmo entende-se as práticas judaicas executadas, conscientes ou não, de gerações posteriores àqueles primeiros judeus de 1497 nas terras brasileiras, quando muitos o faziam sem saber que eram judaicas.

Depois de ter sido despejada a água doméstica, inicia-se o tratamento propriamente dito ao morto. A parte inicial se dá com o fechamento dos olhos do cadáver, feito por aquele que esteja mais próximo deste. Há uma referência mítica a esse ato, quando em Gn. 46:6 “e José porá sua mão sobre teus olhos” (TORÁ, 2001, p. 135), demonstrando o cumprimento da Lei. Simbolicamente, há um respeito e proteção ao sujeito morto, que na condição de cadáver e não mais vivente, encontra-se direcionando na presença de Yahweh, sendo uma desonra estar contemplando o mundo espiritual, mas ainda observando as coisas do mundo físico.

Ainda no trato ao morto que recentemente chegou a óbito, ele deve ser estendido ao chão, mais uma vez referindo a passagem mítica do Gn. 3:19 de que os seres humanos são pó, dado o contato do pó ao chão. Caso tenha morrido em hospitais, são cumpridos e respeitados os protocolos de segurança e sanitários da instituição de saúde do local até seguir para o cemitério. O corpo também, quando ao chão, deve ter os pés voltados à porta do recinto e colocado os braços do cadáver estendidos rentes ao corpo, não sendo aconselhado atarem as mãos junto ao peito, que remete ao simbolismo da cruz, não sendo a cruz um elemento simbólico judaico.

3.3.1 TAHARÁ, A CERIMÔNIA DE PURIFICAÇÃO

Sendo liberado do hospital ou da casa na qual estava o cadáver, ele é posto no caixão de madeira e segue rumo ao cemitério, ou ao local em que a *Chevra Kadisha* realize as suas atividades, caso o cemitério seja público e ecumênico, não havendo espaço próprio pra essa ordem. *Chevra Kadisha* é uma organização judaica que é responsável pelo ritual fúnebre judaico, sendo a principal de suas funções realizar o *tahará*, que significa purificação em hebraico. No caso de Natal, embora não haja formado um *Chevra Kadisha* para a comunidade judaica do CIRN, atualmente o rito do *tahará* é feito por Manoel Moura, Francisco Canindé da Silva e Ricardo Albuquerque, por já terem experiência no judaísmo. O rito é feito no local em que esteja sendo feito o velório, por não haver um espaço destinado às atividades da referida ordem.

O *tahará* é a limpeza do corpo feita pela *Chevra Kadisha*, que consiste também na preparação do morto ao sepultamento. Ele parte da premissa mítica do Livro de Eclesiastes 5:14-15, ao garantir que “assim como do ventre de sua mãe saiu nu [...] assim venha a ser que ele tenha que partir sem nada, como sem nada veio.” (TANAH, 2018, p. 2075), aludindo ao fato de que assim como quando o judeu se encontra na

condição de recém-nascido, lhe é feita uma limpeza e este adentra no mundo fisicamente e espiritualmente limpo, de igual modo deve ser quando o judeu parte desse mundo físico e ruma ao espiritual, sendo o rito do *tahará* uma limpeza sobretudo simbólica.

Embora não haja nenhum contato visual dos presentes no funeral ao morto pelo fato de ser o caixão fechado, há um ritual de embelezamento e lavagem do corpo físico em seu respeito e à sua passagem. Essa “purificação” é feita em uma bancada e os homens preparam o corpo dos homens e as mulheres preparam o corpo das mulheres. Pinheiro (2018, p. 54) atesta que a limpeza é feita com um pano embebido em água e segue início limpando a o rosto, a cabeça e descendo pelos braços, barriga, órgãos genitais, pernas e pés, que devem sempre estar com as extremidades viradas para cima, para que a parte interna do pé não tenha contato com o solo, simbolizando que o morto ainda tem contato com esse plano físico.

Durante toda a limpeza são feitas pedidos de bênçãos ao morto como forma de lhe atribuir valores em seu favor. São também proferidos os Salmos 91 e 16, nessa ordem. Diz o Salmo 91

Quem habita na Morada do Altíssimo estará sempre sob Sua proteção. Sobre o Eterno declarei: Ele é meu refúgio e minha fortaleza, meu Deus, em Quem deposito toda a minha confiança. Ele te livrará do laço do caçador traiçoeiro e da peste que assola tenebrosamente. Ele te cobrirá com Suas asas e sob elas encontrarás abrigo seguro. Não temas o terror que campei durante a noite, nem a flecha que busca seu alvo durante o dia, nem a peste que se propaga nas trevas, nem tampouco o destruidor que ataca ao meio-dia. Ainda que tombem mil ao teu lado e dez mil à tua direita, não serás atingido. Somente teus olhos contemplarão e perceberão a retribuição proporcionada aos ímpios. Pois disseste: **‘O Eterno é meu refúgio’, e fizeste tua a Morada do Altíssimo.** Nenhum desastre se abaterá sobre ti e nenhuma calamidade se aproximará de tua tenda. Pois Ele encarrega Seus anjos cuidarem de ti e de te protegerem por todos os caminhos. Tomar-te-ão nas suas mãos para que não tropece teu pé em alguma pedra. Poderás pisar sobre o leão e a víbora, sobre o filhote do leão e a serpente, sem perigo. **‘Ele se uniu a Mim, portanto o protegerei; mantê-lo-ei a salvo, porque Me ama. Quando Me chamar, hei de responder-lhe; estarei com ele quando enfrentar atribulações; resgatá-lo-ei e farei com que seja honrado. Contemplá-lo-ei com uma longa vida e o farei ver Meu poder salvador’** – disse o Eterno (TANAH, 2018, p. 1809, grifo meu).

E diz o Salmo 16

Protege-me, ó Eterno, porque em Ti busquei refúgio. A meu Deus proclamei: És meu senhor e meu benfeitor, e nada há para mim acima de Ti. Quanto aos puros e santos da terra, são as figuras ilustres

com quem me comprazo. Padecerão, porém, severas penas aqueles que trocam com o sangue de suas oferendas, e seus nomes não serão pronunciados por meus lábios. O Eterno é a porção da minha herança e do meu cálice. É de minha sorte, o sustentáculo. Aprazíveis e amenos são os lugares a mim destinados, bela é a minha herança. Bendirei ao Eterno que me guia; e até de noite me adverte o coração. **Consciente estou sempre da presença do Eterno; estando Ele à minha direita, nada poderá me abalar. Por isto se alegra meu coração, regozija-se minha alma, descansa seguro meu corpo, pois ao *Sheól* não abandonarás a minha alma, nem permitirás que com a corrupção eu me depare. Far-me-ás conhecer a vereda da vida;** em Tua presença a alegria se torna plena; à Tua direita, as delícias são eternas (TANAH, 2018, p. 1709, grifo meu).

Os salmos retratam sob essa perspectiva de passagem ao pós-morte expressivas passagens importantes de serem ditas durante um funeral, mencionando que Yahweh “estar[á] com ele quando enfrentar atribulações” e que iria “contemplá-lo com uma longa vida e o fazer ver Seu poder salvador” (Sl. 91:15-16), além de que se tranquiliza o judeu, já que “descansa seguro meu corpo, pois ao *Sheól* não abandonarás a minha alma, nem permitirás que com a corrupção eu me depare. Far-me-ás conhecer a vereda da vida” (Sl. 16:10-11). Saber que no *tahará* são recitados esses salmos gera nos judeus um conforto e segurança a ser lembrado o poder e o comprometimento de seu deus nesse momento de transição do plano físico ao espiritual.

Seguindo no processo fúnebre, Vainsencher (2009) conta que é colocado no morto a mortalha (*Tach'richim*), feita em morim branco e que acompanha a indumentária fúnebre. A narrativa mítica a qual se apoia o judaísmo para interpretação dessa vestimenta se dá quando no único dia do ano, no Yom Kippur⁶⁷, o Sumo Sacerdote (*cohen gadol*) se adentrava na presença de Yahweh vestindo apenas uma vestimenta de linho branco. Seguindo a lógica, a morte caracteriza-se por uma ida à presença de Yahweh, ritualizando o uso de uma igual indumentária. Já como narrativa mítica, Vainsencher (2009) conta que se encontra no Livro de Ester 8:15, quando “Mordechai saiu da presença do rei com veste real azul-celeste e branco, como também com grande coroa de ouro e manto de linho fino e púrpura; e a cidade de Sulshán exultou e se alegrou” (TANAH, 2018, p. 2105).

⁶⁷ Vide o Capítulo 2 desse trabalho: “O judeu e o tempo: o shabat e as festas sagradas como formas de (re)viver outras épocas”, no subtítulo de festas sagradas, em que foi problematizada a festa do Yom Kippur.

As roupas que constituem a mortalha enquanto indumentária fúnebre judaica são uma calça comprida fechada nos pés; uma camisa e um camisão; um cinto; um capuz – que cobre a cabeça e pescoço – e dois sacos pra cobrir cada uma das mãos. A mortalha pode ser costurada no local, caso não tenha já vindo pronta para o sepultamento. Há casos ainda de que, na ausência da mortalha, o cadáver seja envolto em um lençol branco de qualquer material e enterrado.

Enterros envolvendo mortalhas feitas de tecidos simples e brancos foram muito comuns durante o período colonial e imperial no Brasil, persistindo essa prática até quase no séc. XXI. nos municípios interioranos do Nordeste brasileiro. Cascudo ao trabalhar com os costumes judaicos no interior do mesmo nordeste certificou que

Usual era a mortalha de manto ou lençol inteiro, envolvendo todo o cadáver, sem costurar-se mas amarrando-se com atilhos [...] Para as mulheres, vestiam as longas camisas brancas. Nos homens, para iludir a vigilância suspicaz do Santo Ofício, envergavam um hábito de S. Francisco em cima do traje que o costume sagrara. Não podia acompanhar o corpo nenhum objeto metálico. Agulhas, alfinetes, a cruz dos terços, depois os dentes obturados a ouro, eram retirados, respeito que veio às primeiras décadas do século XX. Os oficiais eram enterrados com as fardas sem botões dourados. Dedos sem anéis, para defuntos e defuntas. Sapatos sem pregos, ou sandálias de feltro, pano grosso, ou embrulhados os pés numa toalha. Muitos desses pormenores constituem usos brasileiros. O lençol, vestidura fúnebre, cobrindo inteiramente o cadáver, inclusive a cabeça, foi uma tradição respeitada nos sertões e mesmo nas cidades (CASCUDO, 1984b, p. 99-100).

Antes de fechar a mortalha, põe-se nos olhos e boca do falecido uma pedra para que este não venha a questionar o motivo de sua morte ou para que não veja a deus antes do Juízo Final. Fechada a mortalha, caso o cadáver seja do sexo masculino, é posto sob a mortalha o seu *talit* como em lembrança dessa indumentária e pelos seus serviços litúrgicos prestados.

Ainda antes do fechamento do caixão, a família é chamada para dar o último adeus ao morto e jogar um pouco de terra sobre o morto no caixão. Em alinhamento à crença judaica de que os judeus não tem a prática da exposição do cadáver depois de purificado o corpo e posto a mortalha, não se utilizando de caixões abertos nos velórios e nem modelos de caixões com vitrine à cabeça, a família é chamada para que possa se despedir do ente.

Esse costume judaico gerou polêmica em um episódio no Rio Grande do Norte envolvendo um dos membros do CIRN, que era bastante querido e ao qual o povo do Rio Grande do Norte e Natal lhe tinham muita estima. A historiadora Luciana Oliveira

(2009) escreveu que o médico Jacob Volfzon foi um profissional conceituado e que conquistou significativo prestígio na sociedade, prestando serviços no Hospital Militar de Natal e chegando a se tornar chefe da clínica de oftalmotorrinolaringologia do Hospital de Caridade em Mossoró, além de ter desenvolvendo forte amizade com o então governador do estado Dix-sept Rosado, tendo se tornado um médico pessoal seu. Sucedeu que tamanho era o laço afetivo e a amizade forte entre Volfzon e Rosado que em uma viagem aérea rumando à Aracaju/SE, envolvendo “importantes assuntos de interesse do Estado” – segundo a vinheta jornalística do Diário de Natal – o infortúnio destino marcara uma tragédia, levando a óbito todos os tripulantes da aeronave. Do total de vinte e oito, onze deles eram norterio-grandenses, ficando essa viagem popularmente conhecida como “voo da morte”.

Figura 5 – Capa do jornal Diário de Natal sobre acidente aéreo



As manchetes jornalísticas deram maior foco ao governador que havia morrido no desastrosos evento defendendo os interesses do estado. Ao popular médico Jacob Volfzon restou algumas linhas para citar o tripulante dentre os que vieram a óbito.

Figura 6 – Recorte da notícia sobre o voo da morte



Fonte: Acervo digitalizado do jornal Diário de Natal (Quinta, 12 de Julho de 1951).

Mas tamanha foi a repercussão e singular era a sua notoriedade popular, que o outrora vice-governador Sylvio Pedroza, que se tornara agora governador ao assumir o posto vacante, decidiu em conjunto aos órgãos públicos responsáveis expor ao povo natalense o corpo sem vida de Volfzon em um carro de bombeiros como uma medida popular e também uma derradeira homenagem ao morto (OLIVEIRA, 2009, p. 146), o que ia em desencontro às diretrizes fúnebres judaicas (*kevod ha-met*), já que

o corpo é sagrado ao morto e deve permanecer a memória do indivíduo e os seus feitos em vida, não sendo permitido visualizações do corpo sem vida para evitar uma possível ruptura com a lembrança e legado do morto.

Apesar da tentativa de demonstração pública de afeto e honraria à Volfzon por parte da sociedade norte-riograndense, os costumes judaicos foram respeitados e ele foi diretamente sepultado no Cemitério do Alecrim, na Ala Judaica. Mas, essas não foram as únicas honrarias feitas. Com exatos 30 dias de falecimento, o que se caracteriza por *sheloshim* no luto judaico, o Dr. Januário Cicco, em 12 de Agosto de 1951 e em solenidade na Sessão Magna da Sociedade de Assistência Hospitalar, proferiu um discurso extenso em memória à Volfzon⁶⁸, finalizando com a seguinte frase “O ilustre morto, Jacob Volfzon, na vertigem de uma queda, em voo para a morte, desaparece do cenário social e do ninho de sua família, sem realizar o seu sonho; e, como disse o poeta, ‘Assim como Moisés sobre a montanha, ele viu só de longe a terra prometida’”.

Evidente nessas tentativas de homenagens foram as gafes cometidas à religião do morto e sua cosmovisão. A primeira se caracterizou por um descumprimento das diretrizes do *kevod ha-met* numa tentativa pública de demonstração do morto; já a segunda se caracteriza pelo discurso feito pelo Dr. Januário Cicco – quando se encerrava o *sheloshim* da família Volfzon – em trazer elementos cristãos em sua mensagem, como “missa da saudade” e referências ao Evangelho no Novo Testamento.

Tentativas de homenagens resultadas em gafes deixadas de lado, e dando seguimento ao rito fúnebre judaico, procede-se à vigília do corpo do morto, pois não é aconselhado deixá-lo sozinho e desacompanhado até o seu enterro. O antropólogo Pinheiro (2018, p. 58) alega que essa tradição remete a uma suposta proteção dos/aos familiares, quando almejam afugentar os espíritos malignos que podem fazer algum mal ao morto e a aos familiares. Segundo ele, o ato de vigiar se chama *shmirá* (guarda de honra), sendo os acompanhantes chamados de *shomer* ou *shomerét*, que significa “alguém que vigia”, tendo a função de recitar os Salmos como forma de “exorcizar” os espíritos malignos do local. Enquanto se encontra na condição de *shomer* ou *shomerét*

68

http://www.institutojosejorgemaciel.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=377:discurso-pronunciado-pelo-dr-januario-cicco-em-sessao-magna-da-sociedade-de-assistencia-hospitalar-em-homenagem-a-memoria-do-dr-jacob-volfzon-em-12-de-agosto-de-1951&catid=46:conteudo&Itemid=108

Acesso em: 14 de fevereiro de 2022.

Cf.

ou mesmo participando de um *shmirá* o judeu não pode recitar o Shemá (e nem usar o tefilin, caso seja homem), além de não poder estudar a Torá. Como restrições físicas, não se pode conversar nada perante o corpo que fuja da lógica salvífica dos espíritos malignos, ou se alimentar perante o corpo.

3.3.2 LEVAIAH, O CORTEJO FÚNEBRE

O próximo estágio depois da vigília do caixão é o cortejo fúnebre, *levaiah* em hebraico, que consiste na condução do caixão até o cemitério onde será sepultado. O ritual é feito de preferência pelos familiares e homens maiores de 13 anos de idade, que seguram as alças do caixão com os pés virado para frente, seguindo em direção à necrópole. Não é permitido que um *goy* (não judeu) carregue o caixão, sendo aconselhado que o caixão passe de mão em mão para que todos os homens possam cumprir sua mitzvá. Durante esse trajeto, aconselha-se a oferecer *tshedacá* para essa ação ser atribuída como expiação ao morto. A *tshedacá* é uma mitzvá e compõe-se de um sacrifício pessoal em prol de outra pessoa menos favorecida, não necessariamente alinhando-se a questão financeira. É um importante preceito religioso e que é significativamente benéfico ao judeu (vivo ou morto) pois ressalta e reflete a benevolência e compaixão de Yahweh através das ações de seus seguidores.

É recomendado ter pelo menos 10 homens adultos (*minian*) durante o féretro, não tendo limite para número de pessoas excedentes, sendo importante para o morto um número elevado de pessoas, o que ressalta um prestígio físico e espiritual do defunto. Durante *levaiah* são feitas paradas conhecidas como *maamadot*, que se caracterizam para demonstrar a relutância dos espíritos maus em impedir que o corpo seja levado. Em cada uma dessas paradas são entoados salmos e proferido o *kaddish*.

Antes de cada uma das paradas é recitado o Salmo 78:38, num princípio mágico pelo seu caráter redentor e salvífico conforme já apontado nesse trabalho, inicialmente de forma fracionada, mas gradativamente recitando-o até a sua condição integral. Essa referência mítica ao Salmo 78:38 diz

Vehu Rachum yechaper avon velo Yashchit vehirbá lehashiv apó veló yair col chamató
Mas Ele, o Misericordioso, perdoou a iniquidade e não os destruiu; reteve muitas vezes Sua cólera, não acendendo contra eles toda Sua ira (TANAH, 2018, p. 2105).

A forma como é entoado durante o cortejo e as respectivas paradas segue a ordem de proferimento das primeiras palavras: “mas Ele, o misericordioso”, na primeira parada; seguindo de “mas Ele, o misericordioso, perdoou a iniquidade”, na segunda parada; tendo na terceira parada, “mas Ele, o misericordioso, perdoou a iniquidade e não os destruiu”; e assim sucessivamente até a sétima parada, em que é proferido o Salmo 78:38 de forma inteira “*Vehu Rachum yechaper avon velo Yashchit vehirbá lehashiv após veló yair col chamató*” por três vezes, pois esse versículo possui treze palavras que refletem as virtudes divinas e, quando triplamente recitado, totaliza-se 39 palavras que resultam no perdão divino da alma do morto.

Chegando ao local da sepultura, há os discursos em prol da vida e memória do morto, sendo conhecido como *hesped* essas exaltações das ações do defunto, sendo essa considerada também uma mitzvá. É considerado uma honra ao morto o discurso proferido pelas pessoas em sua homenagem, além de que é um grande prestígio quando um rabino também o faz, dada a importância deste e a sua reputação perante a comunidade judaica. É aconselhado que pessoas de boa retórica, consideradas dignas – dado seu grau de parentesco ou proximidade com o morto – profiram o discurso, bem como que seja ouvido com atenção por todos, almejando tocar os sentimentos dos enlutados para que estes derramem lágrimas, já que estas são reconhecidas por seu deus como de muita estima quando alguém derrama uma lágrima por um justo. No entanto, se cobra bastante cuidado ao expositor das palavras em honra ao morto para que não sejam por demais bajuladoras e exageradas, caracterizando o morto por uma pessoa que não possuía tais atributos.

O ato de sepultar o morto na cova também segue diretrizes do *kavod ha-met*. A tradição exige que a cova para o sepultamento lhe seja própria e particular⁶⁹, já sendo previamente adquirida para não atrasar o enterro, e que seja utilizada pelo cônjuge e pelos filhos. A exigência alude à narrativa mítica do Gênesis 23, quando Abraão se dirige aos heteus e diz “dai-me posse de um terreno para sepultura, entre vós, e enterrarei minha morta que está diante de mim” (TORÁ, 2001, p. 58), tendo ele comprado por 400 siclos de prata e sendo enterrado na mesma sepultura junto a suas

⁶⁹ Em Natal, os membros do CIRN possuem um espaço próprio e privado dentro do Cemitério Público do Alecrim, a qual se denomina como “Cemitério Israelita” e/ou “Ala Judaica”. Neles estão enterrados desde alguns dos membros fundadores dessa instituição, como alguns mais recentes, como o Sr. Manoel Moura, sendo este o último a ser sepultado no local. Mais à frente da pesquisa, iremos discutir sobre esse espaço sepulcral judaico localizado em um ambiente público.

esposas, filhos e descendentes. Assim, é costume que a esposa e os respectivos filhos sejam enterrados na mesma sepultura do pai. Caso a esposa tenha possuído mais de um marido, por viúves ou separação, ela deve ser enterrada ao lado daquele que teve filhos ou que o que ela assim tivesse solicitado em vida, sendo comumente enterrada com o último marido a qual se encontrasse.

Durante o enterro propriamente dito, é outorgado apenas aos judeus cobrir com terra o caixão e a cova para o seu preenchimento, consistindo isso numa mitzvá. Para se dar oportunidade a todos os presentes cumprirem esse preceito, há uma pá que é usada para ajudar no enterramento. Após a utilização da pá para jogar a terra sob a cova, se deixa a pá no local para que outro judeu a pegue, nunca sendo passada de mão em mão, pois a tradição alega que assim se passará desgrças e infortúnios ao outro.

Depois de soterrado o caixão os enlutados recitam o *Tsiduc Hadin*. Há o costume habitual de se proferir essa brachá tanto no momento que se tem ciência da morte do ente ou – como é mais comum – depois de enterrado o caixão. Quando feito no primeiro caso, é uma demonstração de que mesmo em um momento difícil como no da perda de uma pessoa próxima, o judeu ainda reconhece a soberania divina; já no segundo, há um claro consolo e exaltação da alma do morto como forma mágica de expiar possíveis iniquidades deste. Outro fator para a recitação é que ela é feita para falecidos homens, mulheres e crianças com mais de 30 dias de vida, não sendo recitadas para crianças menores que essa idade ou sobre cinzas resultantes de cremação. A brachá *Tsiduc Hadin* ashkenazi diz o seguinte

As obras da Rocha de Israel são perfeitas, porque todos Seus caminhos são justiça; Deus fiel e sem iniquidade, justo e reto é Ele. A Rocha de Israel, cujas obras são todas perfeitas, quem ousará dizer- lhe “Que realizas Tu?”; **Ele domina embaixo e em cima, tira e restitui a vida, leva ao abismo e eleva.**

A Rocha de Israel, cujos atos são todos perfeitos, quem ousará dizer- lhe “Que fazes Tu?”. Ó Tu que realizas o que anuncias, derrama Tua gratuita benignidade para nós, e pelo mérito daquele (Isaac) que foi atado como um carneiro, atenta e realiza! O justo em todos seus caminhos é a Rocha de Israel; tardio em irar-Se e pleno em misericórdia.

Tem piedade e poupa, rogamos, aos pais e aos filhos, pois a Ti, ó Senhor, pertencem o perdão e a misericórdia. Justo é Tu, Eterno, que tiras e restituis a vida, e em cujas mãos estão confinados todos os espíritos. Longe de Ti apagar nossas lembranças! Rogamos que Teus olhos estejam misericordiosamente abertos sobre nós, pois a Ti, ó Senhor, pertencem o perdão e a misericórdia.

O homem – se tiver um ano ou viver mil anos, que vantagem terá? Será como se não houvesse sido. Bendito seja o Juiz verdadeiro, que tira e restitui a vida. Bendito seja Ele, porquanto verdadeiro é Seu veredito; tudo vasculha com Seu olho e recompensa o homem de acordo com sua conta e Seu veredito, e todos renderão graça a Seu Nome.

Sabemos, ó Eterno, que Teus juízos são justos e que Tu fazes justiça com os corretos e tornas merecedores os que seguem Teus juízos. Não há motivo para questioná-los, porquanto Tu és justo, e teus juízos são cheios de equidade. Juiz Verdadeiro e Justo, bendito seja o Juiz verdadeiro, cujos juízos são justos e verdadeiros!

A alma de todo ser vivo está em Tuas mãos; Tua destra é só justiça, Com Tuas mãos sê misericordioso com o remanescentes do Teu rebanho e dize ao anjo que afrouxe suas mãos. Grande Conselheiro e abundante Obediente, cujos olhos fiscalizam todos os procedimentos dos homens, a fim de recompensar o homem conforme seus atos e pelo fruto de suas obras, para anunciarem que o Eterno é reto, que Ele é a minha força e não há iniquidade Nele. **O Eterno deu, o Eterno tomou; bendito seja o Nome do Eterno! E Ele, sendo misericordioso, expia a iniquidade e não aniquila, e frequentemente desvia a Sua ira e não desperta toda a Sua cólera** (FRIDLIN, 2016, p. 84, grifo meu).

São perceptíveis as demonstrações de poder e redenção presentes no *Tsiduc Hadin*, a qual estão grifadas, que tornam ininteligíveis a razão de ser essa uma brachá recitada para a ocasião. É consolador ouvir durante o sepultamento que “a Ti, ó Senhor, pertencem o perdão e a misericórdia. Justo é Tu, Eterno, que tiras e restituis a vida, e em cujas mãos estão confinados todos os espíritos”, sendo Yahweh o sujeito que “domina embaixo e em cima, tira e restitui a vida, leva ao abismo e eleva” e que detém a “a alma de todo ser vivo”.

Já a brachá *Tsiduc Hadin* sefaradita aponta que

Tu és justo, Eterno e os Teus juízos são cheios de equidade. O Eterno é justo em todos os Seus caminhos e benevolente em todas as Suas ações. A Tua justiça é eterna e a Tua Lei é perfeita. Os juízos de Deus são verdades de perfeita harmonia. Os Seus decretos são imutáveis e quem ousará dizer: Que fizeste Tu? Só Ele é Deus e faz o que bem entende. Quem só lhe poderá opor? Os atos do Protetor são perfeitos, todos os Seus caminhos são justos. É o Deus de fidelidade, sem desvios, Justo e leal é Ele. Juiz de verdade, a Sua sentença é justa e leal; bendito seja o Juiz de verdade porque os Seus juízos são justos e verdadeiros (FRIDLIN, 2016, p. 85).

Ainda nessa atribuição salvífica das recitações, é também cantado o Salmo 49 em conjunto e após o *Tsiduc Hadin*.

Ao mestre do canto, dos filhos de Côrah, um salmo. Que escutem todos os povos; que atentem todos os habitantes da terra, sejam eles nobres ou plebeus, ricos ou pobres. Pois haverá sabedoria em minhas

palavras e sensatez no fruto da meditação de meu coração. Meus ouvidos estarão atentos às parábolas de nossos sábios e, ao som de harpas, esclarecerei seus pensamentos mais profundos. Por que haveria eu de temer dias fatídicos em que me cercasse a perfídia de meus inimigos? Os que se fiam em sua força e de suas riquezas imensas se vangloriam, nem mesmo a seu irmão podem eles remir, nem ao Eterno oferecer resgate por sua morte, pois tão alto é o preço da vida, que jamais poderá ser alcançado pelo homem, para viver eternamente e não chegar ao sepulcro. Pois se vê que morre o sábio assim como perecem os tolos e insensatos, deixando a outros suas riquezas. Pensavam os ímpios que eternas seriam suas casas, e por gerações sucessivas persistiram suas moradas; até deram seus próprios nomes às suas terras. Porém o homem, com toda sua riqueza, não persiste, pois como qualquer ser vivo, é mortal. Este é o seu destino – frustrando sua imensa autoconfiança –, vivenciando também por todos que os seguem. Como ovelhas, são tangidos ao sepulcro pela morte, e os justos terão domínio sobre eles; sua beleza e sua força se consumirá e somente a profundidade do *Sheól* será sua morada. **Mas minha alma será redimida do *Sheól*, pois o Eterno me resgatará.** Não invejes nem temas ao homem que enriquece e alcança glórias, pois, ao morrer, nem sua glória nem nada mais levará consigo. Embora em vida pensasse que louvar-me-ão pelo sucesso que alcancei, sua alma se juntará à de seus antepassados e não mais retornará a luz. O homem que se engrandece e não tem entendimento para seguir os caminhos traçados pelo Eterno assemelha-se aos animais que perecem e não deixam sequer lembrança (TANAH, 2018, p. 1751-1753, grifo meu).

Há momentos em que não se é permitido recitar o *Tsiduc Hadin*, como em vésperas do Shabat, Yom Tov e Rosh Chodesh após o meio dia e nas vésperas do Rosh Hashaná e Yom Kippur, sendo nessas ocasiões recitado apenas o Salmo 49.

Em sequência a recitação do *Tsiduc Hadin* os enlutados reúnem-se envolta de mais uma experiência mágica na tentativa de redenção em salvar a alma do morto, com o *kaddish dehu atid*, que é considerada a primeira *kaddish* e é assim proferida

YITGADÁL VEYITCADÁSH SHEMÊ RABA

(AMEM)

DEHU ATID LECHADETÁ ALMÁ, ULEACHAIAÁ METAIA
ULESHACHLELA HECHALA ULEMIFRAC CHAIAIA, ULEMIVNÊ
CARTÁ DIRUSHELEM, ULEMEECAR PULCHANA DEELILAIA
MEAR'A, ULEATAVA PULCHANA IAKIRA DISHEMAIÁ LEADRE
VEZIVE VICARE VEIATSMACH PURCANÊ VICARÊV MESHICHÊ.

(AMEM)

DEHU ATID – No mundo que Ele futuramente virá e ressuscitará seus mortos, e plantá-los-á na vida eterna, e reconstruirá a cidade de Jerusalém e reedificará, no alto, Seu Templo, arrancando os cultos estranhos da terra e restaurando o serviço Divino ao seu devido lugar. Queira o Saníssimo, bendito seja Ele, estabelecer o Seu Reino e Sua preciosidade, e apressar o advento do Seu Ungido.

(AMEM) (TZIPPEL, 2012, p. 72-73).

A recitação das *kaddish* e *kaddish dehu atid* compõe um dos pontos substanciais do funeral judaico, dado seu caráter mágico na elevação da alma do morto rumo ao *gan eden*.

Como já foi exposto nessa pesquisa, a teologia judaica crê que durante o processo de decomposição da carne (*basar*), a alma (*nephesh*) está em constante julgamento e seguindo para o *gan eden*, sendo necessários atribuições de valor e enaltecimento à alma do morto frente ao seu deus. O *kaddish* representa uma imprescindível forma de garantir à *nephesh* do morto esse salvo conduto na ascendência ao plano paradisíaco, sendo essa “oração dos enlutados” recitadas durante 11 meses para os judeus que tenham morrido sem iniquidades que os desviem aos olhos de Yahweh – como prostituição, assassinato, suicídio etc, e durante 12 meses, para estes últimos. A recitação dessa oração é de jurisdição dos parentes de primeiro grau, sendo recitada todos os dias durante a *shivá*, que corresponde aos 7 primeiros dias de luto do enlutado (*onen*).

Ainda ao fim do sepultamento profere-se uma prece de igual influência e finalidade tal qual o *kaddish*, a *El male rachamim*, que consiste em reconhecer a soberania divina e favorecer a elevação da alma do morto. Essa oração também é feita tanto após o enterro, como ao fim da *shivá*, no 7º dia; no trigésimo dia, ao fim do *sheloshim*; e com o término dos 12 meses, no *iortsei*, após a prece do *yizcor*. A oração compõe uma configuração base na qual é incluída o nome do falecido, a qual se fundamenta da seguinte forma

El male rachamim shochem bameromim, hamtsê menuchá nechoná al canfe hashechina, bemaalot kedoshim utehorim, kezôar karakia mazhirim, lenishmat [... **nome do falecido...**] bem [... **nome do avô...**] shehalach leolamo, baavur shebeli néder eten tesdacá bead azcarat nishmato, began Éden tehê menuchato. Lachen baal harachamim iastirêhu besséter kenafav leolamim veyitsror bitsror hachayim et nishmato, Adonai hu nachalato, veianúach beshalom al mishcavo, venomar AMEN

Ó Deus, que é pleno em misericórdia e que habita nas alturas! Concede descanso sereno, sob as asas da Divina Presença, nos degraus dos santos e puros, que resplandecem como o brilho do firmamento, à alma de [... **nome do falecido...**] filho de [... **nome do avô...**] que partiu para seu mundo supremo, porquanto comprometo-me, sem promessa, doar caridade em memória de sua alma. No Jardim do Éden seja seu descanso! Por conseguinte, o Misericordioso ampará-lo-á sob Suas asas protetoras por toda a eternidade, e ligará sua alma à corrente da vida. O Eterno é sua herança! E que descanse em paz em sua sepultura, e digamos AMEN (SIDUR, 1997, p. 540, grifo do autor).

Ao fim do funeral e terminada a recitação do *kaddish* e do *El male rachamim*, forma-se uma fila com os presentes para que os enlutados homens e que tenham feito o *bar mitzvá* passem pelas filas sem os sapatos, como forma de demonstrar desconforto com a perda e os forcem a voltar para casa. Caso seja impossível retirar os sapatos, coloca-se um pouco de areia nos sapatos para remeter a esse incômodo. Na fila formada os presentes consolam os enlutados com a seguinte brachá “*Hamacom ienachem otchem betoch shear avelê Tsion virushaláyim*”, que significa “que D’us vos console junto com todos os que sofrem por Sião e Jerusalém” (FRIDLIN, 2016, p. 28).

Saindo do cemitério, os judeus tem o costume de lavarem as mãos, sendo comum a presença de pias próximas às portas dos cemitérios judaicos⁷⁰. O costume remete mais a um simbolismo do que um ato higiênico, como alusão ao caráter vital da água, pois o judaísmo acredita valor simbólico da água enquanto vida superior ao da morte.

3.3.3 MATSEVÁ, A PEDRA TUMULAR

Como continuidade ao procedimento fúnebre judaico têm-se a descoberta da pedra tumular (*matsevá*) em homenagem e identificação ao túmulo do morto. A tradição ritualiza a narrativa mítica presente no Gênesis 35:19-20, ao registrar a morte de Rachel, dizendo que “foi sepultada no caminho de Efrat [...] e erigiu Jacob um monumento sobre a sua sepultura; este é o monumento da sepultura de Rachel até hoje (TORÁ, 2001, p. 102). Como referência à própria passagem da Torá, a pedra tumular, ou lápide, tem caráter identitário e demarcatório, estabelecendo uma conexão visual e material à memória do morto. Essa inclusive é uma das razões de ser comumente erigida ao fim dos doze meses e usualmente durante o ritual do *iortseit* (data anual do sepultamento do morto) pois acredita-se que durante os primeiros dias e meses do ano após o falecimento do sujeito, sua lembrança e memória ainda se mostram muito forte, começando a ser esquecida e apagada após os doze meses.

Esse ritual é de jurisdição da família enlutada e não é aconselhado uma pedra tumular ostentosa, nela sendo preconizado conter “nome do falecido/a e o nome de seu pai (os sefaradim usam o nome da mãe), se era Cohen ou Levi, a data do seu falecimento pelo calendário judaico e o acróstico que significa: “Possasua alma estar

⁷⁰ Por ser o Cemitério do Alecrim um espaço público, não possui pias como usualmente possuem os cemitérios judaicos.

ligada à corrente da vida eterna” (FRIDLIN, 2016, p. 33). Na ocasião do evento é recitado o *kaddish*.

O descerramento da placa é outro ritual que não deve ser confundido com a *matsevá* – esse sim um ritual imperativamente sagrado. Habitualmente, embora não seja obrigatória a sua realização, é feito em conjunto com o encerramento da recitação dodecamensalmente, na presença dos familiares e preferencialmente de um minian, que retiram o tecido que cobre a lápide a ser inaugurada. Na ocasião, recita-se o Salmo 119, escolhendo as letras que constam no nome do morto em hebraico para declamarem com os respectivos versículos do salmo que principiam o versículo.

Ao fazer um ano desde o sepultamento do morto há o ritual do *iortseit*⁷¹, que compreende uma visita ao túmulo do ente falecido e deixam-se pedras no local da sepultura, que simboliza um registro físico de que alguém por ali passou e lhe prestou uma homenagem. Cabe aos filhos, durante a véspera à tarde do *iortseit* e no dia durante as celebrações litúrgicas pessoais dos mesmos, envolverem a recitação do *kaddish*. É costume na ocasião acender uma vela que dure 24h, para que a chama permaneça acesa durante todo o *iartsei*, de um dia ao outro. A chama da vela é simbolizada pela *nepshesh* (alma) do morto, já que em Provérbios 20:27 alega que “o espírito do homem é a lâmpada do Eterno, que examina todo o seu ser” (TANAH, 2018, p. 2105).

A ocasião não é vista com tristeza pois acredita-se na teologia judaica que à medida que se distancia o intervalo entre a morte e o tempo presente, mais alta e elevada está a alma em direção ao plano paradisíaco do *gan eden*. Esses elementos que constituem o *kavod ha-met* enquanto estágios do tratamento ao morto são profundamente respeitados pelos enlutados e constituem *mitzvot* para aqueles que não são parentes do morto – o que por se caracterizar como preceitos religiosos e que tangem à Lei, são igualmente cumpridos com fidelidade. O próprio documento de

⁷¹ Como já fora mostrado no Capítulo 2 desse trabalho: “O judeu e o tempo: o Shabat e as festas sagradas como formas de (re)viver outras épocas”, o calendário judaico é lunissolar, sendo isso o fato que em alguns casos há uma mudança na cronologia para a culminância do ritual do *iortseit* (FRIDLIN, 2016, p. 35), como caso o morto tenha vindo a óbito num mês de Adar de 12 meses, seu ritual de *iortseit* será num ano de 13 meses, no 2º Adar. Quando o *iortseit* do morto culminou no mês de Adar de um ano de 13 meses, será sempre no mês de Adar num ano de 12 meses; e caso tenha sido no num Adar de 13 meses, será no Adar correspondente ao ano de falecimento, sendo o 1º, se faleceu no 1º, ou no segundo, caso tenha falecido no segundo. Há ainda ocasiões especiais com coincidência festiva, quando o *iortseit* resulta no primeiro dia de Rosh Chodesh Kislev ou Tevet, será sempre de acordo com o primeiro *iortseit* após o falecimento.

Escritura Pública do prédio do CIRN estabelecia que uma das funções da sociedade israelita era a de “na obrigação do Centro Israelita Norte Rio Grandense para com eles outorgantes, depois de falecidos, reunirem-se anualmente na data exata em comemoração aos aniversários dos falecidos, fazendo em sufrágio as suas almas” (WOLFF, 1984, p. 117). O Rabino Shamaí Ende salvaguarda a importância à *nephesh* daquele que partiu, pois “não dá para imaginar a elevação, e conseqüentemente o prazer que a alma sente quando os filhos cumprem as leis do luto, recitam o Kadish, estudam *mishnayot*, dão *tsedacá* e cumprem as *mitsvot* com rigor especial” (ENDE, 2008, p. X).

Expostos os elementos fracionais que representam o rito fúnebre judaico, o *kevod ha-met*, a pesquisa partirá agora aos elementos que organizam-se circundam o luto judaico, o *kevod ha-chai*, onde há uma demarcação temporal dos componentes do sentir que integram o luto como um todo, sendo eles o *aninut* (o primeiro dia ao saber da morte do ente); a *shivá* (os sete primeiros dias do luto judaico); o *sheloshim* (que são os trinta dias) e o *avelut* (onde encerra-se o luto quando fechado o ciclo dos doze meses).

3.4 O JUDAÍSMO E O LUTO AO MORTO: *KEVOD HA-CHAI*

O judaísmo estipula orientações, o *kevod ha-chai*, para como deve sentir e proceder o enlutado (*onen*) nesse período do luto (*avelut*). Nesse intervalo, são consideradas *mitsvot* para o judeu a forma como trata e como sente a partida do ente, o que o obriga a cumprir o que estabelece o código judaico. A obrigação de manter o luto é impreterível aos parentes de primeiro grau, que são: pai; mãe; filho e filha; irmão e irmã tanto por parte de pai ou por parte de mãe; cônjuge (marido e esposa). Perante estes se enquadra enquanto *mitzvá* o luto e as respectivas ordenanças do *kevod ha-chai*. Essas obrigações apontadas do luto são obrigatórias para mortos que tenham idade superior a 30 dias de vida, não sendo necessários e não vigorando a lei para abortos, natimortos ou recém-nascidos.

3.4.1 O ANINUT

O luto judaico, como já dito, é composto por estágios temporais que acentuam as obrigações mediante a distância temporal da morte, sendo amenizadas com o tempo. O primeiro estágio do luto é o *aninut*, que equivale à notícia da morte até o sepultamento. Nesse primeiro estágio, que é um *mitzvá*, o enlutado (*onen*), deve chorar pela perda do falecido, e está isento de atividades litúrgicas diárias e na

sinagoga até o sepultamento, como recitar a *Shemá* matutina e noturna, como também estudar a Torá ou colocar o *tefilin*, tendo o enlutado espaço e tempo suficientes para prantear a sua perda e dedicar-se a uma atividade ritual e religiosa tão importante quando àquelas de que ele está isento, que é o ritual fúnebre judaico.

Há entre o receber da notícia da morte (para os sefarditas) e após o sepultamento (asquenazitas) o ritual da *kehirá*. Essa ação ritualística expressa o pranto e uma exteriorização física da dor ao rasgar as vestes, sendo embasada na narrativa mítica do Gênesis 37:34 e ao 2º Livro de Samuel 1:11. Na primeira passagem Jacó recebe a túnica de seu filho José ensanguentada e pressupõe que o mesmo morreu, “e rasgou Jacob suas roupas, e pôs um saco na cintura, e enlutou-se por seu filho muitos dias.” (TORÁ, 2001, p. 110); ou quando o rei Davi fora comunicado pelo emissário a respeito da guerra, que o disse haver morrido muitos israelitas, dentre eles Jônatas e Saul, estando escrito que Davi ao ouvir essa notícia “apanhou as suas roupas e as rasgou, como também todos os homens que estavam com ele” (TANAH, 2018, p. 827). Seguindo essa mitologia, os judeus rasgam a sua própria roupa do torso, devendo ser feito de uma extremidade da roupa (a gola) até a outra (a extremidade de baixo) da forma que resulte um corte em dois. Durante a execução do corte deve ser pronunciado uma prece exaltando a divindade, sendo dita a brachá “*baruch até Adonai Elohênu Melech haolam dayan haemet*”, que significa “Bendito és Tu, Ó Senhor nosso D’us, Rei do Universo, o juiz verdadeiro”.

Há o costume de se auxiliar no corte com uma tesoura ou faca, apenas para a abertura de início, sendo o próprio *onen* a fazer o resto do rasgo. Essa assistência com o objeto cortante deve ser feita por um homem, para um homem; e de uma mulher, para outra mulher, podendo os familiares ajudarem a si. Se integra como mitzvá o ritual do *kehirá* para as crianças maiores de 13 anos do sexo masculino e maiores que 12 do sexo feminino. Ainda, se estas já tiverem consciência do que é o luto, se rasga um pouco de suas vestes para que os demais presentes possam notar a sua demonstração de perda.

As obrigações do *aninut* e as restrições deste ao *onen* perduram até o fim do sepultamento, tendo ele cumprindo suas funções para com o morto. O qual cumpre a partir de então, até o terceiro dia, um luto mais rigoroso, fazendo um confinamento em casa e lamentado a sua dor no recinto domiciliar e familiar, não sendo aconselhado nesse decurso a visita de amigos próximos e sendo, inclusive, não indicado o enlutado cumprimentar outras pessoas, para que possa refletir aos outros o tamanho de sua

dor. Relações conjugais também estão proibidas, assim como trocar os lençóis da cama, usar roupas novas e/ou limpas e passadas. O uso de cremes de higiene pessoal e banhos também sofrem restrições, assim como o corte de cabelo, das unhas e da barba, para os homens. Esse código é uma forma de refletir à sociedade a sua dor e caracterizar esse momento de perda em dor, em prol da memória do falecido. O folclorista e historiador Câmara Cascudo (1984b), atento e ávido pelas superstições nordestinas, relatou alguns dos muitos costumes observados nesse intervalo entre o *aninut* e a *shivá* pelo povo judaico (ou criptojudaico) natalense e interiorano do Rio Grande do Norte, descrevendo que nesse período do luto judaico

Impunha-se, com o falecimento de parentes próximos, uma abstinência de carne, notadamente *fresca*, frutas e doces. Peixe n'água e sal, pirão de farinha sem cheiros, broas, ovos duros, azeitonas para os europeus. Durava uma semana. Pouco ou raro vinho. Nenhuma gulodice. Não havia naquela época o café, e o chá era bebida de enfermos. Ainda alcancei o preceito de não comer *carne verde* antes da missa de Sétimo Dia, e subsequente *visita de cova*. Os enlutados serviam-se em mesas baixas, onde tocassem o solo com a mão. Refeição silenciosa ou quase muda. A viúva comia sentada no chão limpo, arregaçando a saia e pondo as nádegas nuas no contato da terra ou tijolos, por humildade e preito saudoso. Algumas deixavam de dormir em cama. Mesmo as mais ricas ficavam o dia inteiro sentadas e vezes costumavam repousar nos estrados, de palmo e meio a dois palmos de altura, sem alcatifa ou tapete. As de exigência maior escoliam colocar o estrado detrás das portas, *escondendo-se do povo* (CASCUDO, 1984b, p. 99-100).

3.4.2 A SHIVÁ

Cascudo provavelmente ao relatar esse comportamento se referia ao primeiro período do luto judaico, que é denominado de *shivá*. Esse momento se insere no intervalo entre o sepultamento e o fim da *shivá*, no 7º dia de luto judaico e início do *sheloshim* (do sétimo ao trigésimo dia de luto). Pinheiro (2018) aponta que os rabinos decidiram equiparar o luto às principais festas judaicas, como o Pêssach e a Sucot. Sustentada nessa premissa ou não, há ainda uma narrativa mítica do Gênesis que garante o luto por 7 dias, quando José demonstrou seu “mui grande e forte pranto; e fez por seu pai luto de sete dias” (TORÁ, 2001, p. 149), caracterizando a ritualística do luto embasada no mito do livro sagrado.

Os enlutados no período da *shivá* também estão isentos das participações litúrgicas da na sinagoga, como a leitura da Torá (*aliyá*) e evita-se atividades prazerosas e festivas, como eventos e saídas desnecessárias, evitando o judeu sapatos confortáveis, como o couro, seja para evitar a comodidade do calçado, como

também para gerar um desconforto em seus compromissos pessoais que se faça preciso sua realização nesse interím.

O encerramento da *shivá* coincide com o pôr do sol do 7º dia após o sepultamento, contando o enterro como o primeiro dia, independente se feito ou não antes do pôr do sol. É ainda habitual que no sétimo dia as famílias troquem as roupas rasgadas por roupas limpas e calcem sapatos confortáveis para que deem um passeio na rua, sendo comum uma volta na quadra residencial de onde moram, numa demonstração pública de retorno ao convívio social.

3.4.3 O SHELOSHIM

Embora esteja o enlutado retornando à vida social, algumas restrições da *shivá* permanecem no período compreendido como *sheloshim*, que consiste entre o oitavo dia do sepultamento até o trigésimo. Dentre essas limitações ainda se incluem o não uso de cosméticos, o cortar do cabelo, barba e unhas. A presença do enlutado em festividades e momentos de alegria ainda são restritas, assim como os cumprimentos sociais para com as pessoas e o envio e recebimento de presentes também, dado o fato de essas convenções sociais ativarem sentimentos de ansiedade, alegria e felicidade, o que não convém nesses momentos de luto.

Gradativamente o judeu pode retornar às atividades litúrgicas diárias e na sinagoga, como participar de cerimônias de *berit milá* (circuncisão), *bar/bat mitzvá* e demais reuniões da comunidade judaica. Há ainda uma visita ao túmulo do falecido no trigésimo dia do sepultamento, em que há um ritual em que se recitam os “Salmos 33, 16, 17, 72, 91, 104, 130 e as estrofes alfabéticas do Salmo 119 que compõe a palavra *Neshamá* (substantivo hebraico para alma) e o nome do falecido” (FRIDLIN, 2016, p. 31). Se houver um minian na ocasião, o *kaddish* é recitado em coro, caso não haja, é cantado somente o *El male rachamim*. Na solenidade, também é permitido, caso não tenham sido feitos durante o sepultamento, discursos fúnebres em prol da alma do falecido (*hesped*).

Findados essas atribuições em prol do morto nesse período do *sheloshim*, encerra-se o processo do luto de cinco dos sete parentes mais próximos (filho e filha, irmão e irmã, e esposa e esposa). Caso o falecido seja o pai ou a mãe, o processo de luto estende-se com compromissos até o décimo segundo mês do sepultamento, com recitações mensais do *kaddish* para a salvação da alma do morto e elevação dessa para o *gan eden*.

3.4.4 O AVELUT

As restrições do luto ao enlutado ainda permanecem para aqueles que sepultaram pai e/ou mãe, sendo esses seguidos pela lógica da primogenitura. A partir do trigésimo primeiro dia, ou o primeiro dia após o fim do *sheloshim*, é permitido ao enlutado cortar os cabelos, barba e unhas, somente quando há um consenso entre a reprovação social, ou seja, quando a comunidade o aconselha a fazê-lo pelo aspecto estético e higiênico. O retorno às atividades litúrgicas da sinagoga também é moderado. Festas ainda não são permitidas, assim como o recebimento e a doação de presentes. Viagens são aconselhadas somente quando há possibilidades de negócios e trabalho.

Para esses que ainda persistam o luto no *avelut* lhe são imputadas as questões de elevação da alma do falecido pai ou mãe, sendo a eles outorgado a função de mensalmente, durante 11 meses, recitar o *kaddish* em memória de seu familiar, sendo essa recitação feita somente durante 11 meses, pois carecem a *nephesh* dos justos apenas de onze meses para ser elevada ao paraíso, como já explanado.

A recitação mensal do *kaddish* encerra-se ao décimo primeiro mês-iversário de sepultamento do morto, no qual ao décimo segundo é executado o ritual do *ioritseit*, em memória do aniversário do falecido. Fridlin (2016) informa que durante esse período dos onze meses de luto ao ter o nome do pai ou da mãe mencionado, é costume proferir a brachá “*Arêni caparat mishcavô*”, para o ente falecido do sexo masculino; e “*Arêni caparat mishcavá*”, para a do sexo feminino, que significa “que eu seja a expiação pelos seus atos (FRIDLIN, 2016, p. 32), sendo uma clara referência à atribuição e responsabilidade do filho enlutado em expiar a alma da mãe ou pai falecido. Já passados os doze meses do luto, quando é referenciado o pai ou a mãe, tem-se o costume de recitar “*Zichronô livrachá*”, que significa “de abençoada memória”, ressaltando a relevância da alma do morto àquele que o cita.

Findado os doze meses de luto com a recitação do décimo primeiro *kaddish* e a execução do rito do *ioritseit*, é findado o luto para aqueles filhos que pranteavam a morte de seus pais. O judaísmo proíbe que as restrições que vigoravam até então sejam sucedidas, sendo considerado a persistência na dor e no luto como falta de confiança no poder e compaixão de sua divindade.

Embora o luto e suas restrições físicas e sociais tenham terminado, ainda há obrigações na qual serão feitas todos os anos. A recitação do *kaddish* em *ioritseit* (aniversário) de sepultamento do morto é uma delas, sendo a data do *ioritseit*

contabilizada a partir do dia do sepultamento do morto, e não de sua morte. Outra prece entoada é o *yizcor*, essa sendo proferida em quatro ocasiões de festas judaicas, que são: no oitavo dia de Pêssach, no 2º dia de Shavuót, no Yom Kippur e no Shemini Atséret, mesmo que coincidam essas datas com o Shabat.

A prece do *yizcor* dita durante essas temporalidades tem caráter salvífico e sua composição remete à lembrança da alma do morto perante à Yahweh, como forma desse se utilizar do seu poder e elevar a *nephesh* do falecido. O *yizcor* em memória do pai/mãe é recitado da seguinte forma

YIZCOR ELOHIM NISHMAT (AVI MORI/IMI MORATI) (...**NOME DO PAI/NOME DA MÃE...**) BEN/BAT (...**NOME DO AVÔ PATERNO/MATERNO...**) SHEHALACH LEOLAMO, BAAVUR SHEBELI NÉDER ETEN TSEDACÁ BAADO. BIS'CHAR ZE TEHE NAFSHO TSERURÁ BITSROR HACHAYIM, IM NISHMOT VELEA, VEIM SHEAR TSADIKIM VETSIDCANIOT SHEBEGAN ÉDEN, VENOMAR AMEN

Lembra, ó Deus, a alma de meu pai, (meu mestre/minha mãe, minha mestra) (...**nome do pai/nome da mãe...**) filho/filha de (...**nome do avô paterno/materno...**), que partiu para seu mundo supremo, porquanto comprometo-me, sem promessa, doar caridade em seu favor. Em função disto, possa sua alma estar ligada à corrente da vida eterna, juntos com as almas de Abraão, Isaac e Jacob, Sara, Rebeca, Rachel e Lea, e demais justos e justas que estão no Jardim do Éden, e digamos AMEN (TZIPPEL, 2012, p. 66-67)

É perceptível na oração o apelo ao divino pela lembrança daquele que partiu, inclusive suplicando ao deus para que este seja posto junto aos patriarcas, como em atribuição de valor à alma do morto. Todo o tratamento ao morto, seja o físico para com o cadáver (*kevod ha-met*), seja o metafísico sentido com o luto pelo *avel* (*kevod ha chai*) tem essa premissa salvífica da alma do morto, sendo o rito fúnebre judaico calcado nessa prerrogativa redentora, e, mediante isso, favorecido pela comunidade judaica, mesmo quando o judeu não teve uma vida ativa no judaísmo.

3.5 O JUDAÍSMO E A LEI AO MORTO

O judaísmo possui restringimentos sobre o corpo mesmo sem vida. Algumas dessas diretrizes são baseadas em narrativas míticas sobre a elevação da alma ao *gan eden*, abordando o quesito espiritual; já outras o são pelo bem estar físico da materialidade corporal, como a proibição em doação de órgãos, servindo para conservar a integridade física daquele que faleceu. Essas deliberações seguem a teologia judaica na qual acredita que o corpo físico não pertence ao sujeito, sendo este corpo um empréstimo feito pelo Criador para que aquele, enquanto em vida,

cumpra à Lei e as *mitzvot* divinas. Já depois de sua morte, o corpo continua não sendo sua propriedade pois sua *nephesh* esvai de sua carne, continuando ainda sem poder sobre seu corpo, seguindo as normas judaicas.

A proibição de autópsias permeia a ideia de que ninguém pode mutilar o corpo de um judeu, independente do seu nível e comprometimento religioso, sendo a autópsia interpretada como uma invasão ao corpo, além de que essa atrasa o sepultamento judaico, que deve ser feito o mais célere possível. O rabino Shamaï Ende (2008, p. 75) aponta que mesmo em situações às quais o falecido tenha autorizado em vida e dado permissão à sua autópsia, a comunidade fará “o possível e o impossível para que não seja feita nenhum tipo de autópsia no corpo” do judeu.

Em raras ocasiões, como quando para salvar uma outra vida mediante o resultado da autópsia de um judeu proporcionar a cura, essa é permitida. No entanto, deve-se consultar um rabino para que esse instrua da melhor forma possível de como deve executá-la. É ainda necessário que, após a realização do procedimento, o tecido, o sangue ou qualquer resíduo material extraído do corpo do falecido deva ser sepultado junto ao morto.

A doação de órgãos pós-morte também segue uma lógica semelhante ao da autópsia, dado que representa também uma violação à integridade corporal. Mediante isso, há orientações a se fazê-la e essa deve seguir ocasiões particulares. Devido ao entendimento judaico do processo da morte enquanto fim das funções vitais do corpo humano, sendo compreendida a “hora da morte” com a parada cerebral e parada cardíaca juntas, ou seja, somente estar morto quando ambas as paradas estão efetivas, se torna impossível cientificamente a doação, considerando que o momento em que há a retirada do órgão é justamente entre a parada cerebral e a cardíaca para ser transplantado à outra pessoa. Os únicos órgãos que podem ser retirados durante esse intervalo entre as paradas são a córnea e a pele. Todavia, só deve ser esse órgão retirado e reimplantado em outrem quando houve o consentimento prévio do falecido em vida, tendo a família permitido e tendo o aval e orientação de um rabino para a retirada. Ainda, o órgão retirado deve ser imediatamente reimplantado, não sendo permitido que o mesmo fique estocado aguardando alguma futura doação.

Entretanto, a doação intervivos e para salvar uma vida, como a doação de medula óssea, de rim, doação de sangue, é visto como uma *mitzvá* e deve ser feita, desde que não ponha em risco a saúde daquele que doa. Embora os judeus tenham

uma significativa restrição ao sangue, não simbolizando sua alimentação em *casher*, quando se trata da saúde do judeu essas privações são permitidas.

Desta maneira, o judeu deve atestar em vida não ser doador de órgãos para prevenir eventuais situações em que seu corpo venha a ter sua integridade alterada. Ainda, também é negada a doação do corpo para estudos científicos, tendo a família responsabilidade sobre o corpo mesmo que em vida tenha havido a concessão do sujeito à ciência. Em situações em que as orientações não tenham sido seguidas e o corpo tenha passado por algum processo contrário ao rito fúnebre judaico, lhe é negada a sepultura no cemitério judaico e a família não deve cumprir o processo do luto.

Outra atividade proibida após a morte é o embalsamento do corpo. Somente em ocasiões que o corpo será trasladado para ser sepultado em outro país (como no caso de Israel) é permitida a introdução de óleos aromáticos no corpo e a utilização de cosméticos superficiais, mas nenhuma extração material. Caso no embalsamento resulte em exposição sanguínea, o sangue deve ser limpo com um pano e enterrado junto ao corpo.

A cremação é uma atividade excepcionalmente proibida, mesmo quando há em vida a solicitação e desejo do morto. O ato de cremar e reduzir à cinzas o corpo humano é um entrave à ideia da ressurreição e escatologia judaica, que defende que no Juízo Final os mortos serão ressuscitados, além de que é também uma negação ao processo de esvaimento da *nephesh* ao *basar*, que ocorre durante o processo temporal que coincide no intervalo do *aninut* ao *avelut*. Nessas condições, Ende (2008, p. 77) defende que o judaísmo crê que depois da morte a alma almeja um sepultamento conforme a vontade divina e se desliga desse “mau instinto” - mesmo que em vida pensasse diferente – sofrendo muito caso os familiares não sigam os preceitos judaicos. Logo, embora em vida tenha sido pretensão do morto sua cremação, os familiares devem refletir bastante a respeito da decisão a ser tomada para “garantir o verdadeiro descanso ao ente querido”.

Contudo, se a cremação ocorre e a vontade do falecido venha a ser cumprida, o judaísmo censura o sepultamento das cinzas junto à comunidade judaica em seu cemitério, pois é uma condenação ao ato de negar a escatologia judaica. Tampouco as leis do luto não devem ser seguidas, já que o processo em que a alma se dirige ao *gan eden* não será necessário.

Caso a cremação tenha partido de uma ação involuntária ao morto, como em um acidente ou catástrofe, ou como os campos de concentração nazistas, as cinzas devem ser sepultadas no cemitério judaico e perdurarem aos entes todo o processo do luto.

O judaísmo condena veementemente o suicídio, alegando que o ato de tirar a própria vida configura uma apostasia da fé, pois renuncia-se o dom da vida dado por deus, não cabendo ao sujeito interrompê-la ou rejeitá-la. Os suicidas são sepultados em espaço separado à comunidade judaica no cemitério, localizando-se geralmente próximos e perpendiculares aos muros que aos extremos do perímetro da necrópole. A esse morto também não se deve recitar o *kaddish* e não vigoram as condições do *kevod ha-met* e *kevod ha-chai*.

Caso a pessoa tenha problemas psicológicos e/ou psiquiátricos, ou esteja sobre grande dor física que venha a resultar no ato suicida, o judaísmo considera que o caso deve ser minuciosamente estudado por rabinos para que possam atribuir um julgamento moderado sobre a decisão de aplicar os preceitos da Lei ou não, seja para o banimento no cemitério ou seja para a aplicação dos preceitos do luto judaico.

A negação ao sepultamento no cemitério judaico é um ato de banimento social e espiritual em que reflete e é produto do desprovimento ao judaísmo pelo sujeito negado. O ato é temido pelo fato de descansar entre os seus e ter os princípios do luto respeitado uma condição *sine qua non* à ida ao paraíso. O banimento social é caracterizado com o afastamento do sujeito à comunidade, quando o sujeito é enterrado abastado dos outros judeus (em caso de suicidas), ou quando lhe é negado o espaço dentro do cemitério; já o banimento espiritual se dá quando é privado as condições do luto – assim como o *kaddish* – e do rito fúnebre, tendo a elevação da *nephesh* uma ruptura.

As condições são relatadas nos cristãos-novos do Recife, no período da ocupação holandesa. Vainfas (2010) atesta que se reproduzia um terror psicológico aos judeus inadimplentes com as suas responsabilidades sinagogais, em que uma das penalizações para com eles era a privação da sepultura no cemitério judaico, estendida aos parentes. Isso era abominável em uma geração de sujeitos “que tinham cruzado a fronteira do catolicismo, no qual foram criados, assumindo que somente o judaísmo lhes podia garantir a salvação eterna”, e que se encontravam agora como

apóstatas de Cristo, “terminar a vida como cristão, sepultado em terra cristã, soava como algo aterrador” (VAINFAS, 2010, p. 172-173).

Já o caso contrário, de ter seu corpo através de seus restos mortais transferidos de um outro cemitério para um cemitério judaico é um caso permitido em situações indicativamente específicas. As exumações só são permitidas se o antigo terreno no qual se encontra o cemitério apresenta falhas ou deficiências estruturais que ameacem a sua integridade; ou quando para este ser transportado para um cemitério judaico, caso ele esteja enterrado em um cemitério público; e/ou quando para ser trasladado à Israel. Essa remoção deve ser feita pelos membros da *Chevra Kadisha* e consultados pela autoridade rabínica local.

3.6 A ALA JUDAICA NO CEMITÉRIO DO ALECRIM

Essa situação pôde ser percebida pelos membros do CIRN quando a Ala Judaica do Cemitério do Alecrim foi inaugurada, em 10 de janeiro de 1931. Anteriormente a essa data, os judeus tinham seus sepultamentos realizados no Cemitério dos Ingleses, visto que não se enquadravam nos preceitos católicos⁷². Esse cemitério foi efeito do “Tratado de Aliança e Amizade”⁷³ de 1810, entre Portugal e Inglaterra, onde, em um de seus artigos, a Inglaterra reivindicava ao Império Português liberdade religiosa aos ingleses em terras brasileiras, solicitando nisso local para seus sepultamentos, já que nas igrejas só era permitido o sepultamento de católicos. Na província do Rio Grande do Norte, o espaço deferido para o Cemitério dos Ingleses foi na margem esquerda do Rio Pontegi, próximo a atual praia da Redinha⁷⁴.

A organização de um espaço para o sepultamento da comunidade judaica é um dos preceitos que compõe a *kehilá* e os primeiros judeus do CIRN se empenharam em efetivá-la. Decorridas diversas reuniões burocráticas entre o CIRN e a prefeitura

⁷² Era negado sepultura nas igrejas a todos aqueles que contrariavam os princípios cristãos, tendo as prostitutas, os condenados à forca pela justiça, os “indigentes” e indígenas e a todo aquele que não confessasse o credo católico sepultamentos clandestinos nos mais diversos espaços e/ou abandono do corpo.

⁷³ O Tratado de Aliança e Amizade se deu pelo interesse inglês na exclusividade do comércio brasileiro. Ao ter os ingleses estadia cada vez maior na colônia, a Coroa Inglesa reclama algumas reivindicações para com o rei D. João VI pelos serviços prestados de proteção e escolta à família real e pelo auxílio em expulsão dos franceses de suas terras.

⁷⁴ A datação da criação do Cemitério dos Ingleses é incerta, porquanto são escassas as obras e pesquisas que objetivam estritamente esse sepulcrário.

de Natal⁷⁵, foi concedido um espaço no Cemitério Público do Alecrim, que o CIRN o murou e consagrou em 10 de janeiro de 1931.

Após 1931, com a construção de uma ala judaica, conhecida à época como “Cemitério Israelita”, os restos mortais dos judeus até a presente data foram exumados e trasladados para o Cemitério do Alecrim. Frieda Wolff (1984, p. 69) apontou que foram trazidas à necrópole judaica os restos mortais de 5 pessoas, que eram Godel Slavni, que chegou a óbito em 18 de outubro de 1914; Efraim Genesi, que faleceu em 1921 e Victoria Josuá, que morreu em 1925. Embasando-se no livro “Benetivei Nenudim”, em português “No caminho das Andanças” de Tobias Palatnik, Wolff aponta que houveram ainda 2 restos mortais trasladados, de Rivca Weinstein, que morreu em 1926, e de Zev Kaller, que morrera em 1927.

São notadamente comuns os casos em que os judeus se utilizaram dos cemitérios ingleses para sepultarem-se, dada a carência de um local próprio para enterramento dos seus. Frieda Wolff (1983) apontou essa utilização do cemitério dos ingleses pelos judeus, quando discutiu que “os ingleses foram os primeiros a estabelecer um cemitério próprio no Rio de Janeiro, que data de 1810”, enquanto o cemitério de São Francisco Xavier, que já existia desde 1840, só foi tornado cemitério municipal através do decreto nº 842 de 16 de outubro de 1851. Desta forma, os judeus eram enterrados no cemitério dos ingleses no Rio de Janeiro, até que em 1855 foi reservada uma quadra no então Cemitério Público de São Francisco Xavier para sepultamentos de protestantes, mas que foi utilizado pelos israelitas e se encontram mais de mil túmulos judaicos (WOLFF, 1983), sendo ainda utilizado até a presente data de sua pesquisa. Outro procedimento semelhante foi o que aconteceu no bairro de Guamá, em Belém/PA, tendo José Roitberg (2015) exposto como se contornou historicamente a concessão de um espaço para judeus no cemitério público em 1883. Outras situações menos corriqueiras eram a compra de um espaço pela comunidade judaica destinada ao loteamento e criação do cemitério judaico, tendo essa via uma necessidade de uma comunidade solidificada e bem estruturada financeiramente.

⁷⁵ Em decorrência da falta de fontes no Arquivo Público Municipal da cidade de Natal, no Arquivo Público do Estado e nos jornais da época sobre a concessão e o prefeito em vigor no mandato da doação, tendo ciência dos possíveis meses no intervalo das reuniões burocráticas desde a solicitação à outorga propriamente dita, estabelecemos que sucedeu entre os mandatos de Omar O’Grady, do PRP, que governou a cidade de 15 de junho de 1924 à 8 de outubro de 1930; e o de Pedro Dias Guimarães, da AL, que governou a cidade de 8 de outubro de 1930 à 18 de dezembro de 1931.

Mediante o pouco registro a respeito de judeus natalenses e residentes na cidade de Natal, não se pode afirmar – embora seja substancialmente evidente – que os judeus eram sepultados no Cemitério dos Ingleses, até a data de inauguração do cemitério Israelita, dentro do Cemitério do Alecrim, em 10 de janeiro de 1931.

Essa privação aos judeus de um espaço fúnebre é produto da colonização portuguesa e cristã, que fomentou na sociedade brasileira a herança cultural das tradições religiosas hispanas, dentre elas a que tange ao ritual fúnebre, em que a colônia absorvera a forma de sepultar os mortos no interior das igrejas, influenciada pela teologia cristã de que no fim dos dias a divindade Jesus visitaria primeiramente as igrejas, por ser sua morada, não havendo risco e nem possibilidade de serem os cristãos esquecidos.

Por ser o enterro a parte última de um rito fúnebre há muito preparado e seguido no imaginário colonial, os judeus da Colônia e os da nascente República brasileira encontraram-se em meio a uma tradição fúnebre profundamente difundida e aplicada. Somado a isso, havia o fato de que devido a política de padroado⁷⁶, as colônias portuguesas eram regidas sob a égide cristã, sendo os principais serviços civis da época administrados pela igreja, como o batismo, com a certidão de nascimento; o casamento, com o matrimônio cristão; e o registro de óbito, com a extrema unção.

Essa tradição cristã moldou as atribuições mortuárias e fúnebres em toda as cidades na qual a cristandade teve domínio, sendo a morte um fenômeno cristão, templário e sobretudo dos adeptos do cristianismo. Os sujeitos não-cristãos – e até mesmo os que não fossem brancos – embora se configurassem enquanto cidadãos, não possuíam o direito à sepultura ou o de enterrar os seus, tendo estes desenvolvido formas de construir seus próprios templos religiosos (foi o caso dos cristãos de cor, em parceria com as irmandades). Outros enterraram-se nos cemitérios dos ingleses que tinham ao longo da Colônia, cemitérios esses produtos do tratado que pleiteava uma maior liberdade religiosa aos ingleses – tendo aqui os demais acatólicos usufruídos (como judeus, mouros, escravos e indígenas etc.).

A suposta “democratização” da morte surgiu com o advento dos cemitérios públicos e extramuros (fora dos átrios eclesiais). Aconteceu somente em meados do

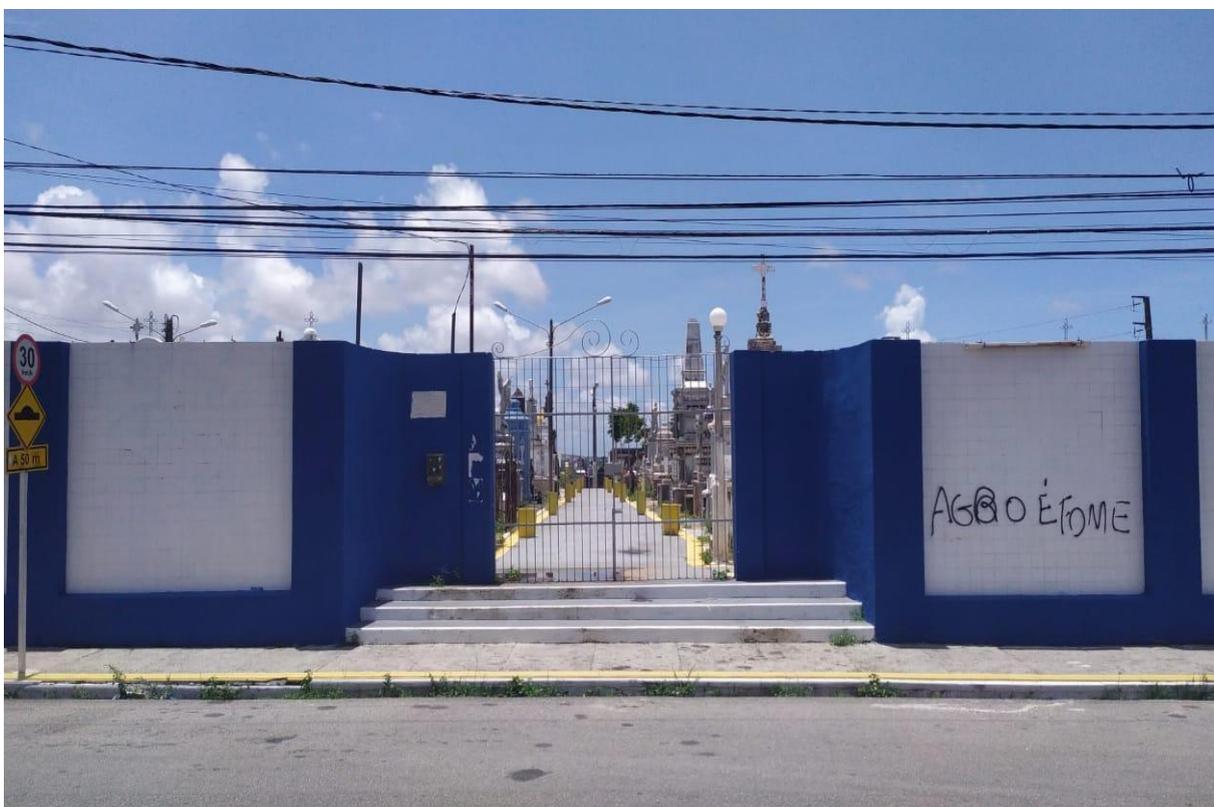
⁷⁶ Nesse sistema político, a Igreja de Roma submetia-se aos monarcas portugueses e espanhóis e estes assumiam seu caráter e missão expansionista da Fé Católica, concedendo o Vaticano às Coroas a administração e organização eclesiais, assim, ambos compartilhando responsabilidades na vida religiosa e civil.

séc. XIX, com o advento da independência e quando a coroa portuguesa já fizera residência na Colônia, tendo instituído as Câmaras Municipais de poder policial de proibir, sob pena de prisão e multa, “a abertura de sepulturas no espaço de tempo de dois anos e três para carneiros; a exigência de 6 palmos do chão para os enterros, tendo apenas um cadáver por cova e que os cadáveres fossem transportados em caixões fechados” (TAVARES, 2020, p. 135), além de que exigia que as Câmaras dessem início à construção dos cemitérios extramuros⁷⁷.

3.6.1 O CEMITÉRIO DO ALECRIM

Diretamente decorrente desse “poder secular” – em termos pragmáticos, outorgado às Câmaras Municipais – ocorreu na província do Rio Grande do Norte, especificamente no futuro bairro do Alecrim em Natal, a construção do primeiro cemitério público desse embrionário estado.

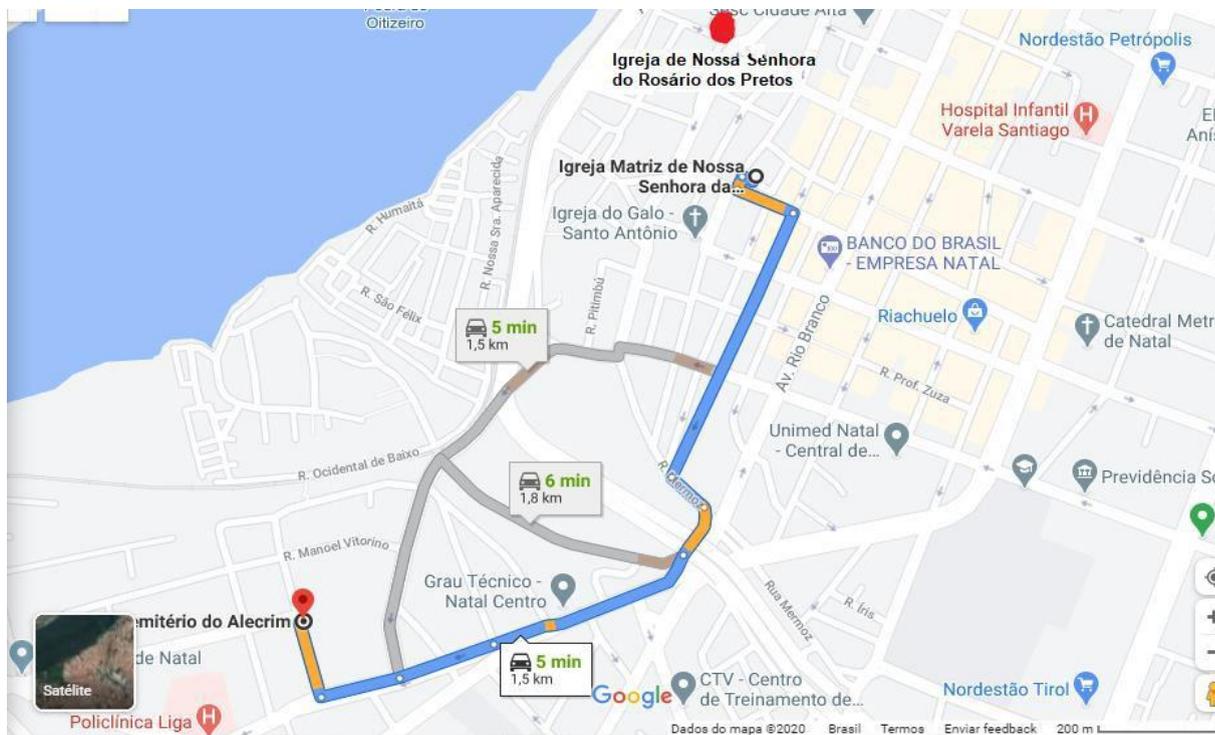
Figura 7 – Entrada principal do Cemitério Público do Alecrim



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

⁷⁷ Para um estudo mais detalhado e minucioso sobre a temática da secularização da morte e os cemitérios públicos, cf. TAVARES, Diego Fontes de Souza. **Os Muros do Além: a construção do Cemitério do Alecrim e a (des)secularização da morte em Natal**. João Pessoa: Editora do CCTA, 2020.

Figura 8 – Distância entre a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário e o Cemitério Público do Alecrim



Fonte: Trajeto entre a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário e o Cemitério Público do Alecrim, extraído através do Google Maps.

A distância de aproximadamente 2 quilômetros que separa a Cidade Alta do então Cemitério Público do Alecrim é consequência da crença pseudocientífica da época que apontava os corpos em putrefação como produtores exalantes de miasmas⁷⁸, e que esses eram os vetores e responsáveis pela contaminação e disseminação das doenças e pestes. Com o sepultamento de cadáveres no interior dos átrios eclesiais (que se encontravam nos centros das cidades), e por terem sido as igrejas importantes centros sociais e de convivência no séc. XIX, o costume fúnebre estava perpetuando um ciclo vicioso de reprodução de doenças, sendo combatido com a construção das necrópoles distantes das cidades e povoados⁷⁹.

⁷⁸ Entende-se por miasmas as emanações pútridas de matéria orgânica em decomposição. Desde as exalações de vapores de animais e pessoas doentes, aos pântanos e dejetos humanos e aos corpos em decomposição.

⁷⁹ Esse discurso higienista se faz presente no Relatório dos Presidentes da Província em 1847, quando o Dr. José Sarmiento, em 7 de setembro desse mesmo ano, apela ao alegar que “bem quizera propô- vos a criação de um cemitério nesta Capital, pelo menos afirm de que as igrejas, que são casas de oração, se tornassem dignas moradas do Senhor, deixando de ser, como infelizmente são na actualidade, pela inhumação de cadáveres, focos de pestes” (FALAS E RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DO RN, v.8, 2000, p. 347).

Esse imaginário científico a respeito das doenças e contaminações perdurava desde a Idade Média e foi fortemente combatido com teorias e políticas públicas higienistas e sanitárias, nas quais foram expostas com as Câmaras Municipais. Essas medidas sanitárias aceleraram a separação dos enterros eclesiais e resultaram na construção dos cemitérios públicos, sobretudo quando a Cólera-morbo aportou nos portos brasileiros e aqui se propagou fortemente, ao passo que em poucos anos ela tinha se alastrado sobre todo o território brasileiro.

Embora tenha no Brasil aportado somente em 1855, a Cólera já se configurava como pandemia pois já varria o globo terrestre. Essa doença provavelmente surgiu na Índia, em 1817, e se disseminou em 1821 no extremo oriente e leste europeu, e em 1822 tendo seguido para China e Japão. Já no oeste europeu e no norte do continente americano ele aflorou em 1832. Com o desenvolvimento da navegação à vapor em 1850 a pandemia foi gravemente difundida com a intensificação do comércio marítimo e locomoções populacionais.

Conforme Luiz Santos (1994, p. 85-86) a primeira cidade brasileira afetada pela pandemia foi Belém/PA, tendo sido diagnosticado 2 casos nesta província por um recém-formado médico da Faculdade de Medicina da Bahia, em 26 de maio de 1855. Já na província de Pernambuco, Gilberto Andrade (1986 apud GUNN, 1998, p. 3) defende que a doença alcançou essa província em 18 de setembro de 1855, quando da fundação do Real Hospital Português de Beneficência, sendo popularmente chamada de “tifo levantino”.

É possível que a doença tenha aportado no Rio Grande do Norte oriunda de Pernambuco⁸⁰, aja vista que as relações entre essas duas províncias eram maiores e mais frequentes que com a do Pará. Outrossim, a disseminação do vírus foi bastante expressiva a ponto que todas as províncias costeiras do Nordeste terem sido acometidas em 1856, constando na Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte.

⁸⁰ A hipótese se torna mais plausível com o fato de que em um discurso do então Presidente da Província do Rio Grande do Norte em 1850, João Carlos Wanderley, ao comentar sobre a disseminação de outra peste, a de bexiga, alega que “*Fora importada de Pernambuco por um soldado, que della viera; e, si tanto durou foi porque sahindo do Quartel Militar, onde fizera as primeiras victimas, deixou logo o bairro alto desta Cidade, depois de ter causado alguns estragos, para ir-se aninhar na campina da Ribeira, lugar pouco arejado, já por causa dos morros de areia, que a circundão, offerecendo barreira á livre circulação dos ventos, e já por causa do cocal cerrado e denso, que destruiu completamente o doce e suave movimento da viração*” (FALAS E RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DO RN, v. 8, 2000, p. 461, grifo do autor).

A rápida expansão da doença foi produto de fatores que favoreceram a sua disseminação. A teoria pseudocientífica dos miasmas fomentou uma política pública sanitária com a construção de cemitérios públicos fora dos átrios eclesiais, como tentativa de remediar a doença da cólera afastando os vivos dos mortos. No entanto, fora mais tarde constatado que a cólera é uma doença causada por um vibrião colérico (*Vibrio cholerae*), uma bactéria que se aloja no intestino humano e se multiplica rapidamente, produzindo uma potente toxina e causando uma forte e intensa diarreia, se mostrando ineficaz combatê-la com o isolamento das necrópoles, mas sim com saneamento básico das cidades, métodos higiênicos aplicados à população e não contaminação da água potável, fatores utopicamente impossíveis dada a época.

A famigerada teoria higienista está presente no relatório do Presidente da Província Bernardo Passos, em 1 de julho de 1856, que defendia a ideia da distância dos cemitérios e da construção do Cemitério Público do Alecrim:

Hoje a ninguém he desconhecido na província o seu máo estado de salubridade: muitos viram finarem-se entes a quem mais presavam do que a própria vida, e tomados ainda o coração sobressaltado pelo futuro, que fúnebre ameaça cidades, villas e outros lugares mais ou menos povoados. Logo que apareceu a noticia de reinar o cholera no Pará de modo a dar-se lhe credito, cuidei de tomar as providencias necessárias, afim de evitar a invasão do mal na província.

[...] A construção do cemitério d'esta capital foi posta em praça, e arrematada; vendo porem, quando a epidemia entrou na província, que não haveria tempo de o acabar, antes de chegar a esta cidade, principalmente tendo o hospital exaurido os depósitos de materiaes de edificação; e não sendo admissível de fórma alguma que os cadáveres durante a epidemia fossem enterrados nas igrejas, mandei cercar de madeira, e preparar uma porção de terreno, no lugar destinado para o cemitério, aonde se fizesse os enterramentos, no que se gastou a quantia de 200\$000 reis, sendo este serviço arrematado em hasta publica (FALAS E RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DO RN, v. 8, 2001, p. 636-638).

O temor e pretensão de Bernardo de Passos em remediar os danos da Cólera com a construção de um cemitério pode ser compreendida ao se analisar as cifras da devastação que ela causou à província. Pondera-se que a doença ceifou a vida de 200 mil brasileiros. Para se fazer um paralelo, e apoiando-se em Monteiro (2015, p. 105) a população total da província do Rio Grande do Norte era, em 1844, de 149.072 pessoas, sendo a cólera responsável por matar todos os habitantes da província e mais um quarto dela. Ainda, se levar em consideração a população natalense da época, que de acordo com Cascudo (2010, p. 107) era 6.454 em 1855 e de 4.600 habitantes, em 1859, pode-se avaliar a catástrofe que foi a peste.

Os altos índices de mortalidade revelam dois elementos do imaginário da época. O primeiro deles é o de que se fez necessário a execução célere de uma necrópole para afastar dos vivos as exalações miasmáticas dos corpos em putrefação; e, em segundo, uma igual necessidade em acelerar tal construção para acomodar o alto número de vítimas da cólera, já que as igrejas locais não estavam mais suportando a alta demanda por espaços.

As referidas igrejas que comportavam os mortos na capital da província desde suas eventuais construções eram as de Nossa Senhora da Apresentação (a Igreja Matriz), Nossa Senhora do Rosário, Igreja de Santo Antônio dos Militares (ou Igreja do Galo, como é popularmente conhecida), sendo todas elas vinculadas à Igreja Matriz. Na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação, situada no alto e no centro da Cidade Alta, era o local de enterro da classe nobre e de maioria branca. Essa igreja foi construída em 1614 e é a primeira da cidade de Natal, abrigando os que “dormem, anônimos na terra sagrada, milhares de seres que fizeram a nossa cidade [...] [tendo] cada ponta de ladrilho cobre os corpos, sepulturas cujo epitáfio deve ser a gratidão daqueles que hoje vivem por eles que morreram...” (CASCUDO, 2010, p. 116, grifo meu). Já para os menos favorecidos da cidade, tinha-se a Igreja Nossa Senhora do Rosário, localizada um pouco mais afastada da zona nobre da cidade na época e construída em 1713, ribeirando o Rio Potengi. Seu espaço sepulcral era destinado aos negros e escravos, tendo no “alicerce dessa igreja [...] esqueletos de escravos que só se libertaram no céu” (CASCUDO, 2010, p. 118). Por fim, a Igreja de Santo Antônio dos Militares, que se acredita ter sido construída em 1766, servia de campo de repouso aos militares.

Mediante a necessidade de um local para abrigar e residir o descanso daqueles fulminados pela Cólera, foi iniciada a construção do Cemitério Público do Alecrim, no dia 8 de fevereiro de 1856. O contrato foi feito no Palácio da rua da Cruz, com o mestre de obras Manuel da Costa Reis, sendo o local escolhido “na explanada que fica no caminho das Quintas, junto à bifurcação da estrada de Pitimbu” (CASCUDO, 2010, p. 323), ressaltando justamente a distância entre o bairro da Ribeira e o da Cidade Alta. Sobre a arquitetura do cemitério, Cascudo aponta que

As condições estipulavam que o cemitério seria quadrado, tendo cada parede, pelo lado de dentro, 250 palmos craveiros de extensão e nove de altura, terminando a parte superior com adorno simples. Seriam de tijolo dobrado ou de pedra-e-cal, mas a pedra teria dois palmos e não seria lavada n'água salgada. Os alicerces haviam de ter três palmos de largura e três de profundidade. Na frente haveria uma porta, com

dez palmos de amplitude. No fundo do cemitério, na frente do portão, erguer-se-ia a capelinha, com 25 palmos de comprimento e 15 de largura, sustentada sobre seis pilares de um terço da mesma, vestida de paredes, toda ladrilhada de tijolo e ladrilho, com essa de tijolo de alvenaria no centro (CASCUDO, 2010, p. 323-324).

Figura 9 – Divisão em quadras do Cemitério do Alecrim



Fonte: Arquivo SPHAP, 2009.

A organização dos cemitérios públicos em quadras e dividido em ruas nominais seguia uma lógica urbanista que almejava conceber esses espaços sepulcrais, ou necrópoles, como pequenas cidades em meio ao progresso urbano do séc. XIX. Essa urbanização do espaço do morto é elaborada de tal forma que diante de uma visão panorâmica do cemitério em meio às casas do bairro, ele só é notadamente reconhecido pela ausência de telhados, o que torna visível seus túmulos e lápides e como o mesmo se alinha à urbe.

O ato de transformar o espaço do cemitério em cidade é visível aja vista que mesmo sendo um espaço centenário e com uma arquitetura do séc. XIX, o mesmo atende às recomendações legais para a acessibilidade de pessoas com deficiência (PCD), tendo suas ruas o piso tátil de alerta e direcional, bem como rampas.

Figura 10 – Visão panorâmica das quadras do Cemitério do Alecrim



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Em consequência de seus 166 anos, o Cemitério Público do Alecrim abriga uma diversidade cultural e religiosa expressiva, sendo seu interior autor de uma heterogênea arquitetura tumular e responsável por uma rica historiografia para a cidade com os sepultados. Dado essa singular característica sepulcral, o cemitério foi reconhecido pela sua riqueza material e imaterial e tombado em 1 de novembro de 2011, pela prefeita Micarla Araújo de Sousa, data em que o bairro do Alecrim comemorava seu centenário (tendo o cemitério já 155 anos). Segundo consta no Decreto 9.541 de 1º de novembro de 2011

Art. 1º - Fica decretado o Tombamento do Cemitério Municipal do Alecrim, situado entre as Ruas Tenente Alberto Gomes, Av. Fonseca e Silva, Rua Manoel Vitorino e Av. Governador Rafael Fernandes, Alecrim, Município de Natal, por seu valor histórico e arquitetônico (DIÁRIO OFICIAL DO MUNICÍPIO, Natal, ano XI, n. 2148, 2 nov. 2011).

3.6.2 O CEMITÉRIO ISRAELITA

A ala judaica foi reivindicada pelo CIRN como configuração da Kehilá da comunidade judaica natalense, que já possuía uma sinagoga e um educandário, como será trabalhado no próximo capítulo desta pesquisa.

Essa ala judaica – ou o “cemitério israelita” como o CIRN assim determinou – é composto por uma área localizada na quadra nº 7 do Cemitério do Alecrim, e encontra-se numa esquina entre as ruas Santa Rita de Cássia e Santo Antônio. O Cemitério Israelita tem seu espaço murado e sendo reservado o interior do seu perímetro somente para o sepultamento de judeus vinculados ao CIRN.

Figura 11 – Ala Judaica ou Cemitério Israelita



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Dentre os túmulos que estão erigidos na área, contam-se 24, sendo sua maioria de judeus asquenazis provindos do leste europeu fugindo do crescente antisemitismo que ali aflorava. As famílias Volfzon e Josua são maioria na ala judaica, estando presentes 4 familiares da família Volfzon e 3 familiares da família Josua. Embora tenham sido os Palatnik os principais membros fundadores do CIRN e maiores articuladores da construção da comunidade judaica natalense e potiguar⁸¹, só se

⁸¹ Até aproximadamente a década de 1930, tinham-se 9 famílias diretamente ligadas aos Palatnik, todas elas tendo em média 2 filhos, muitos destes nascidos em Natal. No entanto, apenas Rosinha Palatnik encontra-se sepultada no Cemitério Israelita.

encontra enterrada no Cemitério Israelita Rosinha Palatnik. Já todos os filhos do judeu sefardita Leon Josua, Victoria, José e Alberto, repousam na ala judaica.

A área correspondente ao Cemitério Israelita está composta de aproximadamente 45 m², onde o judeu mais antigo sepultado foi Godel Slavni, levando em consideração o traslado de seus restos mortais ao cemitério, pois Slavni morreria em 1914 e fora transportado ao Cemitério Israelita quando da sua inauguração, em 1931. Já como sepultamento propriamente dito, teve o de José Josua, em 19 de julho de 1933. Já como sepultamento mais recente tem-se o de Manoel Moura, que foi sepultado em 28 de maio de 2021.

Figura 12 – Túmulos do Cemitério Israelita



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

A numeração dos túmulos foi posta conforme a posição das sepulturas, não seguindo ordem cronológica dos sepultamentos. A ordem dos túmulos é a seguinte:

Tabela 3 – Túmulos do Cemitério Israelita

Túmulo 1	Mauricio Xurinow (Sem data – 21.05.1946)
-----------------	--

Túmulo 2	Alberto Josuá (14.08.1895 - 15.05.1970)
Túmulo 3	Emil Tillinger (03.07.1911 - 03.04.1965)
Túmulo 4	Prof. José Nunes Cabral de Carvalho (06.11.1013 - 12.03.1979)
Túmulo 5	Prof. João Gutemberg Macêdo Silva (19.03.1961 - 19.06.2006)
Túmulo 6	Leon Volfzon (26.12.1887 - 31.05.1967)
Túmulo 7	Malca (Maria) Volfzon - (29.06.1895 - 20.03.1963)
Túmulo 8	Jacob Volfzon (14.06-1917 - 12.07.1951)
Túmulo 9	Placa comemorativa
Túmulo 10	Rachel Adonis (30.05.1921 - 27.05.1922)
Túmulo 11	Lápide e túmulo desgastados
Túmulo 12	Efraim Genesi (Sem data - 13.05.1921)
Túmulo 13	Godel Slavi (Sem data - 18.06.1914)
Túmulo 14	Victoria Josuá (Sem data - 06.06.1925)
Túmulo 15	Abraão Frimer (1890 - 10.01.1931)
Túmulo 16	Josuá (09.07.1915 - 19.06.1933)
Túmulo 17	Jaime Horovitz (1910 - 04.11.1935)
Túmulo 18	Rosinha Palatnik (10.06.1916 - 07.08.1936)
Túmulo 19	Sarah Lipman (15.03.1904 - 12.09.1937)
Túmulo 20	Tilie Dvora Starec (1884 - 01.11.1958)
Túmulo 21	Benjamin Schor (15.12.1878 - 30.04.1938)
Túmulo 22	Reveca Volfzon (Sem data - 01.10.1943)
Túmulo 23	Rivca Weinstein (10.08.1926 - 25.08.1926)
Túmulo 24	José Paulo de Queiroz (17.10.1948 - 06.04.2010)

Fonte: Tabela elaborada pelo autor em pesquisa nas lápides do Cemitério Israelita e apoiado na pesquisa de Wolff (1984, p. 70-74).

Seguindo a pesquisa no Cemitério Israelita, serão expostas imagens dos túmulos e das referidas lápides, notificando o judeu nela sepultado e descrevendo uma pequena biografia dele, quando possível.

Figura 13 – Túmulo 1



Figura 14 – Lápide 1



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente a Maurício Xurindow, na qual sua lápide não informa a data de nascimento, mas atesta sua morte em em 21 de julho de 1946.

Figura 15 – Túmulo 2



Figura 16 – Lápide 2



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente a Alberto Josua, filho do judeu sefardita Leon Josua, que chegou a Natal entre as décadas de 1920 e 1930, fazendo parte da comunidade judaica natalense. Em seu túmulo está escrito, conforme se vê na imagem, “Imorredouras saudades dos seus filhos”, e posto que nasceu em 14 de agosto de 1895 e morreu em 15 de maio de 1970.

Figura 17 – Túmulo 3



Figura 18 – Lápide 3



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente a Emil Tillinger, é possível ler em sua lápide, “Saudade de sua esposa e filhos”, e que ele nasceu em 3 de julho de 1911 e morreu em 3 de abril de 1965.

Figura 19 – Túmulo 4



Figura 20 – Lápide 4



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente ao professor José Nunes Cabral de Carvalho. O prof. José Nunes Cabral, como era comumente reconhecido, foi um importante articulador do movimento *bnei anussim* na capital potiguar, com muitos estudos no interior do estado sobre a presença judaica nos costumes sertanejos. Segundo o Boletim Informativo nº 5 do CIRN, em sua página nº 4, que faz referência à morte do professor, aponta que este nasceu em 6 de novembro de 1913 em Parnaíba, filho do capitão Abdon Nunes de Carvalho e de D. Ana de Carvalho, tendo se formado em Odontologia na Faculdade Fluminense de Medicina em 1941. Em 1942, se casou com D. Maria Margarida Garcia de Carvalho, tendo como fruto desse matrimônio 3 filhos.

O prof. Cabral foi um dos principais fundadores do Instituto de Antropologia, posterior Museu de Antropologia “Luís da Câmara Cascudo”, tendo dirigindo-o até o seu falecimento. Foi importante fomentador de pesquisas sobre a cultura potiguar no interior do estado, tendo descoberto vários depósitos de fósseis pré-históricos e a presença marrana em vários municípios potiguares. Sua vida findou em 12 de março de 1979.

Figura 21 – Túmulo 5



Figura 22 – Lápide 5



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente ao professor João Gutemberg Macêdo Silva, no qual se lê em sua lápide “Amou o Eterno sobre todas as coisas. Saudosas lembranças de sua família e amigos”. Nascido na Mina Brejuí, um distrito do município de Currais Novos/RN, em 19 de março de 1961 e morreu em Natal, em 19 de Junho de 2006.

Figura 23 – Túmulo 6



Figura 24 – Lápide 6



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente a Leon Volfzon, no qual se pode ler em hebraico, de acordo com Wolff, “Judá Leib Shlomó, nascido em Bemalev (?) na Rússia, nascido em 10 de kislev 5647, falecido em 21 de iar 5727” (WOLFF, 1984, p. 73). Já em português, está escrito “Nascido em 26-12-1887. Faleceu em 31-5-1967. Eterna Saudades de seu filho, filhas, genros, nora, netos e bisnetos”.

Leon Volfzon veio primeiramente para Recife/PE em 1912, chegando posteriormente a Natal em 1920. Casou-se com Maria Ferman, que se tornou Volfzon, e tiveram 7 filhos, Rosita, Sarita, Anita, Dorita, Genita, Luiz, Nóia e Jacob Volfzon. Foi um próspero comerciante na Ribeira e importante membro do CIRN, tendo articulado politicamente muitas outorgas à comunidade judaica, perdurando a existência do CIRN até a sua morte, quando em 1968 o mesmo encerrou suas atividades, vindo a ser reativado mais tarde.

Figura 23 – Túmulo 7



Figura 24 – Lápide 7



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente à Malca Ferman, que teve o nome de casada “Maria Volfzon”. Esposa de Leon Volfzon, Maria e Leon chegaram em Natal na década de 1920 e na capital potiguar construíram uma vida próspera e frutificaram uma família, sendo produto de seu matrimônio 7 filhos, que são Rosita, Sarita, Anita, Dorita, Genita, Luiz, Nóia e Jacob Volfzon.

Figura 25 – Túmulo 8



Figura 26 – Lápide 8



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente ao Dr. Jacob Volfzon, no qual se pode ler em hebraico, “Dr. Jacob Volfzon, filho de Judá, falecido em 8 de Tamuz 5711”. Já em português se lê “Dr. Jacob Volfzon, nascido em 14-6-1917 e morreu em 12-7-1951. A ti, querido Jacob, saúde e amor eternos de teus pais, esposa, filho, irmãos, cunhados, sogros e sobrinhos”.

Jacob Volfzon foi um judeu com forte influência política na capital potiguar e em todo o estado. Conforme já apontado nessa pesquisa, se formou médico oftalmotorrinolaringologista, tendo prestado serviço em importantes hospitais da capital e no interior do estado. Veio a óbito de forma trágica em um acidente aéreo, no qual estavam presentes na aeronave também o então governador do estado, Dix-Sept Rosado, que também teve sua vida ceifada, num total de onze potiguares.

Figura 27 – Túmulo 9



Figura 28 – Lápide 9



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

O “túmulo 9” não é um túmulo, mas uma placa comemorativa. Em decorrência do desgaste da lápide a leitura foi dificultada pela erosão causada pelo tempo. No entanto, é possível ler “Centro Israelita. Natal, Rio Grande do Norte. 10-1-1931”, sendo essa a placa da inauguração do Cemitério Israelita, que foi nessa mesma data.

Figura 29 – Túmulo 10

Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

O túmulo de número 10, localizado na extremidade oeste do Cemitério Israelita é menor que os outros, na proporção da metade. Pelo tamanho reduzido, supomos que a sepultura provavelmente é de Rachel Adonis, que nasceu em 30 de maio de 1921 e morreu em 27 de maio de 1922, com pouco mais de um ano de vida. Rachel era filha Marcos Adonis, um judeu sefardita que aportou na cidade na década de 1920 e que montou sociedade comercial com Leon Josua, também judeu sefardita.

Figura 30 – Túmulo 11**Figura 31 – Lápide 11**

Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Devido à forte erosão em razão do tempo, a lápide encontra-se desgastada e apagada, não sendo possível a leitura da escrita do seu epitáfio, que encontra-se em hebraico.

Figura 32 – Túmulo 12



Figura 33 – Lápide 12



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente à Efraim Genesi, não sendo possível devido ao desgaste da lápide saber a data de nascimento, mas lê-se em hebraico “O jovem Efraim, filho de Tzvi Genesi, falecido em 18 de nissan 5681, aproximadamente 13 de maio de 1921. Por ter morrido antes da fundação do Cemitério Israelita, também teve seus restos mortais trasladados ao cemitério pós-inauguração. Efraim fazia parte de uma importante família judaica potiguar, os Genesi, oriundos de Recife. Foi de Isaac Genesi, junto a Braz Palatnik, a doação e assinatura no Segundo Cartório Judiciário, no dia 12 de junho de 1929 do Sêfer Torá à Sinagoga.

Figura 34 – Túmulo 13**Figura 35 – Lápide 13**

Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente a Godel Slavni, um dos primeiros judeus potiguares que se tem registros históricos. Segundo Wolff (1984, p. 25), ao pesquisar no livro “No Caminho das Andanças”, de Braz Palatnik, afirma que Slavni morreu entre 1912 ou 1913, de febre amarela, já morando Slavni na capital potiguar antes da chegada dos Palatnik, em 1912. Em sua lápide, está registrado o nascimento em 18(?)6, em que não se pode ver o algarismo da década do séc. XIX, e sua morte em 1914.

Figura 36 – Túmulo 14



Figura 37 – Lápide 14



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente à Victoria Josua, que também morrera antes da inauguração do Cemitério Israelita e teve seus restos mortais trazidos ao cemitério da comunidade. Victoria era filha de Leon e Maria Josua e foi casada, tendo filhos. Segundo consta em sua lápide, “Aqui jazem os restos mortais de Victoria Josua. Faleceu a 6 de junho de 1925. Eternas saudades de seu esposo e filhos”.

Figura 38 – Túmulo 15**Figura 39 – Lápide 15**

Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente à Abraão Frimer. Pode-se ler em sua lápide em hebraico, “Abraão Frimer, filho de Eliezer e Debora Frimer. Falecido em 8 de elul 5691. Viveu 41 anos. Sua alma goze de glória”. Ao fazer uma subtração simples da data de sua morte pelos seus anos informados na lápide, tem-se que Frimer nasceu em 1891.

Figura 40 – Túmulo 16



Figura 41 – Lápide 16



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente a José Josua, filho caçula do casal Leon e Maria Josua. Morreu relativamente jovem e de algo trágico e inesperado, já que em sua lápide enfatiza a sua desventurança. Está escrito em sua lápide, “José filho de Judá Josua. Aqui jaz os restos mortaes do desventurado José Josuá. Deixa amargas saudações. Nasceu a 9 de julho de 1915 e faleceu a 19 de junho de.1933.

Figura 42 – Túmulo 17



Figura 43 – Lápide 17



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente à Jayme Horovitz, que chegou à Natal em 1922 junto com seu pai, Tzvi Horovitz. Jayme foi um importante líder e por muitos anos presidente do CIRN. Foi na sua gestão que a sinagoga ganhou o Sêfer Torá. Segundo Wolff (1984, p. 41) tinha como esposa Elisheva Horovitz e tiveram como filhos Raquel Horovitz, nascida em 18 de janeiro de 1923, e Arão Horovitz, em 1924. Seus filhos foram educados no Jardim de Infância Herzila, escola da comunidade judaica nas primeiras décadas do séc. XX. Em sua lápide está escrito em hebraico “O homem importante Jayme, filho de Tzvi Horovitz. Nascido em 5 de marheshvan 5670. Faleceu em 4 de novembro de 1935”.

Figura 44 – Túmulo 18



Figura 45 – Lápide 18



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente à Rosinha Palatnik. Embora muito se saiba a respeito dos Palatnik, não se tem registros e fontes a respeito da linhagem de Rosinha, a não ser o que está escrito em sua lápide. No seu túmulo tem em hebraico, “Rosinha Palatnik, falecida ainda jovem na data de 19 de av 5696, com 20 anos. Já em português, têm-se “Rosinha Palatnik, nasceu – 1916, faleceu – 7 – agosto – 1936.

Apesar da ausência de fontes da relatada acima, durante a pesquisa foi achado um poema de autoria da poetisa potiguar Iracema Macedo, em que foi destinada à Rosinha Palatnik. De acordo com o poema, que se intitula “Canção de amor para uma moça judia”, é perceptível no corpo do texto que a autora não conhecia a jovem – até mesmo pela idade e época que as separam. Mas, ainda no corpo do texto do poema, é possível notar que outra coisa que a autora não conhecia era a teologia judaica, pois assim está a “Canção para uma moça judia”, de Iracema Macedo

Conheço Rosinha Palatnik
Por um único retrato de louça
Que vive no cemitério

Te vejo em muitos lugares
Sempre dentro de retrato
presa e viva, branca e morta

Entre os túmulo judeus
Morreu em 1936 aos vinte anos de idade
E há sobre a lápide letras em hebraico
Que não decifro

Talvez suicídio, talvez outra sorte
De qual morte morreu essa moça judia
que não morre
De qual vida ela vive naquele retrato
De louça que mais parece de carne
E por que vem assim
Semear-me no meio da tarde?

que queres, mulher,
Tanto tempo depois do tempo
Em que houve calor pra ti no mundo?
Que queres na tua janela de vidro?
Com o seu corpo de cinzas?

Não me faças desejar-te assim
Tu que não tens mais carne
Para o meu desejo
nem sequer seda de vestido que eu toque
nenhum corpo nem seios
só retrato frio na lápide
Que amor terrível é este que me trazes?
(DUARTE; MACEDO, 2001, p. 637-638).

O desconhecimento se dá ao compor a 2ª estrofe de seu poema, que diz “Talvez suicídio, talvez outra sorte, de qual morte morreu essa moça judia que não morre?” (DUARTE; MACEDO, 2001, p. 637), pois é sabido que suicidas são marginalizados perante a comunidade judaica em seus cemitérios, não tendo como Rosinha ter cometido tal ato, tendo sido enterrada junto aos outros judeus no Cemitério Israelita.

Figura 46 – Túmulo 19



Figura 47 – Lápide 19



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente à Sarah Lipman, no qual é possível ler em sua lápide escrito em hebraico, “Professoar Sarah Lipman. Filha de Simão, falecida em 12-9-1937. Saudades”. Sarah e seu esposo, Abraham Lipman foram os professores responsáveis pelo Jardim de Infância Herzila. Sarah era responsável pelo jardim de infância e ensino infantil, sendo Abraham o professor de língua hebraica e matemática, ambas de especialidade sua.

Com o passar do tempo, o professor Abraham Lipman também se encarregou do ensino do hebraico e da liturgia judaica para as crianças, que tinham aula das matérias da educação básica pela manhã com a professora Sarah Lipman, e a tarde complementavam o ensino aprendendo hebraico e sobre a Lei. Ainda, no turno noturno, Abraham passou a ensinar também adultos *goy* que tinham interesse em aprender o hebraico, a cultura judaica e ter algum reforço nas disciplinas da grade básica escolar.

Figura 48 – Abraham e Sarah Lipman, com seus filhos, Isac e Bracha Lipman



Fonte: Acervo pessoal de Ana Mazur Spira *apud* (Wolff, 1984, p. 106)

Conforme é visto na foto, a família Lipman foi constituída com a chegada dos filhos concebidos pelo casal, Isaac Lipman, nascido em 31 de março de 1924, e de Bracha (Berta) Lipman, nascida em 07 de abril de 1935.

Figura 49 – Túmulo 20



Figura 50 – Lápide 20



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente à Tile Dvora Starec, onde é possível ler em hebraico, “Mulher importante, humilde e correta. Sra. Tila Debora, filha de Iossef. Que descanse em paz. Mulher de Moisés Starec. Falecida em 7 de marheshvan 5718”. Já em português, lê-se “Tilie Dvora Starec. Nasceu em 1884. Faleceu 1-11-1958. Eterna saudade dos filhos, netos e bisnetos”. Os Starec também foram uma importante família na consolidação e manutenção do CIRN e comunidade judaica potiguar. Foram comerciantes e residiram pelo menos 8 membros durante o séc. XX em Natal. Esse número poderia ter sido maior, caso o governo brasileiro, à época na era Vargas, fosse

mais permissivo à imigração de judeus⁸². Conforme se vê na carta do Interventor Raphael Fernandes a cobrança de um parecer ao Ministro Oswaldo Aranha sobre a sua anterior solicitação de visto para a família Starec que fugia da guerra e perseguição nazista.

Figura 51 – Carta do Interventor Raphael Fernandes ao Min. Oswaldo Aranha

RIO GRANDE DO NORTE
GABINETE DO INTERVENTOR

Natal, 13 de abril de 1939.

Eminente amigo Ministro Oswaldo Aranha

RIO

Com o officio n°189, de 12 de dezembro do ano p. findo, desta Interventoria, encaminhei ao Senhor Presidente do Conselho de Imigração e Colonização uma petição em que o Sr. Isaac Starec, brasileiro, naturalizado, pedia permissão para entrarem no Brasil fixarem residência nessa capital pessoas de sua familia, presentemente em Viena, Áustria.

Daquela autoridade, porém, recebi o officio, esclarecendo que não tendo poder competente para despachar o pedido, havia encaminhado o processo a V. Excia. a quem cabia apreciar e decidir.

Como até agora não tenha o Sr. Isaac Starec nenhuma noticia de despacho proferido pela V. Excia. no mencionando processo, rogo ao nobre amigo e eminente patricio a finesa de informar-me si efetivamente já foi proferida qualquer decisão na petição em apreço.

Caso negativo, rogaria igualmente o obsequio de interessar-se pela solução definitiva do caso, atendendo ao pedido, caso justo e enquadrado nas disposições de lei vigente.

Apresento ao meu amigo os meus saudaes afetuozos e protestos de estima e considerações.

Raphael Fernandes
Interventor Federal

Fonte: (OLIVEIRA, 2009, p. 49).

É notável a indiferença do Ministro Aranha perante a situação que passava os familiares do Sr. Isaac Starec, que solicitava com urgência a permissão para a vinda de seus familiares para o Brasil. Ainda, é possível ver, no dia 15 de maio de 1939 a

⁸² Vários autores (GRINBERG, 2005; LESSER, 1995; etc.) demonstram um evidente alinhamento da política varguista ao Eixo, sobretudo ao antisemitismo. Mais à frente, irá ser discutido o preterimento de judeus na concessão de vistos e posterior entrada ao Brasil.

resposta do então ministro, que alegava estar viajando e não ter tido tempo, pois “Em virtude da minha ida a Poços de Caldas, só agora tenho a honra de acusar o recebimento da sua carta de 13 de abril próximo findo”. Mais à frente, o mesmo retrata que “infelizmente o pedido em questão não pode por ora ser atendido em virtude das leis atualmente vigentes, as quais só autorizam o visto nos passaportes dos parentes consanguíneos em primeiro grau dos semitas residentes em nosso país” (OLIVEIRA, 2009, p. 50), tendo sido sua família negada de ingressar ao país – e não se tendo mais registros do desfecho.

Figura 52 – Túmulo 21



Figura 53 – Lápide 21



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente a Benjamin Schor. Segundo Oliveira (2009, p. 101), Schor viera de Recife para Natal com sua esposa e filhos. Na capital potiguar cresceram e constituíram suas próprias famílias, tendo Guitel Schor casado com Moisés Weinstein, e gerado Rivca Weinstein, que também está enterrada no Cemitério Israelita; e Samuel Schor casado com Hanna Koiller, que assumira o nome de Hanna Schor. Dessa união matrimonial em 1922, gerou-se José Schor, em 26 de maio de 1933.

Figura 54 – Túmulo 22



Figura 55 – Lápide 22



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente a Revca Volfzon, mais um membro da família Volfzon. Em sua lápide, há inscrições em hebraico e português, lendo-se em hebraico, “A mulher boa e importante Haia Volfzon. Falecida em Rosh Hashaná 5704”. Já em português, têm-se “Aqui repousa Reveca Volfzon. Falecida a 1 de Outubro de 1943. Lembrança de seus filhos e netos”.

Figura 56 – Túmulo 23



Figura 57 – Lápide 23



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Com a ajuda e orientação de Flávio Hebron, que concedeu ajuda na tradução desta lápide em hebraico, o túmulo é pertencente à Rivca Weinstein, que também foi um bebê que morrera prematuramente e antes do Cemitério Israelita ter sido inaugurado. Filha de Moisés e Guitel Weinstein, essa por sua vez filha de Benjamim Schor. Moisés Weinstein por vezes conduziu a liturgia na sinagoga em datas festivas e no Shabat. Rivca nasceu 10 de agosto de 1926 e morreu em 25 de agosto de 1926.

Figura 58 – Túmulo 24

Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Túmulo pertencente a José Paulo Queiroz, em que se lê seu nome em hebraico “Yossef bem Abraham”. Na lápide está escrito em português, “Aqui descansa José Paulo Queiroz. Nasceu em 17 de outubro de 1948 e morreu em 06 de abril de 2010. Saudades de seus filhos e netos”.

Explanados e catalogados todos os 24 túmulos presentes no Cemitério Israelita, em que foi estabelecida a localização, a nomenclatura da sepultura e a biografia do ali enterrado, o trabalho tinha atingido o fim. No entanto, durante a execução dessa pesquisa – que vinha sendo feita durante os quatro últimos anos – houve a perda do então presidente da Associação Religiosa Sinagoga Braz Palatnik (ARSBP), tendo

sido ele sepultado em local próximo à entrada do Cemitério Israelita, no quadrante entre a entrada do Cemitério Israelita, o túmulo 8 (de Jacob Volfzon) e o túmulo 20 (de Tilie Dvora Starec), sendo esse o último espaço possível para novos sepultamentos no Cemitério Israelita.

Apesar de não haver mais espaços para sepultamento no Cemitério Israelita dentro do Cemitério Público do Alecrim, há um projeto em andamento do CIRN para a construção de um novo cemitério. Em entrevista concedida para essa pesquisa, Flávio Hebron, que se encontra atualmente na presidência do CIRN, relatou que

Nós estamos atualmente com dois grandes projetos, um já praticamente aprovado. Nosso Cemitério do Alecrim [em referência ao Cemitério Israelita] esgotou, Manoel Moura foi o último a ser enterrado ali. Então nós estamos conseguindo, através de um pleito meu ao [ex-senador Garibaldi Alves, e ao [ex-prefeito] de Natal, Carlos Eduardo. Eles nos colocaram em contato com o prefeito de São José do Mipibu e está sendo ofertado e oferecido um lote mais ou menos do tamanho do que nós tínhamos no [Cemitério do] Alecrim, pra 20-30 túmulos, então acredito que até agosto ou setembro [de 2022], a gente já esteja com o cemitério novo e já todo organizado (Flávio Hebron, 22 de Abril de 2022).

Devido até a presente data o seu túmulo não estar erigido, em virtude de ainda não ter sido cumprido os 11 meses relativos à recitação do *kaddish* e que culminam com a *matsevá*, dado que Manoel Moura faleceu em 27 de maio de 2021, sendo sepultado no dia seguinte, 28 de maio de 2021, a construção de sua placa tumular estava prevista para abril de 2022. A cerimônia fúnebre foi dirigida por Samuel Gabbay.

Figura 59 – Quadrante da Sepultura de Manoel Moura



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Conforme se vê, não há túmulo ou nenhuma demarcação identitária, a não ser a uma pedra demarcatória do local par a futura e eventual *mastevá*.

Figura 60 – Local de Sepultura de Manoel Moura



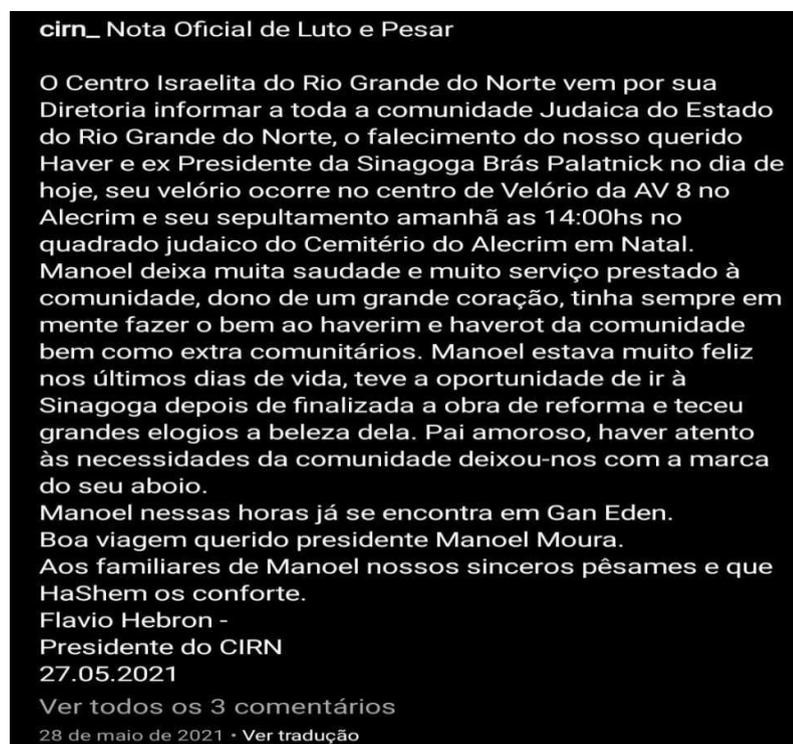
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Manoel Moura foi um anussim que descobriu sua ascendência marrana ao longo dos anos de sua vida. Assim como os outros membros do CIRN que identificaram através de seus costumes pessoais e adquiridos pela hereditariedade familiar, tratou de pesquisar esses hábitos criptojudaicos que imperavam seu ethos. Foi um dos judeus mais atuantes do CIRN e da causa marrana, tendo sido Presidente da ARSBP por vários anos, inclusive o era quando veio a óbito, pois seu mandato vigorava até maio de 2021, devendo ter encerrado em dezembro de 2020, pois os mandatos tem 2 anos de vigência. Por um atraso no trâmite legal da eleição, decorrência da pandemia do covid-19, a eleição tinha sido prorrogada até maio de 2021.

Manoel Moura era reconhecido também no âmbito acadêmico devido às suas pesquisas na causa marrana, tendo concedido entrevistas e feito parcerias em estudos juntamente a autores como Anita Novinsky, Nathan Wachtel, Ronaldo Vainfas etc.; bem como concedia o seu muito saber a qualquer sujeito interessado na causa marrana que lhe cruzasse o caminho.

A página oficial do Instagram do CIRN fez um “Nota Oficial de Luto e Pesar” em homenagem ao seu Presidente no dia do sepultamento (28 de maio de 2021).

Figura 61 – Nota Oficial de Luto e Pesar do CIRN à Manoel Moura



Fonte: Extraída da página oficial do CIRN no Instagram (@cirn_). Acesso em: 30 de novembro de 2021.

4. HISTÓRIA DOS JUDEUS EM NATAL: DOS PALATNIK AOS *BNEI ANUSSIM*

Na vida de todo judeu pelos caminhos do mundo, há sempre um judeu que chegou antes (LESSA, p. 15 *apud* WOLFF, 1984, p. 29).

4.1 A DIÁSPORA JUDAICA NA IBÉRIA

Diáspora é um conceito bastante utilizado nas ciências humanas para remeter ao deslocamento e fluxo de povos e etnias de locais a outros por motivos históricos diversos. Sua origem vem da Grécia e significa “dispersão”, tendo igual significado atualmente para movimentos populacionais, quando os gregos a cunharam para referir-se aos seus que moviam para migrações ou colonizações de outras terras.

Os judeus também cunharam o seu termo para tais movimentos pelo globo terrestre. Embora com igual significado, o deles tem diferente pronúncia, já que partem de sua língua hebraica. *Tefuzah* (dispersão/dispersado), e *galut* (exílio) são termos aos quais se utilizam os judeus para denominar os vários deslocamentos ao longo da História que eles fizeram, sobretudo iniciados quando foram expulsos da Palestina, em 70. EC., quando os romanos tomaram Jerusalém e destruíram o Segundo Templo.

Os deslocamentos judaicos que caracterizam a *tefuzah* são produtos das variadas expulsões e exílios que sofreram o povo judeu dos territórios em que viviam pós-70 EC., tendo estes formado comunidades ora sólidas, ora frágeis nos continentes do planeta. Embora uma comunidade forçadamente nômade e com relevante capacidade adaptativa, essas qualidades não foram suficientes para inviabilizar as fortes repressões e repulsões que sofreram na História.

Tais afastamentos eram provindos de um forte preconceito fundamentado numa figura anticristã, mormente demoníaca, que pairava no sujeito que professasse a fé de Moisés. Por partilharem de uma fé diferente da cristã, e acima de tudo por terem sido responsáveis diretamente pela morte de Jesus, os judeus eram culpados pelos mais copiosos crimes que surtiam. Deicídio, profanação de hóstias, homicídios e infanticídios rituais, usura dentre as mais diversas transgressões morais lhes eram imputadas, resultando em genocídios e ondas de violências, assaltos às judiarias e conseqüentemente em suas expulsões.

Esses movimentos judaicos povoaram todos os espaços da Terra ao longo dos séculos, tendo com epicentro o a destruição do Segundo Templo em 70 EC. Na Europa, a diáspora originou as duas vertentes do judaísmo, os sefaradim e os

asquenazim. Como já dito, esses dois ramos judaicos diferem-se espacialmente, quando os primeiros ocuparam a região da Ibéria, o norte da África, o Mediterrâneo e a Europa Setentrional; já os segundos tendo ocupado o Leste e centro europeu, bem como o continente asiático. Decorrente disso, a diferença cultural dessas duas frações judaicas é expressiva, reverberando diferenças também litúrgicas, quando os sefaraditas possuem o dialeto ladino, que mescla o hebraico com o castelhano; e os asquenazes o ídiche, que mistura o hebraico com o alemão e eslavo. Os termos *ashkhenazim* e *sefarad* também são frutos da língua hebraica, sendo *ashkhenazim* uma referência à Alemanha, em hebraico; e *Sefarad* à Hispânia, na mesma língua.

Como intenso afluxo judaico na Hispânia, ou na Sefarad, essa região ficou conhecida como “Terra Prometida” para os judeus, como fora Sião, na Palestina. Com o tempo, os próprios judeus dessa terra passaram a serem reconhecidos sefaraditas, marcando assim uma identidade cultural própria. Há consenso entre historiadores, e suficiente registros históricos, que comprovam que de fato a presença judaica na Ibéria se deu pós-70 EC., com a destruição do Segundo Templo de Jerusalém e tomada da cidade por Roma. O antropólogo Caesar Sobreira em sua obra *Nordeste Semita*, cita Alberto Dines para atestar que os hebreus já povoavam a península Ibérica há pelo menos três mil anos, ao apontar que

Hebreus e fenícios teriam chegado à Ibéria um milênio antes de Cristo. *Sefarad*, Espanha, em hebraico, é mencionado pelo profeta Abdias, mas referia-se à Ásia Menor. O primeiro que tratou Sefarad como Espanha foi Jonathan Bem Uziel, discípulo de Hillel, no século I d.C. Isaac Abravanel, no comentário ao Livro dos Reis, chegou a comparar a toponímia espanhola com a bíblica. Disse que o rei Pirro trouxe os judeus e os estabeleceu na Andaluzia; Ibn Verga tratou do assunto em *A vara de Judá* (DINES, 1990, p. 21-22 *apud* SOBREIRA, 2010, p. 47).

Diante disso, se assentaram na Ibéria tão bem os judeus e de tal forma aceitos, que sua presença se tornou homogênea na Espanha e em Portugal. Na Espanha, sua integração à sociedade era tamanha que possuíam um sistema legislativo que lhes garantiam direitos semelhantes aos dos cristãos. Essas regalias civis eram garantidas pelos reis de Aragão e Castela, no qual também lhe imbuíam de deveres para a articulação de uma sociedade civil em que todos usufríssem de seus direitos – desde que pagos os tributos e impostos.

Essa aliança entre judeus e a coroa e nação espanhola existia há muito. Os judeus foram um importante parceiro na Guerra da Reconquista, sendo ambos

beneficiados dessa aliança. Para a coroa, a manutenção e aquisição de artificies – que eram em sua maioria judeus – administradores e financistas era substancialmente necessária num período entre guerras e no pós-guerra, em que a mão de obra e as economias se colapsam. Já para os judeus, os espólios foram ainda melhores, sobretudo em razão de sua entrada na retomada dos territórios à coroa espanhola e cristã ser uma questão de sobrevivência. Ao Sul, estava o fanatismo dos muçulmanos almóadas; já ao Norte, haviam os cristãos que há muito conviviam unissonamente. Por si só já era um motivo para a entrada na guerra. Ainda, à medida que as terras e suas zonas urbanas e rurais eram tomadas, os judeus – os artificies – eram recompensados com a sua ocupação, tendo aqueles mais notáveis sendo remunerado com benesses reais.

Já no caso de Portugal, as regalias civis perduravam desde os sécs. XIV e XV, quando o Infante Dom Henrique havia acolhido judeus exilados de outras áreas. O rabino e historiador João Medeiros mostra que “a coroa portuguesa mantinha três instâncias jurídicas separadas: a Justiça Geral, para os católicos; outra para os Mouros, com a aplicação da Lei Islâmica; e outra para os judeus, com a aplicação da Haskalá, a Lei judaica” (MEDEIROS, 2005, p. 57), demonstrando esse interesse da coroa em manter seus súditos de forma harmoniosa, podendo assim usufruir economicamente de todos.

Essa jurisprudência somada a riqueza dos judeus favoreceu a ascensão social e melhores posições na Corte de muitos professantes da fé mosaica. Nesse seguimento, os judeus eram súditos especiais subordinados pela Coroa. Suas comunidades ficavam protegidas em locais separados, no qual tinham foro e legislações próprias – muitas delas diretamente ligadas à Lei, eram as judiarias⁸³. Essas comunidades eram basicamente pequenas sociedades em meio a cidade cristã à sua volta, tendo uma política local influenciada pela Lei, sob jurisprudência de um arrabi-mor diretamente subordinado ao rei. Tinham capacidade de autogoverno e tuteladas por um conselho hebraico, que garantia um sistema político, legislativo e fiscal próprios à essas comunidades, atribuindo penas espirituais e temporais aos

⁸³ Essas judiarias ou aljamas, como eram chamadas em árabe, espalhavam-se por todo o território português. Numa precisão, afirma Moura (2002, p. 270) que “havia aljamas nos portos principais como Lisboa, Porto, Setúbal, nas cidades fronteiriças como Elvas ou a Guarda; nas cidades comerciais mais importantes como Santarém e Braga; nos centros agrícolas do interior, como Beja e Celorico da Beira; nas povoações do Norte, como Guimarães; nas do Sul, como Faro” sendo as mais importantes em tamanho e riqueza as “de Lisboa, Santarém, Évora, Porto, Guarda, Faro, Setúbal, Portalegre”.

seus moradores. Era responsável por manter a segurança de seus membros judeus, seja a nível interno, mantendo a ordem local dentro da aljama, seja a nível externo, em meio a sociedade cristã na qual estava inserida. Esse controle e segurança social se dava através de pagamentos de impostos que garantiam direitos e deveres, cabendo a própria comunidade ratear os valores, de forma que as lideranças comunitárias procuravam fazer “esse rateio em bases equitativas, tendo cada comunidade o direito de elaborar *takanot* para esse fim, de acordo com as condições locais (BORGER, 2002, p. 65).

4.1.1 OS REIS CATÓLICOS E A INQUISIÇÃO ESPANHOLA

Sucedeu que os judeus gozaram de relativa paz na Península Ibérica entre os sécs. XII, XII e boa parte do XIV – pelo menos enquanto conservou a memória do apoio na Reconquista. Essas garantias estendiam-se de decretos reais e iam até a regulamentos da própria Igreja, com bulas papais em que “nenhum cristão deve compelir qualquer judeu ao batismo contra a sua vontade”, como afirmara o papa Gregório X, parafraseando os antigos papas Gregório I e Calisto II (pontífices do séc. VI e XII, respectivamente (BORGER, 1999, p. 434). Muitos imperadores e reis de outras localidades que não a Ibéria haviam declarado anistia aos judeus batizados à força durante as cruzadas. Ainda, no próprio séc. XV, onde a crueldade e perseguição aos judeus teve ponto nuclear, o então Papa Martinho V, emitiu um edito em 1422 que ressaltava a invalidez de batismos forçados.

No entanto, de nada serviram essas diretrizes reais e espirituais aos ânimos cristãos para cessar ou frear sua aversão e perseguição aos judeus. O acossamento a judeus na segunda metade do séc. XV foi gradativa. Na Península Ibérica, onde os judeus eram grande maioria e até então conviviam de forma parcialmente harmoniosa entre cristãos e muçulmanos, agora eles se viam obrigados a renegarem sua fé e abraçarem a cruz. Em Castela, Navarra, Aragão e na Catalunha, os judeus convertiam-se ao cristianismo para cessar as perseguições que sofriam, inflamadas a priori por membros da igreja de baixo escalão, em sua maioria clérigos e frades, originando um corpo social de recém-convertidos, ou antigos judeus e cristãos-novos.

Tornar-se cristão mostrou-se uma necessidade, mas permanecer judeu era essencial. A partir de 1390 a Espanha presenciou uma massiva adesão ao cristianismo por parte dos judeus, em que muitos abraçaram a nova fé intencionando fugir das perseguições e banimentos as quais estiveram sendo submetidos nas

últimas décadas do séc. XIV, não podendo um judeu ocupar espaços que era devido a um cristão, como serviços públicos e universidades.

Esses recém convertidos aderiram a uma prática muito comum a povos que tinham suas religiões perseguidas: aderir a religião hegemônica no social, e permanecer a prática de sua fé em âmbito privado. Muitos desses judeus, que eram agora “cristãos-novos”, mantiveram uma conduta na qual permaneceram seguros, mantendo sua vida pública enquanto cristão, e conservando-se secretamente como judeu. Cumpriam todos os ritos e sacramentos cristãos, e logo executavam o rito judaico. Batizavam seus filhos na igreja, e prontamente partiam para os circuncidarem em casa; casavam na igreja cristã, e tão logo o faziam na sinagoga. Além disso, sempre que podiam cumpriam as suas *mitzvot*, como guardar o sábado, não comer carne de porco e das ancas de bovinos e caprinos.

Vale expor que a filiação ao cristianismo criou diversos tipos de cristãos-novos, não somente aqueles que persistiram em se preservarem judeus em sua esfera privada e longe dos olhares do povo. Borger (1999, p. 435) registra que surgiram a partir da fuga ao salvo-conduto cristão três tipos de judeus batizados: os que eram convictos de sua nova fé; os que se conformaram a nova fé e aqueles que se arrependeram de abraçar a nova fé. Os primeiros, os que se tornaram verdadeiramente cristãos, assimilaram de tal forma a nova crença que passaram a também perseguir os judeus, compactuando com os estímulos a violência e discriminações, foram tidos pelos judeus como apóstatas; já os segundos, os acomodados, não eram nem exímios judeus, tampouco se tornaram bons cristãos, permaneceram na indiferença tanto ainda na nova religião, sendo motivados pela paz que essa lhe traria. Por fim, os últimos, aqueles que se arrependeram, eram aqueles que por motivo de força maior, como a preservação de sua vida, tornaram-se cristãos, mantendo o mínimo possível de uma vida cristã, e tentando ao máximo perseverar na Lei de Moisés.

A estes convertidos lhe pesou a carga da renúncia. Viviam em estranhamento aos seus antigos e novos companheiros de fé. Pelos judeus, eram tidos como *anussim*⁸⁴ (forçados), numa referência à adesão que foram submetidos à força. Já

⁸⁴ A atual comunidade do CIRN tem expressiva quantidade de judeus *anussim*, e mais à frente será dedicado maior espaço para essa discussão.

pelos cristãos, seus novos irmãos de fé, eram chamados de *marrano*⁸⁵, um termo bastante polissêmico, mas comumente traduzido como “porcos”, em um proeminente tom pejorativo.

A adesão ao cristianismo feita pelos antigos judeus lhes proporcionou a inclusão em locais antes negados àqueles da fé mosaica. A elevação de categoria a que agora se submetiam lhes propôs ocupar cargos até mesmo na Igreja e junto à administração da Coroa, o ingresso em universidades, além das mais variadas profissões.

Isso ocasionou um profundo temor daqueles que se viam prejudicados perante a elevada posição desses judeus, ou cristãos-novos. Igreja, burguesia e demais nobres sentiam a concorrência desses novos convertidos, que estavam agora ocupando uma posição que lhes era devida, e notaram que a missão de punir os judeus mediante o batismo forçado havia falhado, pois ao invés de abastá-los de suas atividades, estes articularam-se e possuíam o direito de ocupar tais postos, agora sob a premissa de serem legalmente cristãos.

No perímetro interno que tange à Coroa e ao trono, o reino de Castela passara por uma desastrosa política interna nas primeiras décadas do séc. XV, produzindo uma intensa desordem pública. A situação tentou ser corrigida pelo hábil articulador Abraão Seneor (judeu financista da coroa), ao unir os tronos de Castela e Aragão. A princesa de Castela, Isabel, fora prometida ao príncipe e futuro rei de Aragão, Fernando, e ambos se casaram em 1469. Quando se tornou rainha, em 1474, Isabel consolidou sua posição sobre Castela, tendo ela e Fernando unido os reinos em 1479, quando ascendeu ao trono Fernando. O casamento dos reis fora propagandeado pelo papa Inocêncio VIII aos povos como “Os Reis Católicos”, em alusão a ativa tendência ao cristianismo do casal. Já para os judeus, fora pensado que a eminência de um casal unido por um judeu e aliado por duas coroas e a nascente monarquia da Espanha.

Mas a seara matrimonial dos Reis Católicos não fora assim tão frutífera aos convertidos e para os judeus. Com a criação da Inquisição Espanhola em 1478 pelos monarcas, os cristãos-novos que abraçaram a fé da cruz eram agora alvo de

⁸⁵ O historiador e rabino Medeiros (2005, p. 28) defende uma diferente origem semântica para o conceito “marrano”, alegando derivar da palavra amargo em hebraico “maro”, se referindo ao amargo batismo forçado de seus ancestrais. Juntado ao sufixo “anarnu”, que significa “nós”, “nosso amargor”, “nossa amargura”. Ao ser a palavra trazida para o português, fora acrescentada a ela mais um “R”, tornando-se “marrano”, ou “aquele que foi amargamente batizado” (MEDEIROS, 2005, p. 28).

perseguições oficiais, dado que a Inquisição Espanhola era diretamente ligada à Coroa e não à Igreja, o que colocou em xeque a fugaz paz que havia conquistado a tornarem-se cristãos. Eram agora condenados, ainda, por seguirem a Lei de Moisés, sendo acusados de mesmo depois de terem se tornados cristãos, “judaizarem” em segredo, vinculados a comunidade judaica, sendo taxados de hereges e apóstatas.

Depois da forte aderência ao cristianismo por parte dos judeus pós-1390, a Coroa espanhola se viu sobre uma enérgica massa de cristãos forçadamente batizados que, se acreditava, manterem ainda seus antigos costumes judaicos. Somado a essa massa que ocupava agora espaços antes ocupados pelos cristãos verdadeiros, nobres, burgueses e o clero dividiam suas queixas frente à Coroa reivindicando alguma forma de frear o avanço desses “cristãos impuros”, que não possuíam a linhagem cristã, por serem novos convertidos. Em decorrência dessa nova queixa, surge o fenômeno espanhol da *limpieza de sangre*, em que foi obrigatório a determinados postos possuir uma linhagem de sangue limpo, em que os ascendentes familiares do sujeito a ocupar tal posto devia ter sido um cristão batizado de nascimento, e não mais um antigo judeu que foi à pia batismal de forma forçada.

Estando a Coroa sofrendo pressão pela corte, burguesia e Igreja – que perdia sua relevância aos cristãos-novos de um lado, e vendo a crescente quantidade de cristãos-novos em seu reino de outro – os Reis Católicos viram a criação da Inquisição Espanhola como um remédio eficaz, já que de um lado unificara os reinos de Castela e Aragão sob a égide da Cruz – monarquia da Espanha; e de outro caçara sob o pretexto da heresia os cristãos-novos.

Nesse seguimento, a Coroa deu ouvidos ao alto clero que propôs a reativação da Inquisição, instituição que havia sido criada no séc. XIII para punir julgar e punir agentes da heresia e que punham em perigo a ortodoxia católica⁸⁶. O papa Sisto IV foi o autorizador da recriação da Inquisição Espanhola, em 1478, estando já a Inquisição ativa em Castela e Aragão nos anos que correram o 1480. Fernando e Isabel, no entanto, reivindicaram a condição da Inquisição ficar sob a tutela da Coroa

⁸⁶ O Tribunal do Santo Ofício da Igreja Católica Apostólica Romana – ou Inquisição, como ficou comumente conhecida pelo seu caráter investigativo – foi uma instituição criada pela Igreja para combater questões que dissidiam da ortodoxia católica vigente. Em meio a expansão do cristianismo pela Europa, tornaram-se comuns ideias contrárias à teologia católica e a autoridade da Igreja, fazendo-se necessário a fiscalização do que ia em desencontro ao que pregava o dogma católico.

espanhola, e não sobre a Igreja, o que lhes garantiu um domínio e poder sobre a organização, além de assegurar a unificação nacional.

Há consenso entre historiadores, como Vainfas (2010), Borger (1999), Grinberg (2005) e Wachtel (2009) que a Inquisição Espanhola serviu diretamente como arma política, a partir do momento

O fim confesso da Inquisição foi salvaguardar a pureza da religião católica; seus fins inconfessos foram o absolutismo monárquico, a unificação política do país, sua uniformização religiosa e o confisco das grandes fortunas dos hereges, em benefício do tesouro real e dos cofres da Igreja e favorecimento dos delatores. Desde o começo, inquisição e aquisição caminharam inseparáveis (BORGER, 1999, p. 443).

A Inquisição tinha um *modus operandi* bastante êxito em sua missão final: a cruz sempre tinha a razão e o suspeito era sempre condenado! O Santo Ofício exercia a função de promotor, júri e juiz, “sendo aqueles acusados considerados culpados até que estes provassem o contrário” (BORGER, 1999, p. 444). Ao ser acusado de alguma heresia ou mera blasfêmia e desvio da conduta cristã – em que o delator se mantinha em anonimato, o réu era informado da acusação e a este era oferecido o direito de confessar por livre e espontânea vontade sua divergência com o caminho da cruz, também apontando em denúncia todos aqueles seus conhecidos de praticarem o mesmo desvio.

Não bastasse as faltas do caso, eram somados a isso o fato de que o acusado não conhecia o seu acusante, senão só a acusação, e que crianças e escravos, que poderiam servir ao réu como defesa em virtude da convivência, eram inaptos ao auxílio como testemunhas, servindo somente como depoente de acusação. Por fim, era destinado aos relatores da acusação, aqueles mesmos que permaneciam no anonimato desde o início do processo inquisitório, uma margem que variava entre 30% a 50% dos bens confiscados do herege assim sentenciado.

Acontecia que todos os acusados eram julgados como hereges, pois caso o suspeito não confessasse voluntariamente a sua heresia, ele era fadado ao confinamento nos calabouços, mantidos encarcerados e sob tortura até reconhecerem-se hereges e blasfemos, delatando o máximo possível de pessoas próximas suspeitas mediante o que a dor do suplício poderia extrair.

Confessadas as transgressões cristãs, as penas variavam entre os supostos crimes. As condenações leves variavam entre a penitência, utilização pública de trajes que designavam o pecado do herege, tendo o profanador e sua linhagem descendente

a exclusão e banimento de cargos públicos e universidades; chegando até mesmo a chicotadas em praça pública. Os bens, no entanto, independente do grau de severidade da heresia, eram sempre confiscados pela Coroa.

Os que permaneciam firmes em suas convicções de não terem cometido heresia e não confessavam, mesmo mediante as mais abomináveis torturas, eram condenados à morte na fogueira para que o fogo santo expiasse as iniquidades da sua carne (já que as chamas do inferno iriam purificar as do seu espírito). Caso aqueles que eram condenados ao fogo, aos pés da fogueira já montada, reconhecessem e confessassem a sua heresia, proferindo publicamente que a Igreja era o único caminho que levava à Salvação, eram agraciados com o benefício de não serem queimados vivos, mas mortos, pois o carrasco enforcá-los-ia antes de atear-lhes o fogo santo. Acontecia ainda o holocausto daqueles que ou já haviam mortos nos porões das prisões aguardando o seu julgamento, ou haviam conseguido fugir das garras do “braço de Deus”, tendo aqueles primeiros queimados seus ossos; já os segundos tendo sua representação simbólica em efígie queimadas. Obviamente, em ambos os casos os supostos criminosos tinham seus bens confiscados.

A espetacularização do Santo Ofício se tornou bastante comum. Resguardando-se em sua virtude cristã e pacífica, a Igreja livrava-se da punição da sentença, mesmo embora tivesse atuado em todo o caso até então. A execução da pena cabia ao braço secular da Coroa, nos denominados “Autos de fé”, que aconteciam geralmente em feriados e nela eram relatadas as sentenças e a execução da pena. Nos Autos os condenados eram convocados mediante sua pena que era proferida ao público, que acompanhava energicamente, sendo esse um evento de humilhação ao condenado. Os primeiros chamados eram aqueles que tinham as penas mais brandas; já os últimos eram aqueles que seriam encaminhados ao fogo, no qual trilhavam um caminho cercado de frades e guardas, uns oferecendo a cruz para o perdão, e o outro a espada para a pena⁸⁷.

Em decorrência de sua eventual teatralização, os Autos de fé eram assistidos pelas mais variadas personalidades. Nobres, burgueses, alto clero e membros da

⁸⁷ É interessante ressaltar que a Inquisição perseguia os cristãos que não seguiam e cumpriam a ortodoxia e sacramentos eclesiais. Desta forma, judeus ou muçulmanos não foram julgados. No entanto, como será mais detalhadamente mostrado à frente, em 1492 na Espanha e em 1497 em Portugal, os judeus foram expulsos e/ou batizados forçadamente, sendo, tão logo a partir disso, cristãos (ou cristãos-novos e marranos), sendo agora, caso persistissem ou praticassem quaisquer dos ritos litúrgicos da antiga crença, considerados hereges e transgressores da fé de Cristo.

Coroa participavam do episódio e à eles era oferecido a honra de acender o fogo das fogueiras.

4.1.2 O ACOLHIMENTO PORTUGUÊS E A INQUISIÇÃO PORTUGUESA

A situação na Península Ibérica tornara-se gradativamente calamitosa para os judeus. A ascensão dos Reis Católicos ao trono e o seu inquietável extermínio da fé mosaica estava estendendo-se além de suas terras e domínios. Em 31 de março de 1492 foi promulgado por Fernando e Isabel o Decreto de Alhambra, que dentre outras exigências expedia-se o Édito de Expulsão, forçando a expulsão dos judeus da Ibéria e determinando a proibição de deixarem os cristãos-novos. Aos judeus fora concedido o direito de vender suas posses e propriedades, mas não poderiam levar nem ouro e nem prata caso partissem, prevenindo-se a Coroa de uma provável inflação. Por sua vez, a Inquisição inflamava e aterroriza os ânimos daqueles cristãos que com os judeus negociassem, ameaçado de excomunhão sob o pretexto de que estavam negociando com transgressores da fé (BORGER, 1999, 449).

Este fora o fim de uma colonização milenar na Ibéria por parte dos judeus. O número de judeus expulsos é incerto, mas estima-se que chega aos 100.000 os que se viram forçados a deixar a Sefarad e partiram para o reino vizinho de Portugal e demais regiões do Mediterrâneo. Portugal se comprometera em acolher a massa judaica desde que pagos um tributo para sua estadia. Aqueles que não tinham a quantia suficiente para a concessão do visto de entrada lusitano, lhe era confiscado pela Coroa portuguesa a metade de seus bens.

A constante e progressiva imigração rumo ao reino lusitano causou desconfiança, por sua vez, à nobreza, burguesia e clero⁸⁸ portugueses, temendo semelhante ascensão social e na corte desses judeus recém-chegados. Se semelhante cenário se desenhava em Portugal com a vinda desses seguidores da Lei, semelhante remédio teria que ser feito para evitar o que aconteceu na vizinha Espanha. Ainda, o fluxo de expressivo número de judeus causara estranheza também aos judeus portugueses, comprometendo a sua antiga posição privilegiada que há

⁸⁸ À essa classe clerical tangia sobretudo o baixo clero, ou “plebe eclesiástica”, na conceituação de Hélio Moura (2002). Esse grupo se viu fortemente ameaçado com a introdução de uma massa cristã-nova em seus ofícios litúrgicos. Esses novos cristãos eram mormente letrados e conhecedores da Bíblia (no que cabe ao Antigo Testamento, no viés cristão), e por vezes questionavam a interpretação do sagrado feita por esses funcionários da Igreja, que muito dependiam de atividades rituais cristãos, como as missas, confissões, pregações e demais sacramentos católicos.

muito fora solidificada. Tal posição fora conquistada em razão de que a Coroa portuguesa sempre dependeu das finanças judaicas para suas atividades mercantis e marítimas dos descobrimentos, tendo em sua corte judeus portugueses e mesmo cristãos-novos ocupando importantes cargos administrativos⁸⁹ e posições de poder⁹⁰. Esses judeus viviam “uma pequena ‘idade de ouro’, engajados na expansão atlântica, no cenário intelectual, na corte. A entrada de milhares de judeus espanhóis no reino português mudaria completa e drasticamente a situação da comunidade sefardita lusitana” (GRINBERG, 2005, p. 28).

A população portuguesa voltava-se à Coroa contra os judeus pelo motivo de que o rei D. João II em 1492 prometera asilo aos judeus fugidos da Espanha, bem como auxílio marítimo àqueles que decidissem seguir viagem a partir de seu reino. Ao contrário do que fora prometido, em razão da forte pressão causada pela nobreza, clero e burguesia, D. João encontrava-se mediante um conflito deveras emblemático, pois de cada um dos lados da balança portuguesa encontravam-se súditos de que o rei grandemente precisava.

Desta forma, o rei português protelara o máximo possível o cumprimento de sua política pró-imigração, em virtude de a recente população judaica ter oferecido uma expressiva burguesia, que fomentou a indústria lusitana e contribuía com altos impostos à Coroa, em um período que D. João necessitava de verbas e recursos para alavancar a sua indústria marítima e futura expansão imperial.

A situação tornou-se insustentável para os judeus com a morte de D. João II e a subida de Manuel ao trono português. Há muito a coroa espanhola já vinha pressionando Portugal a expulsar os judeus do reino e unificarem ambos os reinos sob a égide da Cruz, purificando a Península Ibérica da presença judaica. Esse almejo espanhol tornou-se possível quando Isabel, filha dos Reis Católicos, fora prometida à Manuel, em um tratado firmado em 1496, que tinha presente em uma das cláusulas

⁸⁹ Essa introdução em cargos administrativos, para alguns autores como Moura (2002), não configurava em si uma boa relação democrática, na qual se mostrava presente no quadro e sociedade medieval diferentes sujeitos e classe; ao contrário, representava mais uma coerção da qual sofriam os judeus, na medida em que estes ocupavam cargos caros ao povo, como os de cobradores de impostos (ou de dinheiro, com a usura que lhes era permitida). Assim, “exerciam uma função social que se considerava inevitável, mas degradante no mundo feudal. O favor que pudessem receber dos poderosos não era, portanto, sinal de valia social, mas a expressão do apreço caprichoso e interessado que se pode ter por um animal doméstico, por um escravo [...] apreço este cuja manifestação podia ser justamente uma exibição de poder (MOURA, 2002, p. 271-272).

⁹⁰ Esse privilégio judaico em relação aos vizinhos da Península Ibérica fora alicerçado desde as ordenações afonsinas (1446-1447), que reuniam um compilado legislativo que regulava a vida social, econômica e religiosa dos judeus em Portugal.

do matrimônio a exigência da coroa espanhola da expulsão ou conversão dos judeus e mouros de Portugal. Ora influenciado pelos agentes internos ligados à Corte e demais nobres, ora pela pressão dos Reis Católicos em cumprimento das exigências do contrato do matrimônio, D. Manuel decreta a expulsão dos “hereges” em 5 de dezembro de 1496, concedendo o direito a saída até 31 de outubro de 1497, “sob pena de confisco de bens e pena de morte, ficando sua permanência condicionada à conversão à fé cristã” (GRINBERG, 2005, p. 34), contando que muitos judeus renegassem a fé mosaica e abraçassem o cristianismo.

Nesse período de aproximadamente um ano, os judeus sofreram uma interminável batalha para manterem-se alinhados à Lei mosaica. Não somente os judeus espanhóis refugiados, como também os quase 40.000 judeus portugueses se esvaíam do reino português, e junto com eles significativa cifra econômica. Ao notar o prejuízo que a expulsão causara, D. Manuel optou por batizá-los à força, já que aos batizados era proibido deixarem o território português – e seriam caçados mais tarde com o advento da Inquisição Portuguesa.

Uma das formas de Manuel garantir a permanência de seus súditos judeus foi o rapto e separação de crianças judias de suas famílias, que eram batizadas no cristianismo e concedidas para serem criadas por famílias cristãs, só podendo seus respectivos pais e mães voltarem a vê-las caso também fossem batizados. Outra forma foi a concessão de navios pelo monarca português serem feitos somente no porto de Lisboa, estando proibido todos os portos do reino para a evacuação de judeus. Essa medida forçou uma concentração de aproximadamente 20.000 judeus, e os pôs sob monopólio da Coroa e Igreja. Passados vários dias, e findando o prazo de outubro de 1497, Manuel autoriza o batismo forçado de todos aqueles judeus que aguardavam o cumprimento da promessa de seu pai, D. João II, quando oferecera a eles refúgio e exílio.

O que se sucedeu a partir disso foi um dos episódios mais proeminentes de intolerância religiosa da história portuguesa, em que a coerção à água benta foi uma prática para garantir a salvação seja da alma do judeu, seja da economia do reino português. As formas forçadas do batismo variavam entre homens sendo “arrastados às fontes batismais pelas barbas, [e] as mulheres pelos cabelos”, e tendo como resistência a essa imposição “mães desesperadas [que] se suicidavam; pais [que] agarravam filhos pequenos e pulavam para dentro de poços. Valia tudo para não ser maculado pela água benta” (BORGES, 1999, p. 452-453). Os antigos judeus, agora a

partir do momento que a água benta lhes tocava a cabeça, eram considerados agora cristãos e submissos à Igreja, sendo considerados apóstatas se continuassem suas antigas liturgias e rituais.

Os anos que se passaram após 1497 daqueles judeus que foram “batizados em pé” e a recém criada massa de cristãos-novos fomentou uma nova classe social, a daqueles que embora fossem batizados, não eram assim considerados cristãos pelos católicos mais antigos. Embora tivesse atendido as reclamações dos Reis Católicos, D. Manuel I não criou nenhum tipo de política inclusiva à essa nova classe, criando uma conflituosa convivência social entre esses dois grupos⁹¹.

O ápice desse fervor intolerante aconteceu em 1506, em uma missa dominical num 19 de Abril. O evento que ficou conhecido como Massacre de Lisboa de 1506, ocorra quando fiéis cristãos rezavam no Convento de São Domingos rogando misericórdia a Deus pelo fim da seca e peste que assolava o país. Na ocasião, alguns presentes afirmaram ter visto o rosto de Cristo no Altar-mor iluminado e brilhante, sendo interpretado pelos que ali estavam como uma resposta divina às preces e um milagre. Movido pela racionalidade, um cristão-novo explicou que o dito milagre fora resultado do reflexo de uma chama fruto de uma candeia acesa ao lado. Inflamados pela heresia e pela pouca estima que se tinham pelos cristãos-novos, o sujeito foi levado para fora da igreja e espancado até a morte. Somado a isso, os frades acusaram os cristãos-novos de conspirarem contra o favor divino de remediar a seca e a fome, oferecendo perdão divino para aqueles que limpassem Lisboa dessa mácula anticristã. O resultado foi um genocídio que ceifou a vida de mais de 4.000 judeus e exigiu de D. Manuel atitudes enérgicas como represália e um maior cuidado com os seus súditos cristãos-novos.

Além de punir os culpados e inflamadores do levante antijudaico, D. Manuel renovou o privilégio de 1497 pós-batismo de que os cristãos-novos não podiam ser julgados pelos seus pecados da antiga fé, além de que podiam deixar Portugal, os que assim desejassem. Na balança religiosa, a medida pesou para o lado católico, pois os Reis Católicos começaram a questionar a fé cristã do rei, se utilizando inclusive

⁹¹ Embora não tenha criado nenhum tipo de inclusão aos cristãos-novos, D. Manuel também não os puniu conforme era pressionado pela nobreza, clero e burguesia. A essa atitude política, o historiador Vainfas (VAINFAS *in* GRINBERG, 2005, p. 47) caracteriza Manuel como ambíguo, já que apesar de ter decretada a conversão forçada em 1497, não atendeu às exigências dos nobres, burguesia, clero e dos Reis Católicos de aderir aos estatutos da limpeza de sangue. Ao contrário, reprimia severamente a hostilidade contra os recém-convertidos.

de sua Inquisição espanhola para lançar lhe investidas. Apesar dos protestos reais, D. Manuel I conseguira esquivar das ofensivas castelhanas e manter o privilégio dado ao povo cristão-novo. Embora tenha tido uma morte prematura, estas regalias foram mantidas pelo seu sucessor ao trono, o seu filho João III.

Apesar da corte portuguesa ter forte tendência cristã-nova e muitos dela tivessem resistido a criação de uma Inquisição em Portugal, instituição essa reclamada por parte do clero e nobreza cristã-velha, um terremoto datado em 26 de janeiro de 1531 abalou não somente a estrutura física portuguesa, mas também a moral. A catástrofe tirou a vida de aproximadamente 30.000 portugueses, sendo atribuído a origem do desastre como punição divina pela presença marrana na cidade. Diante de um forte apelo popular e de uma corte cada vez mais suscetível ao estabelecimento de um Santo Ofício português, o rei João III é convencido a criar a Inquisição em seu domínio português, instituição que só veio a ser fundada em 23 de Maio de 1536, “contra a vontade de Roma, inicialmente, mas sob a insistência, alvitre e patrocínio da Coroa lusa” (MOURA, 2002, p. 273).

4.1.3 A FUGA PARA O BRASIL E A COLONIZAÇÃO CRISTÃ-NOVA

A Península Ibérica estava, a princípio, livre dos judeus. O acender das duas Inquisições gerou nos ibéricos forte repressão, forçando muitos a deixarem seja a sua antiga crença, seja a sua antiga terra. O abandono coagido da sua crença serviu de crisálida para o criptojudaísmo e origem dos *marranos* (bnei anussim), pois conforme aponta Wachtel (2009, p. 18), os judeus que migraram para Portugal foram aqueles mais fervorosos em sua fé, pois persistiram enquanto puderam até a expulsão em 1492 da Espanha e, depois disto, tão somente a 1497 com o batismo forçado nos portos de Lisboa. Em sequência, embora que agora cristãos, os cristãos-novos portugueses contiveram relativa tolerância às suas secretas práticas litúrgicas judaicas, já que a Inquisição Portuguesa – igualmente pressionada a ser criada pelos Reis Católicos e nobreza e clero português – foi criada apenas entre 1536. Esse período compreendido entre 1497-1536 no qual conviveram suficientemente mansos cristãos-velhos e cristãos-novos serviu de incubador para a consolidação do criptojudaísmo marrano, condensando-se mais robusto que na Espanha.

Os que conseguiram escapar de Portugal pré-batismo de 1497, somado àqueles que já tinham fugido da Espanha em 1492 com destino a regiões que não mais a Ibéria em Portugal, gerou uma onda de migrações êxodo e dispersão entre os

judeus e cristãos-novos por toda a Europa, Mediterrâneo e no Mundo Novo, dando “contribuição importante para as transformações econômicas e a expansão europeia no mundo do início da era moderna” (WACHTEL, 2009, p. 19-20).

Em virtude de sua inclinação ao letramento, pois um dos princípios básicos do judaísmo é a leitura da Tanakh, somados à sua forte adaptação e tendência ao comércio, os judeus eram em sua maioria voltados às ciências, profissões liberais e exímios artífices. A ciência era reprimida pela Igreja e muitos cientistas, bem como as suas obras que iam em desencontro às afirmações seja da Bíblia, seja do que a Igreja interpretava sobre a Bíblia, eram caçados e negados. Como a divindade judaica era mais permissiva ao estudo do mundo, os judeus tiveram parcela expressiva em seu entendimento e interpretação e sua leitura do mundo pela Matemática e Astronomia contribuiu significativamente para as descobertas náuticas⁹².

O fato acima citado, somada a repressão pós-1497 sofrida em Portugal, lançou o bojo no qual estimulava muitos cristãos novos a lançarem-se às expedições marítimas, ou simplesmente as financiarem visando os lucros.

Um dos primeiros grandes navegadores judeus/cristão-novo foi o renomado navegador Gaspar da Gama⁹³, judeu que fora batizado por Vasco da Gama, prestou grandes serviços à Coroa mediante seu conhecimento náutico. Tendo sido prisioneiro por Vasco na Índia, fora poupado da força sentenciada pelo próprio Vasco a reconhecer os seus atributos marítimos. Acredita-se que Gaspar foi um dos primeiros israelitas, senão o primeiro, a pisar no Brasil. certamente também fora dele a propaganda da empresa de pau-brasil feita para outros cristãos-novos colonizarem a terra brasilis, como a Fernan de Loronha (Fernando de Noronha), um outro cristão-novo que foi um dos primeiros beneficiados pelo monarca português a colonizar o Novo Mundo. Enquanto o rei Venturoso estava seduzido pelas riquezas provenientes da Ásia, a recém-descoberta do Novo Mundo ficava nas graças de piratas estrangeiros, cabendo aos cristãos-novos “o papel de serem os primeiros

⁹² Para exemplo desse expoente científico no judaísmo se tem a confecção do astrolábio, um item essencialmente necessário às navegações. Em viagens antes de cruzar a linha do Equador, a latitude era calculada pela “estrela polar” (Ursa Menor), cálculo indisponível na medida em que a Linha era ultrapassada, já que a Ursa Menor ficava encoberta pela linha do horizonte. A necessidade de uma nova forma de calcular a latitude foi incumbida à Junta de Matemáticos, uma espécie de conselho de cientistas para o estudo de Matemática, Astronomia e Geografia – que tinha dentre os membros mais prestigiados os judeus Mestre Rodrigo e José Vizinho.

⁹³ Gaspar da Gama herdou o seu sobrenome em homenagem à Vasco da Gama, que o levou a batismo e foi responsável por transformá-lo de um condenado à força, a cavaleiro real e conselheiro de reis e príncipes portugueses.

exploradores e colonizadores do Brasil” (MOURA, 2002, p. 270), garantindo a esses mercadores o monopólio da exploração da terra e das suas possíveis riquezas, levantando edificações para defendê-la, sob o custo de enviar anualmente embarcações com produtos para Portugal.

Ao assumir o trono João III, logo se ateve às suas posses na América e, diferentemente de seu antecessor Manuel, cuidou dela dividi-la para extrair suas riquezas e garantir a sua posse. A política adotada foi a divisão da terra em capitanias, na qual repartia toda a extensão do Brasil em doze porções e as doou a pessoas de sua estima e confiança, variando entre fidalgos e capitães, que estes a transferiam aos seus filhos hereditariamente. Aos donatários era confiada a administração das terras e a sua colonização, as defendendo de invasores, sejam esses externos, como os muitos que no Novo Mundo aportavam e queriam dela arrancar riquezas; seja dos internos, como os nativos que aqui já viviam e foram agressivamente afastados.

A colonização da capitania tornava-se difícil aos donatários em razão de que estes “lutavam com grandes dificuldades para atrair colonos que, naquele tempo, se dirigiam quase que exclusivamente para a Índia” (MOURA, 2002, p. 276). Por não poder o donatário recusar trabalhadores e mão-de-obra, já que a princípio não era muito rentável a empresa, muitos destes recorriam aos judeus e cristãos-novos, que além de buscarem riquezas nas novas terras, buscavam sobretudo libertar-se do jugo das perseguições em Portugal e do Santo Ofício português, futuramente. Desta forma, colonizavam o Brasil apenas aqueles poucos judeus e cristãos-novos que dele queriam se aventurar.

A Colônia se mostrara um pacífico espaço para a convivência de cristãos-novos, pois nela as leis religiosas antijudaicas eram mais frouxas. Separados pelo Atlântico e unidos pela economia, convertidos e Coroa associavam-se em objetivos em comum. Produto disso era um povo menos fervoroso religiosamente, objetivados em uma política de povoamento e defesa da terra contra os já citados invasores. O próprio clero era conivente com a liberdade religiosa, tendo os jesuítas – ordem responsável pela educação e moral na Colônia – aconselhando menor rigor nas leis e freando enquanto pôde a implementação da Inquisição no Brasil. O próprio José de Anchieta, em 1554, recomendava que “se afrouxasse o direito positivo nestas terras do Brasil”, ainda, “o primeiro bispo do Brasil, Pero Lopes Sardinha, deixava de ser rigoroso na aplicação das penas contra abusos até mesmo de eclesiásticos” (MOURA, 2002, p. 277).

Um proeminente fator da empresa Brasil foi a colonização através da cultura da cana-de-açúcar, tendo sido predominante a utilização do sistema agrário do *plantation*, com a abundância latifundiária movida pela monocultura da cana e a força motriz da mão de obra escrava. A cultura a cana se tornara tão importante a nível global que D. Manuel em 1516 havia decretado que “todos os que viessem de Portugal para o Brasil deveriam receber instruções e equipamentos necessários para produzir cana-de-açúcar em larga escala” (NOVINSKY, 2015, p. 114), sendo aquele que não possuíam as condições financeiras necessárias ao negócio financiados por Portugal ou pela Holanda, através de empréstimos de banqueiros em sua maioria judeus. A tendência dessa medida política portuguesa era introduzir-se na atual economia mundial sob as regras do Pacto Colonial.

A Holanda era um dos pulmões econômicos do mundo e a eles compeliavam grandes bancos e empréstimos que financiava as colonizações açucareiras. A criação da Companhia das Índias Ocidentais (ou *West-Indische Compagnie*, em neerlandês), teve como razão a quebra do monopólio comercial ibérico entre a Europa e a África e Américas, intencionando uma circulação de mercadorias – sobretudo o açúcar – nessa região do Atlântico em que não se atribuísem taxas alfandegárias para os impérios português e espanhol. Uma das medidas adotadas pela WIC foi a tomada de assalto das colônias ibéricas em solo brasileiro.

Como a WIC era uma instituição majestática e fortemente influenciadas pelas decisões políticas dos financiadores, Vainfas ateste que “é possível dizer que os judeus portugueses de Amsterdã auxiliaram os holandeses na conquista do nordeste açucareiro” (VAINFAS, 2010, p. 93-94), pois viviam sob confortável relação quanto ao seu credo judaico, e assim objetivavam também tê-los nas terras dos trópicos tomados dos hispano-portugueses. Desta forma, os cristãos-novos que tinham voltado ao judaísmo, ou “judeus novos” da Holanda ajudaram a conquista brasileira; já os “cristãos novos” do Brasil, não, pois

se alegraram muito os cristãos-novos [holandeses], porque vinham nela interessados muitos deles, e tinham contratado com os holandeses da Companhia das Índias Ocidentais de dar certa soma de dinheiro para os gastos dela, só a efeito de serem livres do Tribunal da Santa Inquisição, da qual se tinha notícia vinha a assentar casa em Pernambuco (AZEVEDO, 1989, p. 250-263 *apud* VAINFAS, 2010, p. 90).

Essa idealização em construir no Brasil um espaço longe da Inquisição pelos judeus e cristãos-novos holandeses é produto de uma harmoniosa convivência e

proteção que usufruíam estes nas terras neerlandesas, onde podia professar livremente a sua religião e efetuar as suas liturgias. Essa liberdade religiosa também fora implantada e assegurada no nordeste holandês, conforme instruíam os Estados Gerais, tendo o Artigo 10 do documento garantindo que

“A ninguém será permitido molestá-los ou sujeitá-los a inquéritos em assuntos de consciência ou em suas residências particulares; que ninguém se atreva a inquietá-los, perturbá-los ou causar-lhes qualquer dificuldade — sob pena de castigos arbitrários ou, segundo as circunstâncias, de severa e exemplar reprovação” (ISRAEL, 2002, p. 371 *apud* VAINFAS, 2010, p. 95).

Essa garantia a respeito da liberdade de crença culminou em um forte afluxo de judeus e cristãos-novos – que na terra *brasilis* tornavam-se “judeus novos”⁹⁴ – ao Brasil, agora sob governo holandês. Essa onda de imigrantes se tornou mais acentuada, acima de tudo, quando esteve sob regência de Maurício de Nassau. Decorrente de suas medidas políticas para com a sua “Cidade Maurícia”, como o aquecimento do mercado açucareiro, com a apropriação de engenhos portugueses e leiloando-os a judeus, que os arrematavam; bem como tornando essas terras como rota do tráfico negreiro africano.

A presença judaica no Recife foi marcante. No entanto, não se resumia apenas na antiga capitania de Pernambuco a presença israelita, tendo ainda relatos de judeus na vizinha Paraíba (NOVINSKY, 2015, p. 359), quando mais tarde se fizera necessário até mesmo a ida do Santo Ofício, onde de lá fizera vítimas.

Estima-se que a população judaica no período holandês tenha atingido cifras de cerca de 12% da população pernambucana, fora em outras capitanias. Vainfas (2010, p. 102) mostra que se fosse levado em consideração, na capitania de Pernambuco, a população livre, que era exclusiva a portugueses, luso-brasileiros, holandeses e demais europeus de acordo com o censo da WIC, os judeus representavam cerca de 40% do total desse nicho em 1645. Sendo esse montante variando entre 950 a 1000 judeus, sendo desses aproximadamente 50% homens, 27% de mulheres e 23% de crianças.

⁹⁴ Por “judeu novo” entende-se aquele judeu que migrara ao Brasil e aqui decidia voltar à sua religião – ou pelo menos a de seus ancestrais. Acontecia que os agora judeus que para cá migraram estava distante daqueles batizados em pé em 1497 a pelo menos três gerações, muitos deles sequer tendo alguma experiência com o hebraico e mantendo uma liturgia judaica apenas daquilo que se lembrava dos seus antepassados e/ou quando extraídos dos vários livros católicos que utilizavam o judaísmo apenas para apontar as suas falhas, de acordo com a ortodoxia católica, além de não ter nenhum contato com a Torá, já os 5 livros ao compor a Bíblia cristã eram em latim e restritos ao clero católico. Ou seja, estavam mais próximos do cristianismo de fato que do judaísmo de direito.

Essa ativa presença judaica, como já exposto, refletia a liberdade que usufruíam os judeus e cristãos-novos durante a ocupação holandesa no Nordeste. Moura (2002) aponta que, somente de uma leva, em 1642, seiscentos judeus embarcaram rumo ao Brasil holandês dos portos holandeses, maiormente de Amsterdã.

Foi no Recife holandês que emergira a primeira sinagoga das Américas, a sinagoga Kahal Zur Israel (Congregação Rochedo de Israel), em 1641, tendo como rabino à época Isaac Aboab da Fonseca, que viera da Holanda especialmente para essa função. Tendo sido uma comunidade fortemente ativa até 1654⁹⁵, com a expulsão das tropas holandesas, comprometendo assim a liberdade religiosa que usufruíam os judeus e cristãos-novos.

Essa expulsão holandesa foi maquinada pelos reinos ibéricos como forma de recuperar o controle e riquezas de sua antiga colônia. Distantes da Coroa, súditos e antigos colonizadores portugueses se uniram contra os invasores movidos por um sentimento de pertença à terra, ou aos seus interesses econômicos, como já explanaram os grandes estudiosos do Brasil holandês, Gonçalves de Mello e Evaldo Cabral de Mello (MELLO, 2001; MELLO, 2008). Apesar de ter sido designada como uma “guerra da liberdade divina” contra o herege flamengo, tal cruzada pode ser caracterizada mais como um livramento das dívidas para com a WIC e aos judeus (VAINFAS, 2010, p. 336).

Esses pesquisadores já mostraram documentos como os de Fernandes Vieira, na posição de líder revolucionário, decretou nulas as dívidas que os “nobres da terra” haviam contraído para com a Companhia das Índias Ocidentais, sendo este privilégio estendido a todos os que aderissem, em nome da “divina cruzada”, aderissem à Insurreição. O resultado dessa guerra foi uma pilhagem em que os insurretos vencedores iam acumulando os espólios daqueles antigos donos (como fazendas e engenhos), os confiscando e dividindo-os entre os combatentes.

⁹⁵ A sinagoga Kahal Zur Israel partilha semelhante história com a sinagoga Braz Palatnik, não sendo essa decorrente de sua inauguração, obviamente, quando a primeira foi fundada em 1641 e a segunda em 1917. Ambas as sinagogas sofreram um esquecimento quando os seus judeus fundadores se viram obrigados a abandonar a terra na qual elas foram erigidas (em 1654 e 1968, respectivamente). Sobre o abandono e esquecimento Kahal Zur Israel, que só viera a ser descoberta a sua existência e devida localização em fins dos anos 1990, cf. (RIBEMBOIM, 2005); já sobre a saída de judeus em 1968 e a reativação em 1979 da Braz Palatnik pelos *bonei anussim*, trataremos mais à frente.

4.2 A COLONIZAÇÃO SERTANEJA PELOS MARRANOS

Essa forte repressão sofrida oriunda da Insurreição Pernambucana aos judeus e cristãos-novos causou uma emigração de volta à Europa e um êxodo urbano nas cidades costeiras rumo ao sertão. Muitos judeus holandeses pleitearam frente a seu país uma maior cautela e cuidado para com os “judeus da nação”, para que na eventual derrota, os judeus que aqui viviam pudessem serem incluídos como súditos holandeses nas negociações e que pudesse também embarcar rumo ao país neerlandês. A Câmara de Amsterdã se mostrou ouvidos às queixas e em 7 de dezembro enviou carta ao Conselho Político do Recife, atestando que

Todos os particulares e em todas as ocasiões, como também contra qualquer que em suas próprias pessoas ou bens, fazendas e mercadorias queira danar ou, por outra via molestar, hajam de ser protegidos e defendidos em igualdade e como os outros nativos destas terras próprias (...) Outrossim, em todos os seus ordinários ou extraordinários casos que possam sobrevir, fazer e deixar-lhes gozar os efeitos da dita sua fidelidade, sem fazer nenhuma diferença ou separação entre eles e os outros dos nossos nativos em nenhuma maneira, nem no menos, nem no mais” (MELLO, 1996, p. 302 *apud* VAINFAS, 2010, p. 332-333).

Esse salvo-conduto oferecido pelo governo holandês serviu a muitos judeus que rumaram à Recife para dele desfruir, abandonando as outras capitânicas e superpovoando a “Cidade Maurícia”, de lá aguardando uma embarcação para a Europa. Entretanto, alguns judeus e outros marranos, aqueles que não optaram nem por voltar a Europa (dada a dificuldade de chegar ao Recife sem ser notado judeu ou cristão-novo) e nem por voltar ao catolicismo, decidiram rumar sertão adentro. O rabino e historiador Medeiros⁹⁶ (2005, p. 78) afirma que a decisão de se dirigir ao interior nordestino se dava pela fuga da Inquisição, já que para lá o Santo Ofício não iria, já que eram terras ermas. Desta forma, abandonaram o civilizado litoral pela liberdade do sertão inóspito.

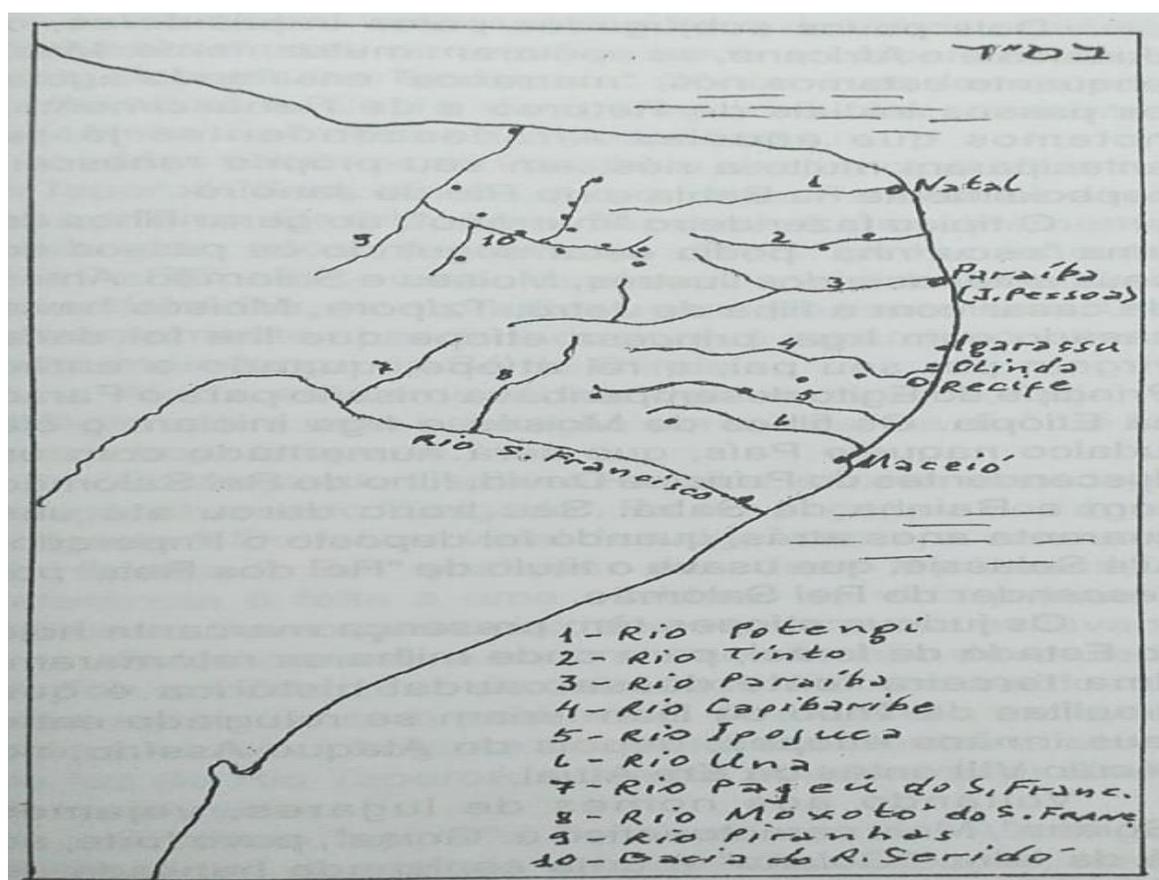
Em entrevista na qual tive com o mesmo João Fernandes Dias Medeiros, em setembro de 2021, ele defendeu a ida ao sertão como uma fuga da caça executada pela Inquisição. Seja em seu discurso, seja como em seu livro ou mesmo com sua participação no documentário “A estrela oculta no sertão” (2005), Medeiros defende a

⁹⁶ João Fernandes Dias Medeiros, 87 anos, é uma forte figura no marranismo potiguar. Foi um dos pioneiros na reabertura do CIRN em 1979 e possui relevante militância no judaísmo natalense e do Rio Grande do Norte. Foi rabino durante décadas na ARSBP, até deixar o cargo em 2018 para fundar a Academia do Jardim, de vertente marrana. É marrano e fez seu primeiro “retorno” com Henrique Lemili, rabino liberal. Por não ter valia o retorno feito por um não ortodoxo, Medeiros retornou novamente com Yakob Kadosh, rabino sefardita ortodoxo.

tese de que os marranos colonizaram o sertão nordestino como fuga e em busca de liberdade religiosa⁹⁷.

Na ausência de estradas entre as cidades para locomoção, “suas vias naturais de penetração no Interior seriam os vales dos rios, cujas várzeas eram verdadeiras trilhas abertas na floresta”. Desta forma, segundo sua visão, iam serpenteando o rio de forma ribeirinha e dali os conquistadores marranos iam desbravando o sertão nordestino, pois os rios lhe serviam de “fonte de água e de terras úmidas para o plantio de roças, aonde se acampava para esperar a colheita [bem como] também para recuperar o gado que ficara magro na caminhada” (MEDEIROS, 2005, p. 78-79).

Figura 62 – Mapa de colonização nordestina ribeirando os pelos marranos



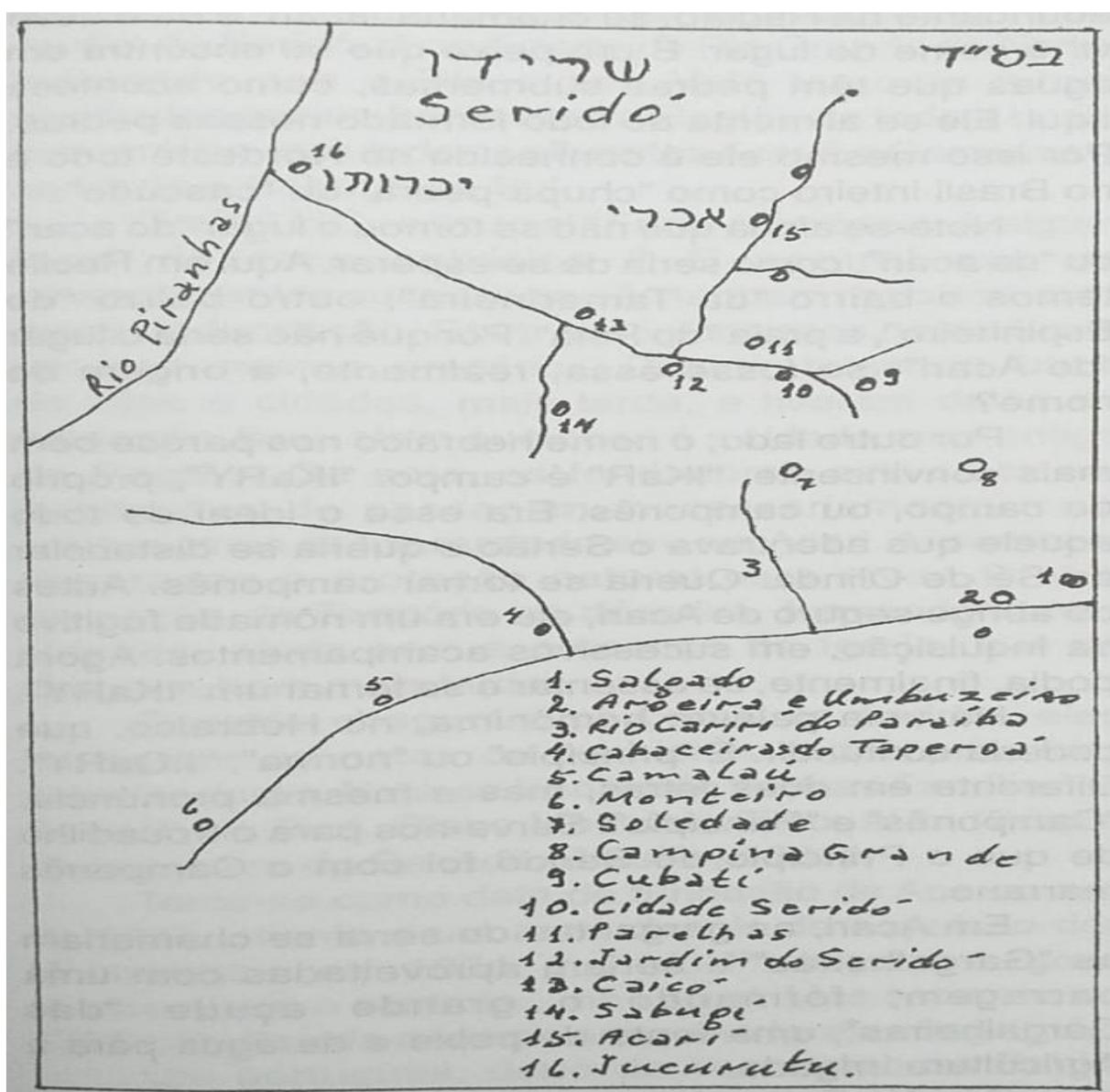
Fonte: MEDEIROS, 2005, p. 81.

Decorrente de seu deslocamento, os marranos iam originando vilas e pequenos aglomerados urbanos, que numa análise geográfica feita por Medeiros, o rumo

⁹⁷ Outra obra em que Medeiros também expõe essa ideia é em seu livro “Nos passos do Retorno” (MEDEIROS, 2005), onde o rabino relata o seu processo de *teshuvá* em Israel. O autor sustenta a narrativa descrevendo através dos territórios que compõem o itinerário da viagem – desde o aeroporto de Pernambuco, sobrevoando o território ibérico e até Israel – descrevendo a história e presença judaica nesses espaços.

traçado que parte dos litorais de Pernambuco e da Paraíba e culmina no Seridó potiguar e paraibano – que inclusive tem origem e nome judaico – não se tem origem católica, já que essa só ali pousa muitos anos depois do assentamento marrano. Seguindo introdução paulatinamente acampamento após acampamento, Medeiros justifica que “os mapas e os nomes dos lugares mostram isso ao estudioso. Essa ocupação pioneira, feita pelos ‘marranos’, não tem nome de santos padroeiros nem santas padroeiras”, essencialmente por quê esse “catecismo” do sertão foi mais tardio, “quando a Igreja já tinha chegado para controlar uma população que era judaica, mas não podia se revelar como tal (MEDEIROS, 2005, p. 79).

Figura 63 – Mapa das cidades supostamente fundadas fruto da colonização sertaneja pelos marranos



Fonte: MEDEIROS, 2005, p. 91.

O percurso traçado por Medeiros da colonização sertaneja sertão adentro possui de fato poucos nomes católicos em suas cidades. No entanto, numa análise historiográfica, e tão logo científica, requer um pouco mais de cautela para não pecar num possível anacronismo histórico. Alguns dos nomes de cidades que compõem essa região seridoense potiguar e paraibano, e algumas adjacentes, de fato não possuem nomes cristãos e refletem atividades agropecuaristas, como Limoeiro, Umbuzeiro, Bezerras, Campina Grande, Cajazeiras, Patos, Malta etc. Mas, há certa analogia a palavras em hebraico de algumas que requerem uma maior avaliação histórica com rigor científico necessário.

A similitude do nome do município de Moreno/PE para o composto hebraico “Moréh”, ou professor em português, soa um pouco distante (MEDEIROS, 2005, p. 80); ainda, Goiana/PE, que o autor referencia a “Goiaz”, povo forte em hebraico (MEDEIROS, 2005, p. 82). Há vários casos em que Medeiros justifica a presença judaica e cristã-nova através da semântica nominal dos municípios. Outra ocasião se dá em Alhandra/PB e Taperoá/PB, ao afirmar que o primeiro nome é uma clara alusão ao “famoso castelo de ‘Alhambra’, que os reis Fernando e Isabel tomaram dos Mouros, na Andaluzia” (MEDEIROS, 2005, p. 83); já o segundo advém de uma origem étnica dupla: tanto cariri, quanto judaica – segundo o autor. Aja vista que “é genuinamente hebraico, [pois] TaPeRO.AH é uma esplanada de habitações abandonadas, ex-moradias agora em escombros”, que o autor justifica ter sido desocupado “porquê a marcha continua para mais longe da Sé de Olinda” (MEDEIROS, 2005, p. 83).

Ainda há os casos de Malta/PB, Cubati/PB e Soledade/PB. Para Malta, o autor assegura aproximação de significado com “matilha”, que é o coletivo de lobos. Logo, pergunta se os seria o local abundante em lobos ou se “seria uma referência à Tribo de Benjamim, que tem em seu estandarte a figura de um lobo (Gênesis, Bereshyt: 49:27) (MEDEIROS, 2005, p. 84). Sobre o município de Cubati, Medeiros novamente menciona uma provável retirada do local rumo ao sertão adentro, ao lembrar que “Cubati, em hebraico claro ‘apaguei o fogo’, [é] uma metáfora. Apagar o fogo é a última coisa que se faz ao deixar um acampamento”, sendo “L’KaBóH, verbo apagar, extinguir. “KuBaTY”, passado da primeira pessoa, ‘eu apaguei” (MEDEIROS, 2005, p. 89). Por fim, ao município de Soledade, Medeiros lembra que os “avoengos chegaram ao ‘espinhaço’ da Serra da Borborema, local de brisa agradável que eles, tendo de ir adiante, o deixaram com saudade. Chamaram-no em Ladino, ‘Soledade” (MEDEIROS, 2005, p. 84).

Uma denominada região que engloba tanto parte do mapa potiguar, tanto quanto paraibano, Medeiros também expõe a sua origem hebraica. Seridó, o rabino historiador argumenta que “‘S’:RYDÓ” [serid], que é “sobrevivente d’Ele. Composto de ‘S:aRYD’ [sarid], sobrevivente, com sufixo prenominal da terceira pessoa gramatical, gênero masculino. Sobrevivente d’Ele, se entende, naturalmente, ‘Sobrevivente de D’US” (MEDEIROS, 2005, p. 89). A respeito dessa assertiva historiográfica, há um embate quando Câmara Cascudo afirma que o topônimo “Seridó” vem de “ceri-toh”, da língua tapuia, e se refere ao bioma da caatinga, com “pouca sombra”, devido a vegetação com pouca folhagem.

Figura 64 – Mapa da região Seridó, demarcando os municípios dos estados do Rio Grande do Norte e Paraíba⁹⁸



Fonte: Extraída da página do Wikipédia ao pesquisar “Seridó”. (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Seridó>)
Acesso em: 5 de fevereiro de 2022.

⁹⁸ Compõem a região do Seridó os municípios 42 municípios, que se localizam nos estados do Rio Grande do Norte e da Paraíba. No estado potiguar, têm-se os municípios de Acarai, Bodó, Caicó, Carnaúba dos Dantas, Cerro Corá, Cruzeta, Currais Novos, Equador, Florânia, Ipueira, Jardim de Piranhas, Jardim do Seridó, Jucurutu, Lagoa Nova, Ouro Branco, Parelhas, Santana do Matos, Santana do Seridó, São Fernando, São João do Sabugi, São José do Seridó, São Vicente, Serra Negra do Norte, Tenente Laurentino Cruz e Timbaúba dos Batistas. Já no estado paraibano, têm-se os municípios de Baraúna, Cubati, Frei Martinho, Juazeirinho, Junco do Seridó, Nova Palmeira, Pedra Lavrada, Picuí, Salgadinho, Santa Luzia, São José do Sabugi, São Mamede, Junco do Seridó, São Vicente do Seridó, Tenório e Várzea.

Apesar da carência de fontes que deem legitimidade ao discurso de Medeiros sobre essa colonização sertaneja pelos marranos, fundamentados apenas em referência não tão suficientes a respeito da semântica etimológica dos municípios, é historicamente comprovado que houve presença cristã-nova na colonização não só sertaneja, como também em todo território brasileiro. Os historiadores atestam que a cada 3 portugueses que chegavam ao Brasil nas primeiras décadas da colonização no séc. XVI, provavelmente 1 deles era cristão-novo. Além de que seus mapas da colonização sertaneja do Nordeste estão de acordo com os da historiadora Monteiro (2015), em que foram ribeirando os rios, mas defende que

Esses homens em armas realizavam, na prática, o objetivo último da colonização portuguesa e a eles caberia não apenas guerrear, mas também estabelecer as bases de núcleos de povoamento europeu, pois se tratava de combater os indígenas e fixar-se em suas terras. Por isso junto com as armas seguiam o gado e o necessário à lavoura (MONTEIRO, 2015, p. 43-44).

Apesar disso, Monteiro atesta que a colonização pós-ocupação holandesa se deu mais como uma “reorganização da administração portuguesa nos territórios que haviam estado sob domínio holandês [pois] as capitanias voltaram a ser governadas por capitães-mores – nomeados pelo rei de Portugal ou pelo governador geral da Colônia” (MONTEIRO, 2015, p. 43), tendo sido organizadas companhias de infantaria que assumiam a defesa dos fortes e vilas. Já sobre a conquista e desbravamento interiorano (sertanejo) pelos marranos, em que Medeiros aponta uma penetração gradual culminando em estágio final no “Seridó”, sem resistência indígena nenhuma sob os territórios tomados, há um choque na historiografia tradicional, que registra inúmeros embates travados entre os povos aborígenes. Nas palavras da própria Monteiro,

Para as frentes de conquista do interior foram designados “capitães de infantaria das ordenanças”, que se encarregavam de estabelecer postos avançados de ocupação de terras, mediante guerras contra os indígenas que resistissem à ocupação. Essas guerras eram então chamadas pelos colonizadores de “guerras justas”. Através delas, os “índios bárbaros” aprisionados, segundo a legislação portuguesa, poderiam ser escravizados ou vendidos como escravos – assim como seus descendentes –, ao contrário dos “índios mansos”, ou seja, os já batizados e, portanto, já supostamente submetidos à colonização. Estes, perante a lei, não poderiam ser escravizados (MONTEIRO, 2015, p. 43).

Muito possivelmente também estiveram eles, sob o mesmo argumento defendido por Medeiros de que fugiam das garras da Inquisição, fundando muitas das

idades na qual ele mesmo aponta. No entanto, seus argumentos sobre isso necessitam de mais robustez e rigor acadêmico, pois mesmo sendo válido o fato de que a Igreja só chegara depois, e com ela o peso e força do estado, com suas denominações e documentos legais que atestem sua origem e denominação a partir de então, muitos outros povos ali já viviam antes e que também significavam o seu mundo à sua maneira, dentre eles os indígenas desta terra, como os Tapuias, os Cariris, os Janduí, os Potiguaras, os Tabajaras etc. Ainda, embora já existisse aqui no Nordeste brasileiro rabinos e sinagogas ativas, bem como produções em hebraico⁹⁹, é muito inverossímil que os judeus e cristãos-novos que tenham adentrado para o sertão possuíssem tal domínio sobre o hebraico e/ou o conhecimento sobre a Torá para fazer as alusões às narrativas míticas nos nomes e localidades por onde passavam. Desta forma, é perceptível na leitura da conquista sertanejo-marrana na obra de Medeiros uma busca mítica para a origem ancestral de um judaísmo presente na região seridoense. Uma origem e colonização muito provável, mas com poucas comprovações científicas através de fontes históricas.

Sobre essa introdução sertaneja pelos judeus e cristãos-novos, é sabido que “constituíam um grupo coeso, fechado, endogâmico e frequentavam a igreja para o “mundo ver” (NOVINSKY, 2015, p. 237), sendo suas práticas litúrgicas privadas ao âmbito particular e voltados à sociedade enquanto cidadãos cristãos. Essa vida dupla foi facilitada com a adesão de casamentos endogâmicos, tendo a esfera familiar desenvolvido uma preservação da identidade judaica, na medida em que as uniões matrimoniais entre os próprios familiares serviam “como uma estratégia de preservação do segredo do judaísmo, das tradições familiares e dos bens”, além de que exprimiam a “rejeição aos valores culturais cristãos que os conversos eram obrigados a seguir” (NOVINSKY, 2015, p. 149).

Historiadores como Mello (1989) e Sobreira (2010), já mostraram que os casamentos endogâmicos, bem como aqueles anteriores entre judeus e os cristãos-velhos, assim originando também os cristãos-novos, representaram uma forma

⁹⁹ O rabino Isaac Aboab da Fonseca (1605-1693), da sinagoga Kahal Zur Israel, produziu os primeiros textos em hebraico das Américas, o *Zecher Assiti HaNiflaot El* (“Erguei um Memorial aos milagres divinos”), e o *Mi Camochah* (“Quem é como Tu?”). O primeiro texto registra o auxílio dos navios holandeses com mantimentos durante o cerco do Recife pelas tropas luso-brasileiras em 1649. Começa reconhecendo a majestade de Yahweh e a infimidade dos homens, seguindo para orações e súplicas. Já o segundo, faz referência direta ao “Cântico de Moisés” e a um popular cântico do rabino sefardita medieval Judá Halevi (BRITO, 2015, p. 86).

palatável e segura de se manter distante do olhar policialesco cristão, como também de ascender socialmente e ocupar melhores cargos, pois “ser descendente de antigos judeus significava inacessibilidade a muitos dos melhores postos e prebendas civis, eclesiásticas e militares” (SOBREIRA, 2010, p. 73).

Seguindo essa norma excludente, Mello (1989) expõe em sua pesquisa que alguns muitos patriarcas de Pernambuco dos sécs. XVII e XVIII adulteravam a sua genealogia de forma que escondiam o “sangue infecto” para serem melhores aceitos aos padrões da “limpeza de sangue”. Outra forma de também purificar o sangue era mediante o matrimônio de “portugueses nobres sem dinheiro com judias ricas, porém sem nobreza” (SOBREIRA, 2010, p. 73).

No caso do nordeste marrano sertanejo do séc. XVIII, o casamento continuou sendo a ferramenta para viver de forma tranquila escondendo suas práticas, agora, criptojudaicadas. A endogamia era a forma de buscar perpetuar a sua origem semita e manter no espaço privado e familiar as suas liturgias judaicas, ou aquelas que perseveravam na memória. Práticas endogâmicas nas quais derivavam casamentos de tios com sobrinhas, primos com primas, pais com enteadas e entre tios-avôs com sobrinhas-netas eram muito frequentes e, até poucas décadas atrás se mantinham presentes na cultura sertaneja nordestina.

4.2.1 O NASCIMENTO DO CRIPTOJUDAÍSMO

O produto dessa colonização do espaço sertanejo potiguar-paraibano mesclando indígenas, portugueses com tradições religiosas cristãs e judaicas e os negros foi uma cultura conhecida popularmente como nordestina em meados do séc. XX¹⁰⁰. A essa cultura podemos assimilar expressivos aspectos judaicos, ou até mesmo semitas, para uma ampliação dessa análise cultural do antropólogo Sobreira (2010).

A razão histórica para esse caldo cultural nordestino é fruto do processo colonizador já anteriormente explicado. A fuga da Inquisição por parte judeus e cristãos-novos para o interior do litoral brasileiro originou com o passar das várias décadas um povo que reproduzia, na maioria das vezes, costumes que não remetiam à práticas religiosas ou mesmo hábitos de outro continente. Grinberg (2005, p. 140) aponta que nas primeiras décadas do séc. XVIII a demografia brasileira apresentava

¹⁰⁰ Para maior aprofundamento sobre a problematização da invenção da cultura nordestina no séc. XX, cf. ALBUQUERQUE (2011).

pelo menos 10% da população livre do Nordeste como cristã-nova, tendo muitos desses saído da região de Recife e Olinda e se assentado na Paraíba, região que era freguesia do bispado de Pernambuco e onde o Santo Ofício operou com maior rigidez no setecentos.

Embora no séc. XVIII os “cristãos-novos” já fossem cristãos a mais de duzentos anos, eles ainda eram perseguidos não como hereges do catolicismo, mas pelo fato de possuírem “sangue judeu”, sendo a justificativa inquisitória da caça aos judeus se dando pela “impureza do sangue infecto”, herdada pela matrilinearidade da ascendência judaica. “O judaísmo havia sido transmitido a eles pelo sangue, e não pela crença, pela fé, pela escola” (GRINBERG, 2005, p. 154).

Para a Inquisição, não importava se eram ou não hereges, se praticavam ou não o judaísmo em sua esfera privada e em segredo, pois no “modo como se desenvolvia o processo provava a heresia de qualquer modo, existisse ou não” (GRINBERG, 2005, p. 154). Essa prática persecutória fomentou um sincretismo que mesclava elementos do judaísmo com o cristianismo, tendo aquele se adaptado à liturgia cristã, que ora influenciava, ora era influenciada pelos resquícios presos na memória daqueles mais velhos que transmitiam oralmente seus conhecimentos do que sabiam da tradição judaica para aqueles que tinham sido educados pela tradição cristã. Esse conhecimento sobre a liturgia judaica era gradualmente apagado ao passo que a comunidade cristã-nova ficava eventualmente mais distante do mundo judaico europeu.

Essa distância e esquecimento gradual criou práticas culturais que eram reproduzidas como tradições familiares e que posteriormente foram identificadas como criptojudaicas. Por criptojudaísmo se entende a prática litúrgica judaica executada em segredo e ocultos da vida social, para não serem reconhecidos e indiciados na Inquisição. Com o passar do tempo, essas práticas foram perpassadas culturalmente e seguidas como tradições antigas de familiares, quase folclóricas. Atualmente, são indícios identitários para os ascendentes à posição *bnei anussim*.

Dentre as bricolagens frutos do sincretismo judaico-católico resultante desse criptojudaísmo é interessante o apontado por Sobreira (2010) em sua pesquisa sobre traços semitas na cultura nordestina. O autor destaca o culto mariano como transfiguração marrana de Maria em Ester, servindo essa crença como segurança frente ao Santo Ofício, “que não desconfiavam ao ver um cristão-novo rezando com o rosto voltado para a imagem de Maria coroada como ‘rainha dos céus’” (SOBREIRA,

2010, p. 109). Segundo Sobreira, ao contrário de venerarem-na, estavam os judeus e cristãos-novos rogando proteção, pois era a Rainha Ester também uma marrana, haja vista que segundo a narrativa mítica de seu livro homônimo, Ester teve que esconder a sua condição judaica da sociedade na qual vivia, revelando-a somente quando se mostrou inevitável para salvar o povo judeu.

Outros elementos culturais também analisados por Sobreira (2005) são as indumentárias utilizadas na cabeça pelos nordestinos e nordestinas. O famígero chapéu de couro utilizado pelos cangaceiros remete a uma peculiaridade da região. Nestes itens é muito comum a representação frontal de estrelas de cinco ou seis pontas, sendo esses pentágonos e hexágonos símbolos judaico-semitas, tendo alguns deles clara referência ao “sino de Salomão”. Já nas mulheres é muito comum o habitual véu utilizado pelas moças e mulheres para irem às missas, sendo esse mais um costume ortodoxo no judaísmo, sendo também presente nas mulheres árabes muçulmanas. Como questões imateriais e ideológicas, Sobreira aponta a poligamia no Nordeste como um traço cultural semita, tendo forte influência judaica e muçulmana. O autor aponta as numerosas denúncias e confissões ao Santo Ofício sobre bigamia, em que muitos patriarcas familiares mantinham mais de uma família, prática essa mantido até os dias de hoje nessa região.

Autores já citados se propuseram a analisar como esses traços criptojudaios estão presentes no nordeste brasileiro. Em entrevista na residência de Manoel Moura em novembro de 2020, ele defendera influências no tradicional “aboio”, tão característico aos vaqueiros sertanejos, com uma proximidade ressaltante com a língua hebraica, bem como mostrado um rico acervo iconográfico de imagens de ferros de marcar o gado com símbolos semelhantes aos de caracteres hebraicos.

Muitos dos ritos fúnebres nordestinos, aos quais comparados aos judaicos que já foram trabalhados no capítulo anterior, demonstram salientes ressignificações sofridas por um criptojudaísmo. Cascudo (1984b, p. 101) expõe o fato notado nos sertanejos de pôr uma moeda na boca do defunto, que denota uma ressignificação ao ato fúnebre judaico de pôr uma pedra na boca e olhos do morto, para que não veja a divindade antes do Juízo Final. Outro costume relatado na pesquisa de Cascudo foi o da exigência de uma cova virgem para o enterro, seguindo a diretriz do *kavod ha-met* oriundo da narrativa mítica do Gênesis 23, que Abraão intenciona dar uma sepultura particular para Sarah. A utilização da mortalha também é um costume fúnebre deveras expressivo no nordeste brasileiro, sendo um elemento presente e requerido em vários

testamentos, como apontou em sua pesquisa Alcineia Santos (2011), tendo as mortalhas agora simbologias sagradas por serem similares às vestes dos santos, e não mais com a narrativa mítica do Yom Kippur, como também já explicado no capítulo anterior. A própria e característica “carne-de-sol” é pesquisada por Cascudo em sua origem como procedente da forte relação extrativa do sertanejo com o gado, já que eles “não deixavam a carne para pasto dos urubus, mas a fazia chegar aos moradores mais pobres para que *aproveitassem*. Esses salgavam-na, secavam ao sol, transformando-a em “carne-do-sertão” (CASCUDO, 1984b, p. 110), assim estes a consumindo em sua totalidade e cumprindo ainda a *mitzvá* do Deuteronômio 14:21, que orienta a “não comer nenhum animal que morreu por si; ao peregrino incircunciso que está em tuas cidades o darás e o comerá, ou poderás vende-lo ao estrangeiro” (TORÁ, p. 548, 2001). Ainda, há o relato do rabino Medeiros, ao lembrar os banhos, em 1940, às beiras da grande represa do Boqueirão, junto a Cajazeiras, onde não se havia o costume de usar roupas de banho, seja pelos homens ou pelas mulheres, mas havendo um horário estabelecido para os banhos, tendo durante esses o autor na memória que “de seus 9 até 11 anos de idade, de que seu pai Ab-Dias, seu tio Simão, seus primos, bem como o próprio, serem todos circuncidados” (MEDEIROS, 2005, p. 96).

Essas influências da liturgia judaica na cultura nordestina são melhores expostas em um documento que servia de código orientador para os inquisidores para as confissões e denúncias ao Santo Ofício. O “Monitório do Inquisidor Geral”, era de autoria de D. Diogo da Silva, e é datado de 18 de novembro de 1536. O referido instrumento norteador assim direcionava o policiamento para notar as práticas judaicas

Se sabeis ou ouvistes que algumas pessoas, ou pessoa dos ditos Reinos, e Senhorios de Portugal, ou estantes em eles, sendo cristãos (seguindo ou aprovando os ritos e cerimônias judaicas) guardaram, ou guardam os sábados em modo e forma judaica, não fazendo, nem trabalhando em eles cousa alguma, vestindo-se e ataviando-se de vestidos, roupas e jóias de festa, e adereçando-se e alimpando-se às sextas-feiras ante suas casas, e fazendo de comer às ditas sextas-feiras à tarde candeeiros limpos com mechas novas mais cedo que os outros dias, deixando-os assim acesos toda a noite, até que eles por si mesmo se apaguem, tudo por honra, observância e guarda do sábado.

Item, se degolam a carne e as aves, que hão de comer, à forma e modo judaico, atravessando-lhe a garganta, provando e tentando primeiro o cutelo na unha do dedo da mão, e cobrindo o sangue com terra por cerimônia judaica.

Item, que não comem toucinho, nem lebre, nem coelho, nem aves afogadas, nem enguia, polvo nem congro, nem arraia, nem pescado que não tenha escama, nem outras cousas proibidas ao judeu na lei velha.

Item, se sabem, viram ou ouviram que jejuaram ou jejuam, o jejum maior dos judeus, que cai no mês de setembro, não comendo em todo o dia até a noite, que saiam as estrelas, e estando àquele dia do jejum maior, descalços, e comendo àquela noite carne e tijeladas, pedindo perdão uns aos outros.

Outro si, se viram, ou ouviram, ou sabem, alguma pessoa, ou pessoas, jejuaram ou jejuam o jejum da Rainha Ester por cerimônia judaica, e outros jejuns que os judeus sóiam e costumavam de fazer, assim como os jejuns das segundas e quintas-feiras de cada semana, não comendo todo o dia, até a noite.

Item, se solenizam ou solenizaram as Páscoas dos judeus, assim como a Páscoa do pão ázimo, e das Cabanas, e a Páscoa do Corno, comendo o pão ázimo na dita Páscoa do pão ázimo, em bacios e escudelas novas, por cerimônia da dita Páscoa, e assim se rezaram ou rezam orações judaicas, assim como são os salmos penitenciais, sem *Glória Patri et Filio et Spiritu Sacnto*, e outras orações de judeus, fazendo oração contra a parede, sabadeando, abaixando a cabeça e alevantando-a, à forma e modo judaico, tendo, quando assim rezam, os atafales, que são umas correias atadas nos braços, ou postas sobre a cabeça.

Item, se por morte dalguns ou de algumas, comeram ou comem em mesas baixas, comendo pescado, ovos e azeitonas por amargura, e que estão detrás de porta, por dó, quando algum ou alguma morre, e que banham os defuntos, lhes lançam calções de lenço, amortalhando-os com camisa comprida, pondo-lhe em cima uma mortalha dobrada, à maneira de capa, enterrando-os em terra virgem e em covas muito fundas, chorando-os com suas literias cantando, como fazem os judeus, e pondo-lhes na boca um grão de aljôfar ou dinheiro d'ouro ou prata, dizendo que é para pagar a primeira pousada, cortando-lhes as unhas e guardando-as, derramando e mandando derramar água dos cântaros e potes quando algum ou alguma morre, dizendo que as almas dos defuntos se vêm aí banhar, ou que o Anjo percuciente lavou a espada na água.

Item, que lançaram e lançam às noites de S. João Batista, e do Natal, na água dos cântaros e potes, ferros ou pão ou vinho, dizendo que àquelas noites se torna a água em sangue.

Item, se os pais deitam a bênção aos filhos pondo-lhe as mãos sobre a cabeça, abaixando-lhe a mão pelo rosto abaixo sem fazer o sinal-da-cruz, à forma e modo judaico.

Item, que quando nasceram ou nascem seus filhos se os circuncidam, e lhe puseram ou põem secretamente nomes de judeus.

Item, se depois que batizaram ou batizam seus filhos, lhes raparam ou rapam o óleo e a crisma que lhes puseram quando os batizaram (SILVA, 1536 *apud* CASCUDO, 1984b, 96-97).

A transcrição do documento que servia de alerta para as práticas judaicas denota os costumes judaicos provenientes dos ritos e festividades já elucidados nos

capítulos anteriores. Com o tempo e a força que ele rouba da memória, algum deles foram ressignificados e sua simbologia alterada, como os jejuns ao Yom Kippur, que pelo fato de ser o calendário judaico lunissolar, essa data é móvel, não sendo essencialmente em setembro, como atesta o documento. A forma como é tratado o rito fúnebre também tem algumas alterações, como a pedra trocada por uma moeda ou gota de água ou vinho, e o derramar da água potável domiciliar sendo estendida a alguns alimentos, como o pão. O ato de abençoar os entes mais novos pelos senhores e senhoras da família na ausência do “sinal-da-cruz” também é um traço ainda muito presente nas famílias interioranas nordestinas.

Essas orientações serviram de substrato para a intimação de muitos nordestinos que reproduziam esses costumes em sua inocência, achando que cumpriam apenas tradições familiares. Um caso como esse é o de Isabel Antunes, em fins do séc. XVI na Bahia, que afirmava em seu depoimento que não era bom, quando levavam um pote para buscar água fora de casa, tornarem com ele para casa vazio” (GRINBERG, 2005, p. 58). Ainda, dizia ter sido ensinada por suas tias e pela avó, que ambas também ensinaram a uma escrava, que devia jogar fora da casa a água potável quando alguém morria, mas que o fazia “sem ter ruim intenção no coração”. Já em outro depoimento de maiores acusações, desta vez de Ana Rodrigues, a matriarca da família, que dizia não comer “não come cação fresco porque lhe faz mal ao estômago, mas que o come salgado, assado, e outrossim, não come arraia, mas que nos outros tempos atrás comia arraia e cação”. Indagada a respeito das práticas quando morrera o seu marido, Heitor Antunes, disse que esteve assentada detrás da porta, também por desastre, por acontecer ficar ali assim a jeito o seu assento”; bem como lhe foi ensinada que “era bom botar a água fora quando alguém morria, porque lavavam a espada do sangue nela”, tendo ela também alegado sobre a mortalha que , não era bom dar agulha para coserem na mortalha, nem era bom tirar ramo nem pedaço fora do lençol em que se amortalhavam, mas que havia de ser com lençol inteiro”. O visitador Heitor Furtado, aproveitando sua boa confissão, aproveitara para perguntar sobre seu estilo de dona de casa, ao qual a mesma relatou que com a vassoura “com que varriam a casa, emprestá-la a nenhuma vizinha para varrer a sua” (GRINBERG, 2005, p. 58).

Por manterem uma prática familiar e por conceberem-na como oriunda da tradição cultural local, somado ao fato de que o próprio clero que administrava a freguesia local sequer imaginava que tais atitudes e comportamentos representavam

atividades judaicas, os cristãos-novos as reproduziam sem ter qualquer noção do perigo que corriam, fato atestado que em muitos depoimentos há a lamúria de que “nunca teve intenção de judia”. Quando aparecia vez ou outra alguém de fora da localidade, que pela sua experiência e conhecimento os notava, relatava à Sé responsável pela região e, a partir daí, abria-se a ocorrência ao Santo Ofício, que ao fazer sua visita, lançava o peso da cruz sobre toda uma comunidade que dizia não saber “que praticava cerimônias judaicas”, pois “jamais desejara ofender a Jesus Cristo” (GRINBERG, 2005, p. 57).

4.2.2 OS BNEI ANUSSIM E A LEGITIMIDADE MARRANA

As mudanças de significado e simbologias que sofreram a tradição litúrgica judaica, e que culminou no que hoje entendemos por criptojudaísmo, foi produto de um processo de ocultação perante a sociedade que os recriminava e de um eventual esquecimento gradual da liturgia em si, também resultado dessa prática mantida em segredo e sem contato com a comunidade.

Naturalmente, esses costumes cripto-judaicos foram e são transmitidos como tradições familiares em que “se reproduz o hábito pois os mais antigos e ancestrais assim o faziam e ensinaram”, não necessariamente problematizando a sua função e significado. Com a aculturação cristã, esses elementos foram ressignificados, derivando daí uma simbiose produtora de sujeitos que reproduziam segmentos judaicos e cristãos.

Esse mecanismo de ressignificação do qual resultou o cripto-judaísmo gerou elementos reproduzidos ora como religiosos, ora como culturais. Esses hábitos “culturais” cripto-judaicos advém de elementos religiosos, como as restrições alimentares da dieta judaica que possuem respaldo em narrativas míticas presentes no Tanakh. Wachtel (2009) observou alguns sinais expressivos da reprodução hereditária desses elementos cripto-judaicos, sendo os mais evidentes deles os alimentares, pois “com a estrita proibição da carne de porco, dos peixes sem escamas e frutos do mar, do sangue etc. A observação dessas regras determina uma educação severa das crianças, às quais é absolutamente proibido consumir fora de casa o que quer que seja (até água!)” (WACHTEL, 2009, p. 380). No entanto, em sua pesquisa relata que não foram apenas esses os costumes familiarmente repassados, existindo um *habitus* no qual se engendrava as relações familiares

Tampouco surpreende encontrar a vela acesa na sexta-feira à noite: mas em honra “aos anjos”, pois tampouco se utiliza o termo “sabá”; o

sábado, contudo, é dia de repouso. Assinalam-se ainda, embora com menos frequência, jejus observados durante os meses de agosto e setembro. Costumes funerários particulares são igualmente mencionados, tais como a alimentação sem carne durante a semana de luto por parente próximo. Outro tema recorrente, mas ao contrário: várias testemunhas contam que nunca viram seus pais celebrarem as festas cristãs, nem irem à igreja, comportamento que era acompanhado, por vezes, de um anticlericalismo virulento (WACHTEL, 2009, p. 380).

O resultado disso é a reprodução contemporânea de muitos desses costumes, principalmente na região sertaneja (ou interiorana) do nordeste brasileiro. Nesse local, famílias cristãs se veem proibidas de consumir certos alimentos, acendendo velas às sextas-feiras a noite e com práticas fúnebres particulares que destoam dos ritos fúnebres cristãos ortodoxos, sendo nessa região aquelas práticas difundidas num catolicismo popular.

O maior fluxo de sujeitos interioranos rumo às capitais litorâneas nordestinas possibilitou o contato com tradições e culturas religiosas diferentes, surgindo daí um reconhecimento de que as práticas antes culturalmente reproduzidas tinham uma característica religiosa e que muitas delas se diferenciavam e até mesmo divergiam da liturgia católica ortodoxa.

Esse fluxo se deu sobretudo a partir das décadas de 1950-1980, em que houve um forte desenvolvimento industrial no Brasil com políticas protecionistas contrárias as importações que criaram um vigoroso mercado interno consumidor. Essa necessidade de mão de obra e de um aquecido mercado interno forçou os emigrantes rurais a partirem para as cidades e grandes aglomerados industriais¹⁰¹.

Mediante o contato dessas duas culturas (a sertaneja e a litorânea) que imperavam na mesma região nordeste, houve um maior reconhecimento de práticas que provinham de um judaísmo secreto e, a partir disso, uma maior procura por essa identidade marrana.

Muitos membros do CIRN e frequentadores da ARSBP relatam que ao terem contato com outros anussim (marranos) e comentado sobre as práticas cripto-judaicas, a confirmação de sua anterior incerteza é atestada. O sangue deixado

¹⁰¹ Embora o êxodo rural (1950-2010 – data do último censo do IBGE) tenha movido grandes massas saídas do campo rumo às grandes cidades, os pesquisadores (ALVES; SOUZA; MARRA, 2011, p. 82-83) apontaram que dos 196 milhões de brasileiros até a referida data, 29,8 milhões deles ainda habitavam no meio rural. Dessa cifra rural, 14,7 milhões (ou 47,8%) dele está concentrada na região nordeste.

derramar ao decapitar a galinha para o consumo, as velas acesas às sextas-feiras, o modo que varrem a casa, os salmos postos atrás da porta residencial, o uso de mortalhas em terra virgem por seus ancestrais, dentre outras práticas até então familiares e culturais se tornam agora legitimadores identitários para esses aspirantes à nova fé. É relevante ressaltar o certificado autenticador da opinião do membro da comunidade (em sua maioria também marrana) sobre o único álibi do marrano sobre sua ancestralidade judaica: a memória. Brito (2014) também já apontou em sua pesquisa o caráter certificador do membro já incluso na comunidade à incerteza do sujeito que intenciona ao judaísmo, alegando lembrar de suas “práticas familiares”, que afirma a condição de marrano, antes somente vista seja por uma curiosidade, seja por uma possibilidade.

Ao descobrirem e terem confirmada através desses traços identitários a sua origem marrana, os auto-intitulados judeus se encontram em uma difícil situação: a aceitação de sua ancestralidade. Isso se dá mediante a forma de se introduzir ao judaísmo, que é feito pela conversão ou pelo retorno. A Conversão acontece através de um processo que se inicia com um convite de caráter não prosélito feito por algum judeu membro da comunidade a frequentar a sinagoga àquele noviço e, decorrente dessa presença no culto, o acompanhamento feito por um rabino ao estudo dos fundamentos básicos da liturgia e da Lei. Depois de aceito perante os requisitos exigidos pelo grupo de rabibos que compõem o *Bêt Din*, o outrora noviço agora passa pelo ritual de iniciação ao judaísmo, purifica-se na *micve* e adquire seu nome judeu, seguindo religiosamente e pragmaticamente como um judeu. Já o processo de Retorno (*teshuvá*) é feito mediante a apresentação de um documento que comprove a sua matrilinearidade judaica, atestando que o retornado fazia parte da comunidade pela linhagem e se afastou mediante algum motivo nesse intervalo.

Sendo essas as duas formas de se introduzir ao judaísmo, os marranos potiguares se encontram sobre uma dupla barreira para se tornarem judeus – aqui se referindo ao judeu legitimamente institucionalizado. Em entrevista com Flávio Hebron, no dia 22 de abril de 2022, o presidente do CIRN relatou que, pela conversão, a dificuldade encontra-se no fato de que em toda América latina não ter rabinos aptos para efetuar esse processo litúrgico, sendo legitimada apenas a conversão nos

Estados Unidos ou em Israel¹⁰², o que requer ao noviço à fé judaica um significativo capital econômico e temporal para isso. Já no que tange à *teshuvá* (o retorno), os marranos são igualmente freados pois não possuem o documento que comprove a origem matrilinear judaica, tendo como comprovação de sua origem judaica apenas aqueles traços identitários já relatados, o que é previamente recusado por alguns judeus de linha mais ortodoxa membros da comunidade judaica do CIRN.

Os marranos mais esclarecidos e que defendem o movimento protegem-se dessa dupla barreira que dificulta sua introdução ao judaísmo argumentando que eles são prejudicados em ambas ainda pela Inquisição. Como o Santo Ofício os forçou a negarem sua fé e se resguardarem no privado aqueles que persistiram em segui-la, bem como tomou suas posses e riquezas, os marranos agora não possuem o documento que comprove a origem matrilinear, assim como muitos empobreceram com a garra da Inquisição, também mantendo-se numa condição excludente em ir à Israel ou Estados Unidos para terem sua condição legítima de judeu. O próprio Boletim Informativo do CIRN de outubro de 1980, na pág. 2 atestava esse rigor de alguns judeus sobre a aceitação dos marranos, ao apontar que “há a atitude de alguns, dentro do Judaísmo, que podemos descrever como um ‘legalismo religioso. Querem estes poucos legalistas, que os retornados satisfaçam a exigências tais que dificilmente seriam satisfeitos por notórios judeus” (WOLFF, 1984, p. 78).

Ainda a respeito dessa resistência marrana em conservar a identidade, é interessante expor o relato de Odmar Braga ao pesquisador Nathan Wachtel (2009) sobre como a conversão seria um ultraje à memória e história daqueles que foram forçados a se batizarem ou que tiveram que esconder suas práticas litúrgicas judaicas durante o intervalo desses séculos. Braga atesta que

Somos judeus de sangue, tradição e cultura. Sem nos converter, jamais. Converter-nos seria uma negação de nós mesmos, uma negação de nossos ancestrais. Há quinhentos anos tivemos de submeter-nos, à força, a uma primeira conversão. Durante séculos nossos ancestrais sofreram, morreram nas fogueiras para nos transmitir o judaísmo. E agora que estamos livres deveríamos aceitar uma segunda conversão? Não, seria negar nossa consciência, negar a consciência de nossos ancestrais, renegar nossos ancestrais que morreram cumprindo a Torá. Não nos convertemos, morreremos como

¹⁰² É necessário expor que existem as correntes liberais e reformistas que oferecem processos de conversão em países que não somente os Estados Unidos e Israel, tendo inclusive aqui no Brasil. No entanto, para todos os benefícios e efeitos legais (como a reivindicação da Lei do Retorno – que garante nacionalidade em Israel), só é válida a conversão ortodoxa.

somos, ninguém nos mudará. A conversão, jamais (WACHTEL, 2009, p. 397).

Esse movimento anussim (marrano) fortaleceu-se com a conotação negativa e pejorativa envolto no conceito marrano e o ressignificou como resistência, apoiando-se em seu caráter histórico-identitário. O historiador Marcos Silva o define como um conjunto de “estratégias dos descendentes marranos no resgate das práticas e costumes outrora recalcados por seus ancestrais, fazendo as possibilidades de periodização do estudo chegarem ao século XX” (SILVA, 2019, p. 46).

A corrente vem se fortalecendo-se desde o século passado, engatinhando na década de 1980 e tornando-se robusto na década de 1990. É um fenômeno particularmente nordestino e que se expandiu para outras regiões brasileiras, como o sudeste¹⁰³. A articulação do movimento no Nordeste se deu impulsionado com figuras pioneiras como João Medeiros, José Nunes Cabral, Manoel Moura, Isaac Essoudry¹⁰⁴ e Odmar Braga, sendo o primeiro potiguar e os dois últimos, pernambucanos.

Se a causa marrana engatinhava-se em 1980, ela foi embrionária antes com João Medeiros, desde a década de 1970. Medeiros já carregava a ideia de que não era assim tão distante a raiz judaica que frutificava os marranos atuais à sua contemporaneidade (1970). O rabino historiador defende que o intervalo entre os cristãos-novos fugidos da Inquisição rumo ao sertão e os anussim (1740-1960) era de apenas 220 anos, época essa (1740) “em que o culto judaico era plenamente observado em Acari” (MEDEIROS, 2005, p. 95). Assim, “entre 1740 e 1960 transcorreram apenas 220 anos e não os ‘mais de quinhentos anos de distância’ [numa referência ao batismo forçado de 1497], como querem alguns”, e conclui ao ressaltar que “aquelas pessoas que, nesse ano de 1960 tinham 70 anos de idade, haviam nascido a apenas 150 anos da época em que o Culto Judaico era plenamente observado em Acari. E contaram ainda com o testemunho de seus pais, avós, tios, que haviam nascido bem mais próximos dessa fonte” (MEDEIROS, 2005, p. 95). Já mais tarde, em 1979, conforme aponta o primeiro Boletim Informativo de março do mesmo ano, reuniram-se 17 judeus candidatos à conversão para uma assembleia no

¹⁰³ Para um maior aprofundamento sobre o movimento marrano e anussim em São Paulo no séc. XXI, ver GUTIERREZ, 2011.

¹⁰⁴ Isaac Essoudry é um sefardita marroquino nascido em 21 de Agosto de 1935, embora tenha naturalidade brasileira pois se registrou apenas aqui em Belém/PA, juntamente com outros imigrantes do Marrocos. Filho de imigrantes, seus pais Samuel Essoudry e Ester Levy tiveram mais oito filhos. Foi membro da Sinagoga Sefardi *Shaar Hashamaayim* (Portão dos Céus) em Belém/PA, onde adquiriu o cargo de *gabai*. Decidiu viver em Recife/PE pois a família de sua primeira esposa residia nesse estado.

auditório do Centro de Estudos Supletivos, concedido por Teginete Bezerra Soares. Uma das pautas da referida assembleia foi exposta no Boletim ao dizer que “nos reunimos com o intuito de despertar de seu sono a velha instituição (WOLFF, 1984, p. 78). O propósito é uma clara referência ao fato de que a anterior sede do CIRN, localizada na Rua Felipe Camarão, nº 558, tinha sido doada ao Hospital do Câncer (atual Liga Norte Riograndense contra o Câncer) em 1970. Em mãos ao documento de doação, foi registrado pelo Boletim que o então presidente do CIRN, o Sr. Ivan Birnbaum, dizia que a doação havia sido feita pois “os doadores não imaginaram que a instituição (o CIRN), pudesse se reerguer¹⁰⁵. Agora, o fato é que não temos sede” (WOLFF, 1984, p. 78).

Na década de 1990 foi criada em Natal/RN a Associação Religiosa Israelita Marrana (ARIM), sob direção de João Medeiros. Nessa mesma época, em Recife, Isaac Essoudry (sefardita marroquino) oferecia cursos de iniciação judaica a marranos na sinagoga asquenazita da rua “Martins Júnior”¹⁰⁶. Já em 1995, João Medeiros, Isaac Essoudry e Odmir Braga criaram a Associação Religiosa Sefardim Bnei Anussim, que em semelhante missão com a ARIM de Natal, objetivava orientar marranos rumo ao seu retorno ao judaísmo. No decorrer da década de 1990 o movimento foi bastante ativo e organizou importantes reuniões para criação de laços com outras regiões e expansão da ideia e causa marrana. Wachtel fez importante boletim dos eventos coordenados por esses 3 judeus em sua pesquisa. Sobre as reuniões organizadas, Wachtel diz que

A primeira, em 1996, foi obra do grupo de Natal, onde se realizou o Primeiro Encontro do Norte e do Nordeste dos Judeus Marranos, do qual participaram representantes da Paraíba, de Pernambuco e do Rio Grande do Norte. Durante três dias, de 5 a 7 de julho, os debates versaram sobre a identidade judaica e a questão marrana, sobre a Inquisição, o antissemitismo, o Estado de Israel. O ano seguinte, 1997, marcou o quinto centenário da conversão forçada dos judeus de Portugal: em comemoração do drama fundador, o grupo de Recife organizou, em nível nacional, o Primeiro Encontro Brasileiro dos Bnei Anussim, um tipo de congresso marrano que reuniu, em 31 de maio, no auditório da Academia de Polícia Civil de Pernambuco, cerca de sessenta pessoas, vindas principalmente dos Estados do Nordeste,

¹⁰⁵ O CIRN havia encerrado as suas atividades desde a morte de Leon Volfzon, em 1967, tendo oficialmente encerrado em 1968. Por não haver mais judeus em Natal e o prédio estar deteriorado, Volfzon que era pai de Josua e tendo este sido médico de grande prestígio social, decidiu fazer a doação do prédio ao Hospital do Câncer (atual Liga Norte Riograndense contra o Câncer). O processo de recuperação do antigo prédio do CIRN, bem como sua reforma e do seu interior será exposto mais à frente do capítulo.

¹⁰⁶ Sobre o desenvolvimento do movimento anussim em Recife/PE, ver BRITO, 2014.

mas também de Goiás. O título da reunião proclamava: “Quinhentos anos de exílio no exílio” (*Galut Bagalut*). Três questões figuravam na ordem do dia. A primeira versava sobre a orientação da prática religiosa: após vivas discussões, uma ampla maioria (depois a unanimidade) pronunciou-se a favor da escolha do judaísmo ortodoxo. O segundo ponto referia-se ao convite que os participantes pretendiam propor ao rabino Joseph Sebag, de Israel, que nos anos 1980 procedera à conversão formal de mais de duzentos cristãos-novos de Belmonte. Quanto ao terceiro ponto, sobre a criação de um Conselho Nacional dos Bnei Anussim, a eleição designou para sua presidência o guia da Associação de Recife, Odmir Pinheiro Braga. Ao mesmo tempo, de 26 a 31 de maio de 1997, realizava-se na biblioteca pública Presidente Castelo Branco a *Mostra Poética Bnei Anussim*, que expunha, num conjunto de painéis, uma antologia dos poetas marranos brasileiros (WACHTEL, 2009, p. 392-393).

No início do séc. XX, a resistência anussim continua a se expandir e se fortalecer, alcançado mais adeptos à causa através do reconhecimento de traços identitários marranos e chegando a estados que não aqueles do polo Pernambuco-Paraíba-Rio Grande do Norte. Eventos anuais como as reuniões da CONFARAD (Conselho Sefaradi do Brasil) começam a atrair jovens marranos, bem como o 1º Congresso Nacional de B’nei Anussim do Brasil, 2010, ocorrido no Ceará, estimula a identidade marrana e lhes oferece propaganda¹⁰⁷.

Um exemplo disso são os aparecimentos de sinagogas com cada vez mais judeus marranos presentes, quando não mantidas pelos próprios, como a sinagoga da Martins Júnior, em que Isaac Essoudry se manteve enquanto um baluarte na frutificação judaica da comunidade, servindo de coesão a impedindo de minguar e desaparecer¹⁰⁸. Já em um caso diferente da região Nordeste, Carlos Gutierrez (2011) demonstrou em sua pesquisa como em 1997 o antigo pastor da Assembleia de Deus, Marcos Moreira da Silva, se auto-intitula judeu sob o nome de Mordechai ao reconhecer traços identitários marranos em costumes familiares, como não comer carne de porco, acender velas na sexta-feira e ser circuncidado, fundando a partir daí a sinagoga *Beith Israel*, oferecendo abrigo e estudo para outros marranos que se

¹⁰⁷ Ainda nessa perspectiva de expansão da identidade judaico-marrana ocorre, nos primeiros anos da segunda década do séc. XXI, de forma remota e transmitida pelo Youtube através da página oficial do CIRC a II e a III Semana de Cultura e Pensamento Judaicos do Rio Grande do Norte, em 2020 e 2021, respectivamente. O Conteúdo dos referidos congressos serão melhores trabalhados mais à frente.

¹⁰⁸ Acontece na sinagoga da rua Martins Júnior um fenômeno comum ao judaísmo brasileiro do séc. XX. Em meio ao desenvolvimento econômico de alguns membros, somado ao paulatino sucumbimento do Recife Antigo, a sinagoga começou a perder membros seja para outras sinagogas de bairros mais nobres, seja para o eventual secularismo de alguns outros, tendo se mantido nas décadas de 1990 até as primeiras décadas do séc. XX sob a organização de anussim, recebendo a alcunha de “sinagoga dos marranos” (BRITO, 2014, p. 129).

identificavam e aderiam à causa. Ainda, há o caso potiguar da Sinagoga Braz Palatnik, recuperada através de um expressivo número de judeus marranos e durante muito tempo mantida pelo rabino João Fernandes Dias Medeiros, do qual já comentamos.

As sinagogas da rua Martins Júnior e a Braz Palatnik possuem características em comum: ambas foram originadas a partir de judeus asquenazitas, bem como terem sido mantidas e reestruturadas em determinado momento por judeus marranos. Na sinagoga recifense, foram os marranos liderados por Isaac Essoudry que a reergueram e reativaram-na; já no caso da sinagoga natalense, foram marranos junto a João Medeiros os responsáveis pelo mesmo fato.

A Sinagoga Braz Palatnik é o espaço em que funcionam tanto o CIRN (Centro Israelita do Rio Grande do Norte), quanto a ARSPB (Associação Religiosa Sinagoga Braz Palatnik), tendo origem asquenatiza por judeus ucranianos da Família Palatnik, carregando o nome do patriarca desta e de seu fundador.

Figura 65 – Front da Sinagoga Braz Palatnik, em 2022



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

4.3 OS PALATNIK E A CRIAÇÃO DO CIRN

A história do Centro Israelita do Rio Grande do Norte (CIRN) é remetida a um grupo de jovens judeus imigrantes do leste europeu que fugiam dos constantes *pogroms* que notadamente marcavam o forte antissemitismo do império russo e que dizimavam a etnia judaica nas primeiras décadas do séc. XX. Essa ideologia era disseminada com relativo conforto em jornais e boletins da época que eram consumidos pela classe trabalhadora, que os taxava de ora comunistas ora capitalistas, e depositava neles a origem das opressões sociais nas quais viviam os russos.

O movimento antijudaico foi um dos principais elementos que impulsionaram a emigração judaica ao logo deste século, tendo movido grandes massas de judeus e aumentando ainda mais a diáspora judaica. Essas correntes de massas judaicas afluíam em sua maioria no continente americano, como já apontou Borger que dos “3.472.000 da Rússia, Áustria-Hungria, Polônia e Romênia emigraram, entre 1881 e 1930, 2.822.000 para os Estados Unidos” (BORGER, 2002, p. 378).

Essas imigrações eram mormente influenciadas por buscas, sobretudo, de sobrevivência, levando-os a saírem de seus países residentes – e em sua maioria naturais – e destinarem-se a qualquer um que lhes oferecesse a mínima qualidade de vida possível. O destino almejado era a Palestina, mas essa se mostrava relativamente custosa o assentamento familiar, ainda mais quando alguns judeus residiam em países onde o forte antissemitismo era um entrave ao seu desenvolvimento econômico.

Outro fator determinante ao expoente imigrante exposto foram as políticas públicas de países em desenvolvimento, em especial as brasileiras, oferecidas aos emigrantes. No caso brasileiro, a recente abolição da escravidão de 1888 deixara uma carência na mão de obra nos setores produtivos, especialmente o primário e o secundário, fato que levou o governo, mediante o poder das elites agropecuaristas, optado por substituir a mão de obra anteriormente negra e escrava, pela europeia, incentivando a vinda de emigrantes numa notória política eugenista.

A esses imigrantes eram concedidas terras para o plantio e crédito para o desenvolvimento agrário delas, com isenção de juros sobre o valor ofertado, sendo esse um dos motivos que fizera a família Palatink sair em 1911 de Podólia, na Ucrânia. Movidos pela busca de melhores condições de vida em um espaço seguro que lhes fornecesse prosperidade para obter recursos e, depois, seguirem para a Palestina.

Para isso, David Palatnik, o patriarca, toma a decisão de dividir a família. Ele, a sua esposa e seus quatro filhos direcionaram-se para a Palestina. Já os quatro filhos mais velhos, Tobias, Adolfo, Jacob e José, juntamente com o seu tio Beinish (Braz) Palatnik¹⁰⁹, são encaminhados para o Brasil, onde se instalam em Natal ainda naquela mesma década, tendo chegado ao Brasil, conforme aponta Cascudo (2010, p. 484) em 14 de novembro de 1912.

Nesse intervalo de quase um ano para o assentamento em solo potiguar, os Palatnik transitaram por 3 estados em busca da melhor forma de se estabilizarem economicamente. Assentaram-se primeiramente no Rio de Janeiro, local de desembarque e onde havia uma relativa comunidade judaica formada. No entanto, ali pouco ficaram e rumaram à Salvador, onde lhes fora aconselhado o ofício para os judeus que desembarcavam nas grandes cidades: a mascateação¹¹⁰. O relevo da cidade soteropolitana causou uma repulsa aos judeus ucranianos, forçando-os a irem, desta vez, para Recife, onde desfrutaram de confortável clientela, sendo de sua maioria operários e trabalhadores do setor terciário. Com um altivo desenvolvimento econômico, Tobias Palatnik, o primogênito dentre os 4 irmãos, se mostra visionário e decide ir para Natal, pretendendo abandonar a forte concorrência de mascates que tinha o Recife, sendo esses em sua maioria judeus do leste europeu.

O florescimento da comunidade judaica natalense se deu de tal forma com os Palatnik, ao ponto de Egon e Friedda Wolf – maiores expoentes do judaísmo do país – declararem que “seria difícil de imaginar a comunidade judaica de Natal, a partir do segundo decênio do século XX, sem os Palatnik” (1984, p. 31). A mesma historiadora Wolff (CARVALHO, 1908, p. 170-171 *apud* WOLFF, 1984, p. 25) já apontara que no recenseamento de 1900 tinha sido constatado 5 israelitas, dos quais nada se sabe. Já nas primeiras décadas do séc. XX, há alguns relatos de judeus que por Natal residiam, como “um sefardim ali morava antes de 1912”, ou “um judeu francês,

¹⁰⁹ Braz Palatnik, na ocasião não tinha condições econômicas de trazer sua esposa Rivca e nem seus filhos Augusta, Feiga e Horácio. Estes foram trazidos da Rússia somente com o fim da Primeira Guerra Mundial e o acalmar dos abalos civis oriundos da Revolução Russa, obtendo Braz sucesso em trazê-los.

¹¹⁰ Lesser (1995, p. 67-68) apontou que aproximadamente 35% dos judeus que aportavam no Brasil não tinham nenhuma profissão ou proficiência assalariada, destinando-se desta forma para a mascatearia, por ser uma profissão que não requeria grandes investimentos iniciais e se mostrava bastante rentável. Os grandes fabricantes e donos de lojas judeus forneciam a varejo e atacado as mercadorias a crédito para os recém-chegados, sendo estes compostos numa rede em sua maioria familiar e conterrânea. A atividade se mostrava regularmente lucrativa e possibilitava uma ascensão social e econômica aos judeus mascates.

comerciante de algodão, de nome Jacquovit”. O certo é que Godel Slavni, um judeu morto com dados imprecisos se em 1912 ou 1913 morreu com a chegada dos Palatnik, tendo a família trasladado os restos mortais ao Cemitério Israelita, quando de sua inauguração em 1931.

Esse fato de judeus asquenazes no início do séc. XX fundarem comunidades judaicas oficiais não é um acontecimento particularmente potiguar, mas emerge como um fenômeno nordestino. No caso de Recife, Brito (2014) mostra o semelhante início de uma comunidade judaica propriamente dita também nas primeiras décadas do séc. XX e provindas do leste europeu. O historiador aponta que embora existissem alguns poucos judeus artífices em atividades burguesas (banqueiros, ourives etc) o início da comunidade se deu em “em 1908, quando é estabelecido como representante comercial de firmas nacionais e estrangeiras Horácio Peipert, um judeu lituano” (BRITO, 2014, p. 125). A partir de Peipert, foi tecida uma rede familiar e de amigos da qual provinham da mesma região judeus asquenazes que reativaram o adormecido judaísmo pernambucano, tendo “a própria comunidade asquenazita escolhido “o centenário de sua imigração em 2010, com uma exposição ocorrida no hall do Paço Alfândega, no bairro do Recife Antigo, onde foram expostos documentos, fotografias e objetos daqueles imigrantes, arrolados e inventariados pelo Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco”.

4.3.1 A CONSTITUIÇÃO DA KEHILÁ NATALENSE¹¹¹

Fixados em Natal, os Palatnik tencionaram organizar-se enquanto um povo, tendo como orientação o que estabelece a Lei para o estabelecimento da *Kehilá*. Para esse tipo de formação comunitária é necessário construção de espaços básicos para a vida religiosa e social do judeu, como uma sinagoga, uma escola (judaica) e um cemitério.

A instauração dessas instituições sociais assumia não apenas funções religiosas, mas também sociais. Desprovidos de espaços organizados politicamente mediante a diáspora, o que os tornava marginalizados na condição de imigrantes nos países residentes, mormente influenciados pelo antissemitismo, os judeus tinham na

¹¹¹ Por já ter sido mostrado no capítulo anterior o processo de fundação do Cemitério Israelita no Cemitério Público do Alecrim, serão aqui apresentados apenas os decursos de criação do CIRN enquanto instituição, da Sinagoga Braz Palatnik e do Jardim de Infância *Herzilá*.

fundação dessas entidades espaços seguros e de convivência e dependência mútua, advindo daí uma união com os seus pares.

Devido ao fato de que diretrizes da Torá requerem para haver a elaboração da *kehilá* – bem como para os ritos litúrgicos judaicos – a necessidade de um *minian*, que é composto por 10 homens judeus adultos maiores de 13 anos e que tenham cumprido o *bar mitzvá*, não havia na cidade nenhuma comunidade estabelecida, e nem as instituições sociais acima citadas. Assim, os Palatnik em agregação com as outras famílias judias que iniciaram imigração à Natal, decidiram unirem-se sob esse ideal.

O fluxo migratório judaico na capital potiguar foi intenso. Seguindo a lógica acima já apontada, de que se formava uma rede familiar e de amigos que era tecida sob a busca de melhores qualidades de vida e econômicas e pela oferta do país ao imigrante. Asquenazes e Sefarditas consolidavam residência na capital potiguar, a ponto de tornar possível a composição de um *minian* e, assim, a consolidação da *kehilá*.

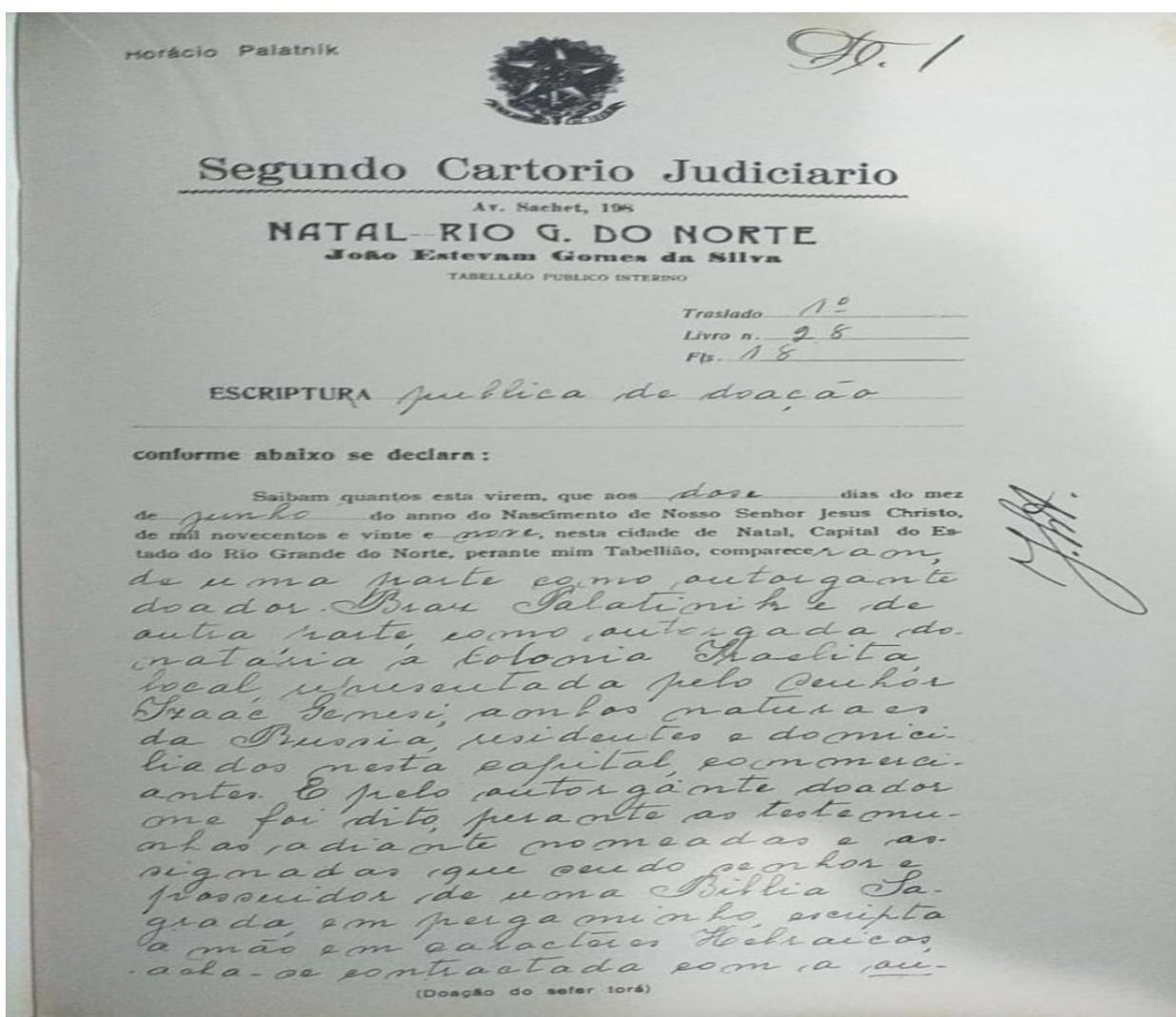
Oliveira (2009, p. 74) aponta que a primeira família depois dos Palatnik a chegar em Natal foram os Mandel. Originados de Sucoron, o primeiro deles foi Felipe Mandel, em 1916, tendo feito o *bar mitzvá* há pouco. Foi ele o agente responsável por trazer todo o resto de sua família da Europa para Natal, movendo seus irmãos Jorge, Leon, Bete e Rosa Mandel, e depois a sua mãe, Hanna Mandel e seu tio Nissim (Natan) Mandel. Já em 1917, a chegada de três famílias judias sefarditas vindas de Constantinopla possibilitou o número necessário para o *minian* e conseqüente *kehilá*. Eram eles Josua e os Adonis, ambos com suas famílias, e o casal Weil, vindos da Alsácia-Lorena. Foi em 1918 que chega a Natal a família Genesi, composta por Isaac, Bezalel, Jaime e Samuel Genesi.

Formado o *minian* em 1917, as atividades religiosas e festivas se iniciaram. Embora ainda não existisse o prédio físico do CIRN, que estava em construção, suas paredes espirituais já se mostravam edificadas. Nessa época, contavam apenas com alguns poucos *sidurim* e alguns *machzorim* para apoiar a liturgia, que pertenciam as famílias que frequentavam os cultos religiosos; além de que nem todos possuíam a indumentária religiosa (*talit*), e nem o *shofar*.

Conforme registrou Cascudo (2010, p. 484), a Comunidade Israelita Natalense foi fundada a 12 de janeiro de 1919 e realizava atividades litúrgicas, tendo sido formado o *minian* ainda em 1917 e sendo cumprido o rigor litúrgico do *quorun* de dez

judeus feitos *bar mitzvá*. Foi no ano seguinte, em 1920, com a vinda de Tobias Palatnik da Palestina, em viagem de núpcias com sua esposa, Olga Palatnik, que o CIRN adquiriu o *sêfer torá*, que consiste em ser a Torá (pentateuco) escrito em hebraico e em rolos de papiro seguindo uma série de obrigações para ser usado com fins litúrgicos. Embora tenha chegado a Natal em 1920, o *sêfer torá* foi doado ao CIRN em 12 de junho de 1929, de acordo se vê no documento do Segundo Cartório Judiciário abaixo.

Figura 66 – Doação do Sêfer Torá ao CIRN 12/06/1929



Fonte: Arquivo pessoal de Horácio Palatnik *apud* WOLFF, 1984, p. 91.

Destarte, a Comunidade Israelita Natalense foi fundada em 12 de janeiro de 1919, sendo em 1925 instalado ao prédio do Centro Israelita do Rio Grande do Norte, a Sinagoga, hoje com o nome de Sinagoga Braz Palatnik. O Centro Israelita do Rio

Grande do Norte (CIRN) teve sua formalização legal registrada em 18 de agosto de 1929¹¹².

Embora uma comunidade judaica de origens asquenaze e sefardita, os judeus que a compunham se mantiveram coesos e buscaram ultrapassar essas diferenças doutrinárias fruto dessas duas vertentes, apresentando irrelevantes dissensões. Por serem uma comunidade moderadamente pequena e de inicial desenvolvimento, objetivaram em um progressivo crescimento e manterem-se unidos em torno da língua hebraica e da religião judaica.

Figura 67 – Antigo front da Sinagoga Braz Palatnik



Fonte: Arquivo pessoal de Horácio Palatnik *apud* WOLFF, 1984, p. 92.

O prédio surgiu de um salão construído na residência dos Palatnik. No sítio particular em que residia a família, se teve a ideia de construir um espaço à frente da residência para abrigar as reuniões da comunidade que florescia. A princípio, o chamaram de “Gan”, que significa jardim em hebraico. Observando os princípios da

¹¹² Vale expor que as primeiras décadas do séc. XX foram marcadas por uma ascensão e efervescência no crescimento de instituições judaicas no Brasil. Nas décadas de 10 e 20, as instituições que emergiam tinham caráter filantrópico, em sua maioria em assistência nas questões burocráticas da imigração e para estabelecimento sustentável aos judeus que chegavam ao Brasil. Já nas décadas de 20 e 30, as instituições que nasciam tinham como objetivo propriamente dito as questões sociais e religiosas da qual oferecem os serviços da *kehilá*, como a fundação de sinagogas, escolas e cemitérios – estando aqui o CIRN.

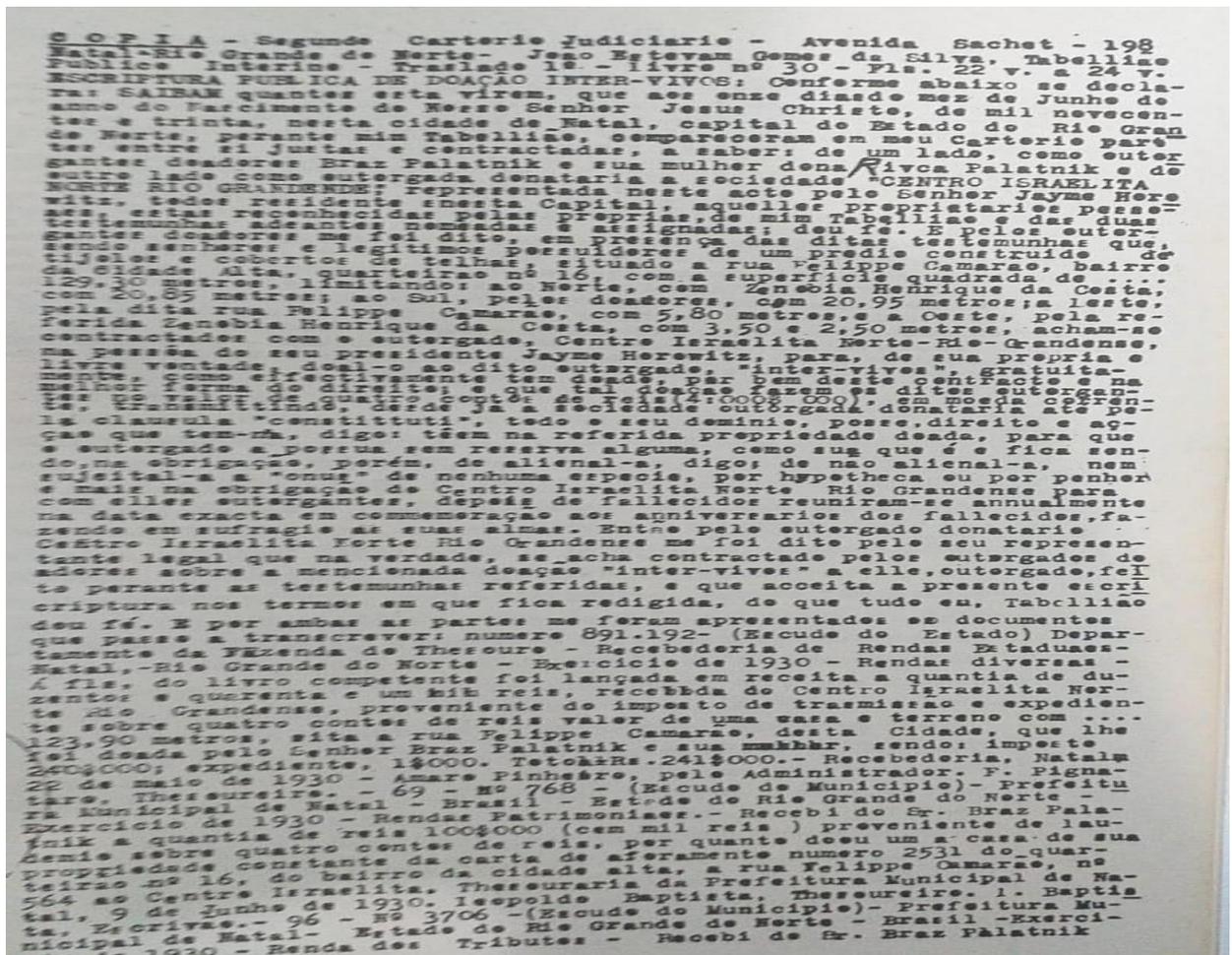
Lei, nele abrigaram o *sêfer torá* no *aron hakodesh* (arca de madeira que serve para abrigar os rolos da Torá).

A formalização legal do espaço do Centro Israelita do Rio Grande do Norte se deu em 11 de Junho de 1930, quando o tabelião João Estevam Gomes da Silva oficializou no Segundo Cartório a doação de Braz Palatnik da Escritura Pública para a sociedade do "Centro Israelita do Rio Grande do Norte", que se encontrava na posição de outorgada donatária, sendo representada por Jayme Horowitz. A testemunha da doação foi Rivca Palatnik, esposa de Braz.

Segundo consta no documento que segue abaixo, é um

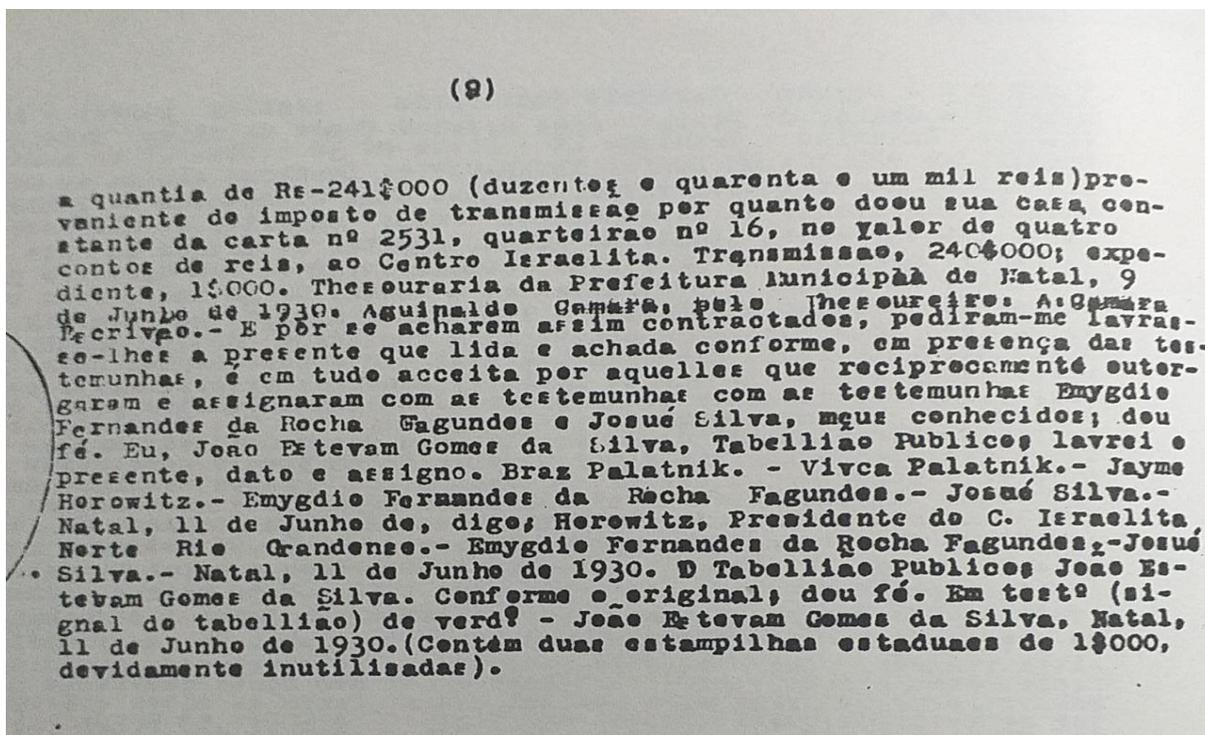
Prédio construído de tijolos e cobertos de telhas, situado a rua Felipe Camarão, bairro da Cidade Alta, quarteirão nº 16, com a superfície quadrada de 129,30 metros, limitando ao Sul pelos doadores, com 20,95 metros, a leste pela dita rua Felipe Camarão, com 5,80 metros, e a Oeste, pela referida Zenobia Henrique da Costa, com 3,50 metros e 2,50 metros (WOLFF, 1984, p. 117).

Figura 68 – Documento de doação da Escritura Pública da antiga sede do CIRN (frente)



Fonte: Arquivo pessoal de Horácio Palatnik *apud* WOLFF, 1984, p. 117.

Figura 69 – Documento de doação da Escritura Pública da antiga sede do CIRN (verso)



Fonte: Arquivo pessoal de Horácio Palatnik *apud* WOLFF, 1984, p. 118.

Wolff (1984, p. 49) ressalta ainda outra importante doação foi feita por Walter Gerdau, um gaúcho fabricante de móveis que dispôs ao CIRN 120 poltronas para a sinagoga de Natal. O CIRN, nesse segmento, encaminhava-se para se tornar uma importante associação judaica com expressiva atividade litúrgica, tendo reconhecimento inclusive na Palestina como a “Jerusalém do Brasil”, conforme apontou Oliveira (2009, p. 17).

A comunidade já solidificada redigiu um estatuto, composto por 28 artigos que regulamentavam a vida religiosa e social dos membros do CIRN. A historiadora Frieda Wolff (1984, p. 46-48) esteve sob posse do documento, apontando que o Art. 1º determinava que o objetivo era o de “manter uma Sinagoga para a celebração do culto, de acordo com a lei hebraica para todos os israelitas”. Tendo como parágrafo 2º do Art. 1º o de “fazer funcionar uma escola gratuita, não só para os filhos dos israelitas, como para as crianças que a desejarem frequentar”. Já o Art. 6º “assegurava que o CIRN era aberto a qualquer judeu que por ele demonstrasse interesse”, desde que deveria “pautar seus atos dentro das normas da moral religiosas”, conforme apontava o Art. 7º. Outro artigo importante de nota é o 10º, que estabelecia que “nenhum israelita poderá ser eliminado sob qualquer pretexto, sem que seja julgado por um

Tribunal de Honra, composto por 7 membros, à escolha dos associados, e obedecendo à presidência do Presidente do Centro [CIRN], sendo levado o parecer, caso comprovado o mau comportamento moral, para uma assembleia, sendo necessário 2/3 dos votos dos presentes para a expulsão.

À medida que o CIRN crescia, em número de pessoas e de atividades, outro requisito litúrgico para as atividades também se fez necessário: a *Micve*. Durante a pesquisa e nas idas ao espaço da Sinagoga Braz Palatnik, a atual moradora de uma das casas da antiga “Vila Palatnik” me abordou e mostrou o que anteriormente era a *micve*, onde se purificavam os judeus.

Figura 70 – Foto da antiga micve 1



Figura 71 – Foto da antiga micve 2



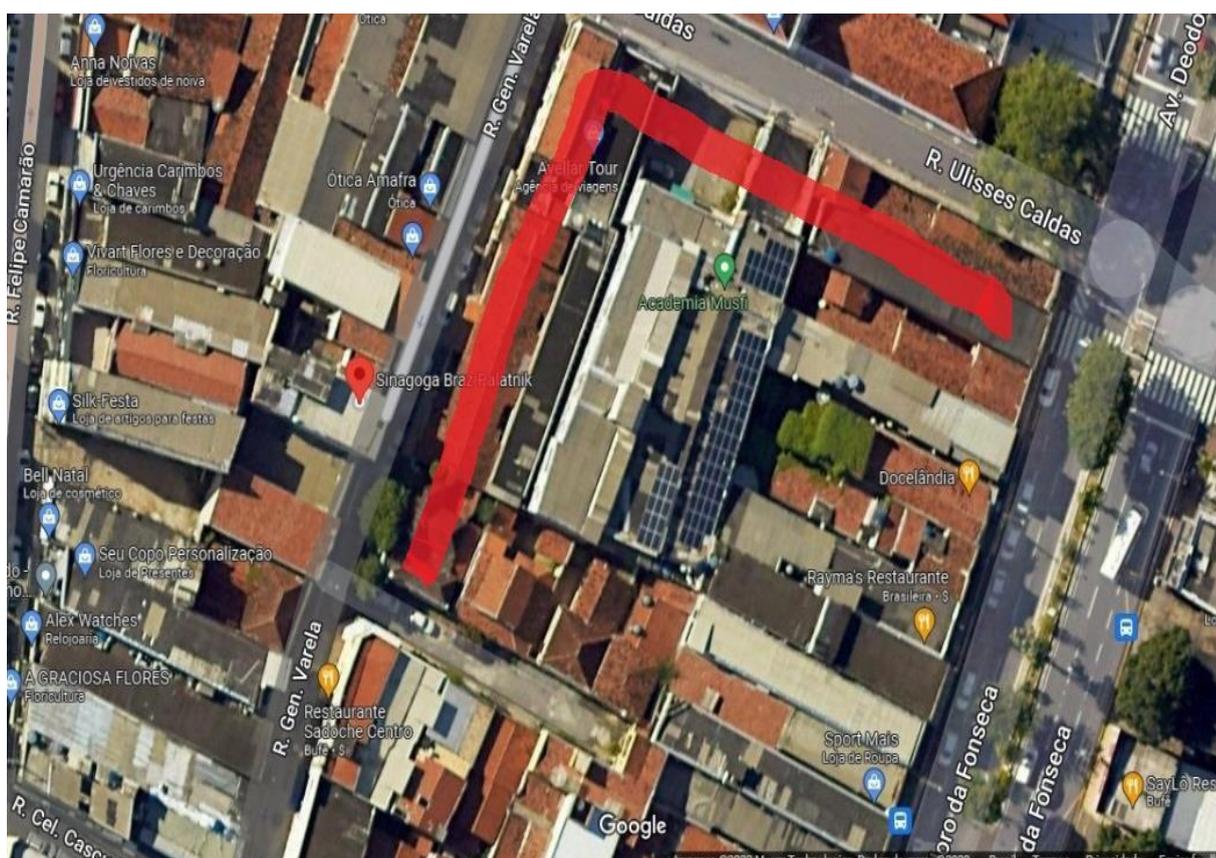
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Conforme se vê na imagem, a circunferência no asfalto representava o tanque no qual os judeus utilizavam para fazer os rituais de purificação que a *micve* possibilita. Segundo Lamm (1991, p. 148) historicamente a função da *micve* era o de purificar o todo aquele judeu que quisesse adentrar-se nas dependências do Templo, sendo exigido pela lei que cada pessoa estivesse em um estado espiritualmente puro, apropriando-se à santidade do próprio Santuário. A água da *micve* tem uma propriedade sagrada para limpar a pessoa dos atos passados, pois diz a Torá que “E o homem que for impuro e não se purificar, será banida aquela alma do meio da

congregação, porque o santuário do Eterno contaminou; águas de purificação não foram jogadas sobre ele, impuro é ele” (TORÁ, p. 448, 2001). Com o tempo, o ritual de imersão na *micve* foi se articulando e tomou novas funções litúrgicas, como para o recém-convertido, que ela lhe é imbuído como um fator restaurador de sua antiga vida *goy*; para a mulher, que “mergulha numa *micve* para livrar-se da impureza espiritual dos ciclos menstruais de seu passado”; e para os homens, que “também devem ser aconselhados a ir à *micve* antes de seu casamento” (LAMM, 1991, p. 150). Embora um dispositivo essencial para a liturgia judaica, o CIRN atualmente não conta com uma *micve*, pois a que possuíam estava com bastante infiltração, o que prejudicava e danificava a estrutura do prédio. No entanto, em entrevista concedida, o atual diretor do CIRN informou que eles possuem a melhor das *micves*, que são as águas dos rios e do oceano nas praias.

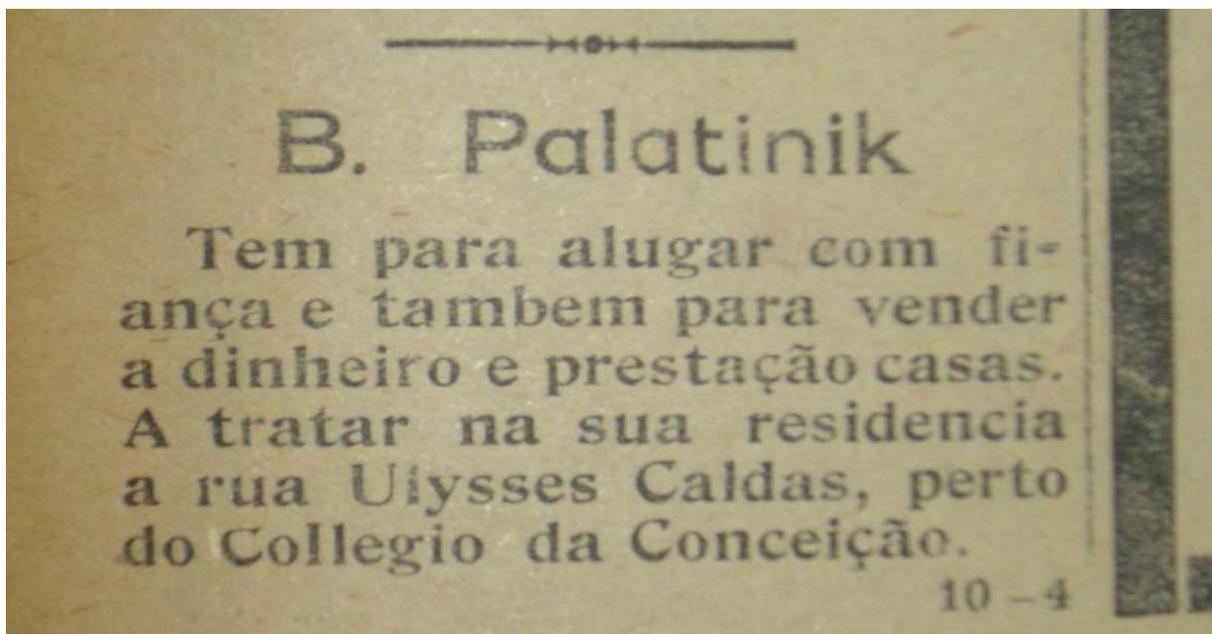
As fotos da antiga *micve* do CIRN também remontam historicamente à Vila Palatnik, que se encontrava, e ainda se encontra hoje ainda que não mais com o mesmo nome – em frente ao prédio do CIRN.

Figura 72 – Antiga Vila Palatnik



Fonte: Extraído através do Google Maps, 2022.

Figura 73 – Venda de imóveis por Braz Palatnik¹¹³ em classificados no Jornal A República



Fonte: Recorte dos classificados no Jornal *A República*, de 30 de Maio de 1922.

Embora atualmente uma quadra maior e com várias outras residências e polos industriais e do setor de serviços, o antigo conjunto residencial conhecido por “Vila Palatnik” preenchido em vermelho na imagem tinha como perímetro a avenida Deodoro da Fonseca e as ruas Coronel Cascudo e Ulisses Caldas, ficando em frente ao CIRN e ao antigo Colégio da Conceição, hoje o shopping Imaculada Conceição e o prédio da FACEX.

¹¹³ Os Palatnik se mostraram proeminentes comerciantes, logo ascendendo de prestamistas à donos de lojas e pequenas indústrias, sendo possível ver vários artigos propagandísticos em jornais da época oferecendo os seus serviços e mercadorias. Chegaram a ter no ano de 1915 um laranjal e um engenho, de nome Engenho Utinga, mas abandonaram a empresa por não se mostrar rentável devido aos constantes furtos.

Figura 74 – Espaço residencial da “atual” Vila Palatnik



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Atualmente, as casas que fizeram parte da antiga Vila Palatnik se encontram na Rua General Varela com uma viela transversal, a Travessa General Varela, que a corta entre a Ulisses Caldas e a Coronel Cascudo.

4.3.2 O CRESCIMENTO DA COMUNIDADE JUDAICA NATALENSE

À medida que se assentavam os Palatnik e as demais famílias que em Natal chegavam, os matrimônios aconteciam e, com eles, o maior fluxo seja de parentes dos noivos e das noivas, seja os frutos das relações matrimoniais faziam aumentar a quantidade de judeus residentes na capital potiguar. Os laços afetivos entre os casais nasciam e atavam-se mediante a vida social e religiosa da comunidade, ou em viagens para outros estados, como o casal Priscilla e Fishel (Felipe) Mandel (1924); Nissim (Natal) Mandel e Pola Kelmanson (1926); Jaime e Rachel Genesi (1928); ou até mesmo o exterior, como o caso de Tobias e Olga Palatnik – tendo Tobias a desposado na Palestina – são alguns exemplos.

A historiadora Frieda Wolff (1984) estabeleceu um quadro expondo os casamentos e o fruto dessas uniões as quais se faz mister aqui demonstrá-los.

Tabela 4 – Famílias judaicas da comunidade israelita natalense

Família	Filhos
Marcos Adonis	Rachel (30/05/1921)
Jacob e Rachel Brunstein	Léa (por volta de 1924) Itiel (7/01/1928)
Moisés e Raquel Ferman	Daror (18/03/1945)
Bezalel e Shoshana Genesi	Etiel (23/11/1927)
Jayme e Elisheva Horovitz	Raquel (18/01/1923) Arão (por volta de 1924)
Nissim (Natan) e Pola Mandel	Jacob (por volta de 1924)
Abraão e Frida Rosenwain	Simone (7/11/1943) Usiel (03/03/1945)
Samuel e Ana Schor	José (26/05/1933)
Isaac e Fani Starec	Moisés (02/10/1931) Usyel (22/09/1933) Iloni (10/11/1939)
Moisés e Guitel Weinstein	Rivca (10/08/1926)
Salomão e Luba Wolshin	Aharon (11/01/1933)
Samuel e Chemda Blatman	Ziva (20/02/1928) Carmela (19/11/1931)
Moisés e Tova Kaller	Sofia (17/05/1923) Nechama (por volta de 1926) Zev (1927)
Abraham e Sarah Lipman	Isaac (21/01/1929) Bracha (Berta) (07/04/1935)
Naum e Hassiah Mazur	Simão (31/03/1924) Achadam (por volt de 1927) Ana (30/07/1928)
Adolfo e Cípora Palatnik	Eliachiv (04/07/1923) Nechama (09/08/1928))
Jacó e Dora Palatnik	Chimonit (26/07/1922) Nehemias (por volta de 1924) Ruth (por volta de 1926)
José e Sônia Palatnik	Moisés (07/01/1923) Nechama (29/04/1926)
Tobias e Olga Palatnik	Ester (07/03/1922) Aminadav (29/06/1924) Abraham (19/02/1928)
Tobias e Hana Prinzak	Moisés (02/08/1928)

Fonte: (WOLFF, 1984, p. 35-36/41-42).

Figura 75 – Família Palatnik em Natal (1922)¹¹⁴



Fonte: Arquivo pessoal de Horácio Palatnik *apud* WOLFF, 1984, p. 94.

Mediante o alto número de crianças judias na capital potiguar, e cumprindo o estatuto do Centro Israelita, especificamente o 2º parágrafo do artigo 1º, que previa “Fazer funcionar uma escola gratuita, não só para os filhos dos israelitas, como para as crianças que a desejarem frequentar”, foi construída o Jardim de Infância *Herzilá*. Embora imposta no Estatuto, criado em 1929, o CIRN já oferecia atividades pedagógicas desde novembro de 1925. Oficialmente, o Jardim de Infância foi criado em 1926¹¹⁵, quando iniciou-se o ano letivo para 6 crianças, contando Natal nessa época com 22 famílias. O terreno da escola foi doado pelos Palatnik e construída no mesmo espaço onde habitavam e faziam morada, funcionando o Jardim Escola *Herzilá* ali.

¹¹⁴ Conforme descreveu (1984, p. 94) “em pé, a partir da esquerda: Adolfo Palatnik, Jacob Palatnik, Brás Palatnik, Tobias Palatnik, José Palatnik, Tobias Prinzak, Moisés Kaller e Horácio Palatnik. Sentadas: Cipora Palatnik, Dora Palatnik (com Chimonit Palatnik no colo), Rivca Palatnik, Olga Palatnik (com Ester Palatnik no colo), Sônia Palatnik, Dora Kaller e Augusta Palatnik”.

¹¹⁵ Embora a primeira escola judaica do Brasil, o Gymnasio Hebraico Brasileiro Renascença, tenha sido criado em 22 de abril de 1922 numa pequena casa no bairro do Bom Retiro/SP (GRINBERG, 2005, p. 292), pode-se relatar que a comunidade natalense estava avançada, aja vista a densidade demográfica judaica entre Natal e São Paulo.

Essa necessidade de estabelecer um espaço educacional para crianças e jovens é uma preocupação do judaísmo e um fator de sua diferenciação social. Compõe ela uma *mitzvá* respaldada no Deuteronômio ao requerer que “congrega o povo, os homens e as mulheres, as crianças e os peregrinos que estão nas vossas cidades, para que ouçam e para que aprendam, e temam ao Eterno, vosso Deus, e cuidem de cumprir todas as palavras desta Lei” (TORÁ, p. 596, 2001). O hábito do letramento, a *priori* como uma determinação divina para instrução e cumprimento da Lei, tornou-se um importante atributo para a ascensão social e econômica dos judeus. Em uma sociedade majoritariamente iletrada e analfabeta, o poder da leitura e da escrita possibilitava aos seus portadores um considerável mérito vantajoso.

Figura 76 – Jardim Escola Herizilá¹¹⁶



Fonte: Arquivo pessoal de Sônia Palatnik *apud* WOLFF, 1984, p. 97.

Foram muito comuns as criações de instituições e organizações judaicas nas primeiras décadas do séc. XX. Os congressos judaicos reuniam-se para debate acerca de diversos assuntos da vida institucional de um judeu no Brasil. Dentre esses

¹¹⁶ Segundo nominou Wolff (1984, p. 97) “a partir da esquerda, em pé: Eliachiv Palatnik, Sofia Kaller, Ester Palatnik, David Fassberg, Ester Palatnik (filha de Elias) e Moisés Palatnik. Sentados: Aron Horovitz, Aminadav Palatnik, Sarah Branitzky, Sarita Volfzon, Raquel Horovitz, Nechama Kaller e Simon Masur. Na frente: (?), Nechama Palatnik, Achadam Masur e Genita Volfzon”.

assuntos temáticos debatidos nesses agrupamentos, a educação também era discutida. No I Congresso Sionista, em 1922, discutiu como seria o projeto educacional para os judeus brasileiros, sendo um “projeto educacional integrativo da comunidade hebraico-brasileira, que valorizava uma educação moderna nacional-hebraica e religiosa ao lado da cultura universal (GRINBERG, 2005, p. 292).

Embora o CIRN não tenha participado do referido congresso que culminou na fundação da Federação Sionista do Brasil ao fim, (tendo reunido quatro movimentos brasileiros: Ahavat Sion, de São Paulo; Tiferet Sion, do Rio de Janeiro; Shalom Sion, de Curitiba; e Ahavat Sion, do Pará) havia um já relatada efervescência política judaica, fortemente influenciada pelo movimento sionista, que favorecia o diálogo a níveis nacional e internacional, tendo provavelmente o CIRN aspirado as diretrizes políticas estabelecidas durante o congresso. O projeto pedagógico do Jardim Escola *Herzilá* seguia ao modelo educacional que estava em voga no Brasil.

O alinhamento pedagógico à aquela medida nacional pode ser notado pelo fato de que o material didático fora trazido da Palestina, sendo essa cartilha escolar escrita na língua vernácula de Israel, o hebraico. Nisso, a escola *Herzilá* posicionou-se como a primeiro jardim de infância de Natal¹¹⁷, cumprindo uma dupla função didática de ensinar aos alunos não só o português, mas também o hebraico – língua litúrgica dos rituais judaicos, conforme previa o projeto educacional do Congresso Sionista, além de ser ensinados os aspectos educacionais das ciências e da cultura moderna e universal.

¹¹⁷ Vale destacar que o Jardim de Infância *Herzilá* foi o primeiro jardim de infância de Natal, já havendo outros colégios para as crianças e jovens em ensino avançado, como o Atheneu, fundado em 3 de fevereiro de 1834; o Colégio Imaculada Conceição (CIC), fundado em 22 de fevereiro de 1902; a Escola Doméstica, fundada em 1 de setembro de 1914 etc.

Figura 77 – Crianças brincando no Jardim Escola Herzilá



Fonte: Arquivo pessoal de Tobias Palatnik *apud* WOLFF, 1984, p. 97.

Segundo apontou Wolff (1984, p. 46) a primeira professora do educandário foi Cípóra Palatnik, esposa de Adolfo Palatnik, que cuidava de pouco mais de 15 crianças judias no início da comunidade e antes da inauguração do Jardim *Herzilá*. Com o aumento da demanda, o CIRN contratou um professor profissional para o ensino propriamente dito, vindo da Palestina a professora Sarah Banitzky, em 1927. Assumindo o matrimônio com Yona Eidelman, Sarah teve que abandonar a educação no *Herzilá*, tendo sido transferido o ensino e administração escolar para o casal Abraham e Sarah Limpan, ficando Sarah na função pedagógica das crianças, e Abraham assumindo as aulas de hebraico e as de Matemática, cuja formação tinha especialidade.

Tendo direcionamento educacional para o nicho infantil, com o passar dos anos as crianças mudavam para as escolas tradicionais natalenses, como o Atheneu e a Escola Doméstica, ou escolas de outros estados com comunidade judaica maior, como Recife e São Paulo; ainda chegaram alguns indo estudar fora do Brasil, como a filha de Tobias e Olga Palatnik, Ester Palatnik, que foi à Palestina. Isso comprometeu a funcionalidade da escola, que passou a funcionar só no período da tarde, já que pela manhã as crianças estavam nos outros colégios já citados. Nesse turno vespertino, as crianças tinham aulas com o Professor Lipman, que mantinha suas

aulas de hebraico, matemática e cultura e tradições hebraicas. O prof. Lipman chegou também a lecionar no período noturno para adultos interessados nas duas matérias, pois estabelecia o parágrafo 2 do 1º Art. que a educação deveria ser aberta e gratuita para qualquer um que por ela desejasse.

Concomitante à gradual diminuição da comunidade escolar, acompanhava também o minguar da comunidade judaica. Embora nas décadas de 30 e 40 tenha existido um expressivo número de judeus na capital potiguar, sendo efetuados os ritos religiosos e as festas sagradas e o cumprimento das *mitzvot*, além de uma forte aliança sido cunhada durante o período da 2ª Guerra Mundial, com o corrente trânsito de americanos em solo potiguar, a comunidade mingou nas décadas de 50 e 60.

Outros polos judaicos se tornaram mais promissores, como os já apontados Recife ou do eixo sudestino, com o eixo Rio de Janeiro-São Paulo, ou até mesmo o retorno (ou ida dos que ainda não a conheciam) à Palestina, aja vista já ser o estado de Israel consolidado e incentivando o retorno dos seus filhos espalhados. Decorrente disso houveram, segundo o relato de Tobias Palatnik (WOLFF, 1984, p. 64), apenas duas famílias judaicas em Natal em 1967, tendo sido extinto o CIRN em 18 de novembro de 1968, conforme atesta o documento.

Saibam quantos este público instrumento de procuração bastante virem que, aos 13 dias do mês de novembro e 1968, nesta cidade do Rio de Janeiro, Estado da Guanabara, perante mim Tabelião do 6º Ofício de Notas compareceram como outorgantes neste Cartório, JOSÉ PALATNIK e sua mulher SÔNIA PALATNIK, brasileiros, casados; HORÁCIO PALATNIK e sua mulher ROSA PALATNIK, brasileiros; MOYSÉS PALATNIK, brasileiro, casado; TOBIAS PALATNIK e sua mulher OLGA PALATNIK, brasileiros; DORA PALATNIK, brasileira, viúva; ADOLFO PALATNIK e s.m. CIPORA PALANTIK, brasileiros; ELIACHIV PALATNIK, brasileiro, casado; NEHEMIAS PALATNIK, brasileiro, casado; SIMONITA PALATNIK COHEN, brasileira, casada; FANNY STAREC, brasileira, viúva; SAMUEL BLATMAN, brasileiro, casado, todos proprietários e residentes nesta cidade, ora outorgantes, sócios remanescentes da antiga Sociedade Centro Israelita fundada em Natal, Rio Grande do Norte, segundo os atos institutivos registrados no 1º Cartório de Natal, em 29 de agosto de 1929, e de acordo com os Estatutos publicados no órgão oficial de 13 do mesmo mês, por não haver mais possibilidade de continuação da existência da sociedade, resolvem considera-la extinta, pelo que dão ao Dr. ALDO FERNANDES RAPOSO DE MELLO, brasileiro, casado, professor, residente em Natal, os mais amplos e ilimitados poderes e mais os que se tornem necessários para que faça a doação do Patrimônio do Centro Israelita à Liga Norte-rio-grandense de Combate ao Câncer, devendo apenas a donatária denominar o prédio com o nome do finado Brás Palatnik. Para esse, o outorgado poderá promover e outorgar a escritura de doação, e promover os demais atos que se fizeram necessários ao

bom cumprimento do presente mandato, podendo inclusive substabelecer com ou sem reservas. Assim o disse do que dou fé, e me pediu este instrumento que lhe li, aceita e assina com as testemunhas abaixo: Eurival de Cavalcanti Lima e G Geral dos Santos Nera. – Eu, Hyeroni Vieira de Mello, escrevente juramentado, a escrevi. E eu, José de Segadas Vianna, Tabelião subscrevo. (as) José Palatnik. – Sônia Palatnik. – Horácio Palatnik. Rosa Palatnik. – Moyses Palatnik. – Tobias Palatnik. – Olga Palatnik. – Dora Palatnik. – Adolfo Palatnik. Cipora Palatnik. – Eliachiv Palatnik. – Nehemias Palatnik. – Simonita Palatnik Cohen. – Fanny Starec. – Samuel Blatman. – Eurival de Cavalcanti Lima. – Geraldo dos Santos Nera. – Traslada hoje, 18 de novembro de 1968. Eu, José de Segadas Vianna, subscrevo e assino em público e raso (vide Documento de Extinção do CIRN abaixo)

Figura 78 – Documento de extinção do CIRN (frente)


Dr. José de Segadas Vianna
 TABELAÇÃO DO 8.º OFÍCIO DE NOTAS
 RUA DO ROSÁRIO, 136
 RIO DE JANEIRO
 ★

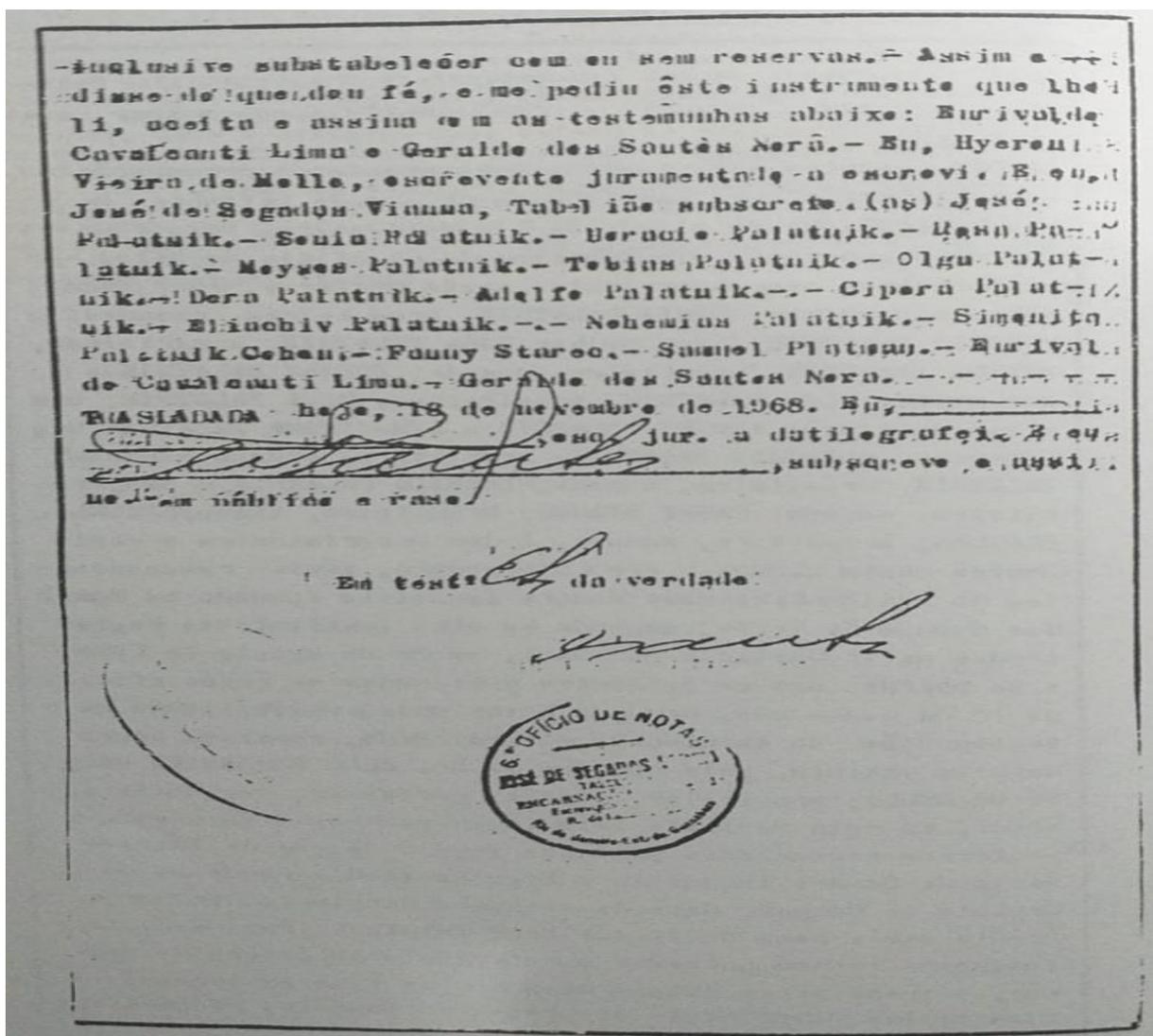
Livro	425	PROCURAÇÃO bastante que fazem-
Folha	34V	JOSÉ PALATNIK e sua mulher e seu

TRÁSEADO

SAIBAM quantos este público instrumento de procaução bastante virem que, aos 13 dias do mês de setembro, no ano de 1968, nesta cidade de Rio de Janeiro, Estado da Guanabara, perante mim Tabelião do 8.º Ofício de Notas, compareceram como intergantes nesta Cartório, JOSÉ PALATNIK e sua mulher SONIA PALATNIK, brasileiros, casados; HORÁCIO PALATNIK e sua mulher ROSA PALATNIK, brasileiros, casados; MOYSES PALATNIK, brasileiro, casado; TOBIAS PALATNIK e sua mulher OLGA PALATNIK, brasileiros, DORA PALATNIK, brasileira, viúva; ADOLFO PALATNIK e S/M-CITÓRA PALATNIK, brasileiros; ELIACHIV PALATNIK, brasileiro, casado; NEHEMIAS PALATNIK, brasileiro, casado; SIMONITA PALATNIK COHEN, brasileira, casada; FANNY STAREC, brasileira, viúva; SAMUEL BLATMAN, brasileiro, casado, todos proprietários e residentes nesta cidade, era intergantes, sócios remanescentes da antiga Sociedade Centro Israelita fundada em Natal Rio Grande do Norte, segundo os atos institutivos registrados no 1.º Cartório de Natal, em 29 de agosto de 1929, e de acôrde com os Estatutos publicados no órgão oficial de 13 de mesmo mês, por não haver mais possibilidade de continuação da existência da sociedade, resolvem considerá-la extinta, pelo que dão ao Dr. ALDO FERNANDES RAPOSO DE MELLO, brasileiro, casado, professor, residente em Natal, as mais amplos e ilimitadas poderes e mais as que se tornem necessárias para que faça a doação do Patrimônio de Centro Israelita à Liga Norte-Riograndense de Combate ao Câncer, devendo apenas a doatária demorar e arcar com o nome de fundação Braz Palatnik. Para esse, o intergante poderá promover e outorgar a escritura de doação, e promover os demais atos que se fizerem necessários ao bom cumprimento de presente mandato, pedindo in-

Fonte: Arquivo pessoal de Horácio Palatnik *apud* WOLFF, 1984, p. 119.

Figura 79 – Documento de extinção do CIRN (verso)



Fonte: Arquivo pessoal de Horácio Palatnik *apud* WOLFF, 1984, p. 120.

4.3.3 O CIRN HOJE

Conforme dito anteriormente, o CIRN havia deixado de funcionar desde 1967, com a morte de Leon Volfzon. Passado por um processo minguante de esvaziamento da comunidade, que se destinava a outros polos citadinos com maior comunidade judaica, o CIRN foi extinto oficialmente em 13 de novembro de 1968, quando membros da antiga comunidade natalense, em um cartório do Rio de Janeiro, doam o prédio o antigo prédio à Liga Norte-rio-grandense de Combate ao Câncer, na figura do médico Aldo Fernandes Raposo de Mello como donatário.

De acordo com o 1º Boletim Informativo do CIRN, de março de 1979, que movidos por um sentimento de reavivamento de sua ancestralidade, os marranos ou bnei anussim, exponenciados em pessoas como João Fernandes Dias Medeiros e

José Nunes de Cabral, articularam-se e organizaram a reativação da antiga sociedade e comunidade judaica do CIRN. Por não terem sede, haja vista ter sido doado o antigo espaço, a comunidade reuniu 17 judeus descendentes de cristãos-novos e candidatos à conversão, em assembleia no auditório do Centro de Estudos Supletivos, conseguido pela professora Teginete Bezerra Soares. Registra-se que a condição de *minian* foi dispensada, aja vista ter sido essa uma reunião burocrática e cultural, e não um rito em uma sinagoga.

Na ocasião elegeram judeus para compor os cargos administrativos do CIRN, havendo sido eleito presidente Ivan Birnbaum, tendo ele nomeado como Secretário José Herculano Lopes. O Professor José Nunes Cabral ficou como mentor da reunião, que elevou por aclamação dos presentes Willy Daube como khazan (celebrante litúrgico), e ao teólogo João Fernandes Dias de Medeiros como orientador espiritual e cultural do CIRN.

Uma das primeiras políticas administrativas do CIRN pelo então presidente Ivan Birnbaum foi o de conseguir a antiga sede. Em sua pesquisa, achou-se o documento já mostrado de doação da antiga comunidade, tendo registrado que “agora, o fato é que não temos sede. Temos o idealismo de construir outra, cujo terreno já está sendo procurado pelo Presidente”, e reafirmado que o atual elemento congregador da comunidade eram “estas páginas”, pois garantia que ela era “uma forma de manter a chama acesa em nosso ISHUV” (WOLFF, 1984, p. 78).

Já no 2º Boletim Informativo, de abril de 1979, registra a aquisição de novos membros ao CIRN, sejam de famílias de outras cidades que passaram a residir em Natal, como a do “Dr. Luís Levy e sua esposa”, seja pela “circuncisão de Abraão, filho de Ivan e Aline Pereira Birnbaum”, ou pelo retorno de marranos que souberam do CIRN através de notícias, como foi o caso do Prof. João de Almeida Reis e sua esposa, que tiveram conhecimento “com a comunidade de São Paulo, aonde residiam até há pouco, [e que] despertou-lhes interesse na cultura de seus ancestrais judeus e o desejo pelo retorno”, tendo o referido Boletim exposto que “nossa gente, aqui, os acolhe de braços abertos”. Ainda, o boletim menciona a iniciativa do Departamento de Educação Judaica, através do Centro de Estudos Judaicos Professor José Nunes Cabral, apresentado “um extenso e bem diversificado programa com cursos na Língua e Literatura Hebraica”, bem “como também da História Judaica, dividida em sete matérias, do tempo bíblico ao contemporâneo, cada uma das duas partes prevendo 600 horas de carga horária”.

É notável a preocupação dessa nova administração do CIRN na esfera da educação. Além do projeto pedagógico do Departamento de Educação Judaica, o 4º Boletim Informativo, de março de 1980, aponta que o Departamento intencionou reativar também a Escola Judaica, como funcionava em 1929, mas não obteve êxito dado o fato de que havia um pequeno número de crianças. Diante disso, foi decidido e aconselhado aos pais a responsabilidade de ensinar aos filhos sobre a língua e a cultura hebraica. No entanto, outro contratempo surgia a partir disso, que era a necessidade de preparação dos próprios pais.

O 5º Boletim Informativo do CIRN destaca a aquisição de nomes hebraicos para aqueles que ocupam os cargos administrativos do CIRN, bem como para os membros. A decisão de incluir nomes hebraicos, segundo reconhece o anunciado boletim, era em memória e honra aos antepassados, que se viram obrigados a deixarem a sua fé e também sua identidade hebraica, sentindo-se no dever os membros de fazer justiça e essa reparação histórica com a obtenção dos nomes hebraicos, assinando os documentos oficiais do CIRN com os nomes civis e os hebraicos. O boletim também menciona o atual número de membros do *Ishuv*, que eram de “40 pessoas, dentre elas dez jovens e dez crianças”. Ainda, menciona que “além dos descendentes dos cristãos-novos, há[viam] também sobreviventes de campos de concentração”.

Nos Boletins que seguiram, houve a intenção de retratar o processo de retorno que alguns marranos estão passando, e também a resistência de alguns judeus mais alinhados à ortodoxia em oferecer a “identidade judaica” a esses recém retornados.

Por ainda estar na referida época o CIRN sem um espaço para sediar as suas atividades, João Fernandes Dias Medeiros, juntamente com a sua família, sediou o Centro Educacional Judaico em sua residência, tendo conseguido destaque e prestígio perante a comunidade da época por seus feitos e proatividade na causa.

Como exposto, a antiga sede fora doada em 13 de novembro de 1968, ficando o CIRN sem um espaço para sua funcionalidade. Essa antiga sede funcionava na Rua Felipe Camarão, em proximidade de esquina com a Rua Ulisses Caldas, no bairro da Cidade Alta. Atualmente, funciona a Ótica Vizzani, nº 558.

Figura 80 – Antigo local da sede do CIRN



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Em entrevista com Flávio Hebron, atual presidente do CIRN, foi dito que a atual sede do CIRN e Sinagoga Braz Palatnik, localizada na Rua General Varela, nº 624, foi adquirida através de um Contrato de Permuta, em que o referido prédio foi cedido pelo antigo proprietário, sendo a este outorgado o espaço da antiga sede do CIRN, localizado na Felipe Camarão, nº 558.

No segmento de que a doação à Liga Norte-rio-grandense de Combate ao Câncer, feita pelos Palatnik¹¹⁸, na condição de outorgantes, em 13 de novembro de 1968, no 6º Ofício de Notas no Rio de Janeiro – conforme transcrito acima – salientava que era dever do novo donatário, o Dr. Aldo Fernandes Raposo de Mello, “apenas a donatária denominar o prédio com o nome do finado Brás Palatnik”. Sucedeu que quando estavam os antigos membros do CIRN em busca de sua sede, e ao terem conhecimento da doação, buscaram avaliar as condições em que se encontrava o prédio doado. Atentaram-se os antigos membros que o prédio carecia de reparos,

¹¹⁸ Estiveram presentes na referida doação e na condição de outorgantes José Palatnik, Sônia Palatnik, Horácio Palatnik e Rosa Palatnik, Moysés Palatnik, Tobias Palatnik, Olga Palatnik, Dora Palatnik, Adolfo Palatnik, Cipora Palatnik, Eliachiv Palatnik, Nehemias Palatnik, Simonita Palatnik Cohen, Fanny Starec e Samuel Blatman.

restando apenas a parede frontal do antigo prédio. Mediante essa situação em que se encontrava o prédio, os membros do CIRN nos primeiros anos do 2000 acionaram a Justiça para recorrer a posse do prédio, haja vista que, supostamente, não tinha utilidade para a Liga.

Tendo conseguido a recuperação do prédio, foi feita a Permuta e cedido ao proprietário do prédio da atual sede o antigo prédio do CIRN, localizado na Felipe Camarão, nº 558, na volta, foi recebido pelo CIRN o prédio localizado na Rua General Varela, nº

Pela ausência de documentos oficiais que comprovem e deem legitimidade para essa recuperação, foi recorrida à História Oral como fonte para essas datas. Flávio Hebron e Ricardo Albuquerque, o oficiante hazan da Sinagoga Braz Palatnik atualmente, buscaram em sua memória uma data entre 2004 e 2005 para a aquisição desse espaço pela Permuta, tendo havido uma reforma do prédio em 2006.

Figura 81 – Atual sede do CIRN



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

O CIRN e a Sinagoga Braz Palatnik funcionam no mesmo prédio acima retratado. Durante a pandemia do covid-19 o CIRN, seguindo os padrões e protocolos de segurança, não manteve as suas atividades presenciais, mantendo algumas delas em caráter remoto.

Um importante evento social, que não teve caráter litúrgico-religioso e que foi mantido durante a pandemia de forma remota, foram as II e a III Semana de Cultura e Pensamento Judaicos do Rio Grande do Norte¹¹⁹, em 2020 e 2021, respectivamente. Ambos eventos acontecem em agosto do referido ano e têm o apoio da CONIB e da Embaixada de Israel no Brasil e contam com a presença de vários intelectuais, seja acadêmicos que pesquisam sobre o judaísmo, ou mesmo rabinos e judeus em geral que possuem conhecimento a oferecer em suas palestras.

Durante as palestras desses congressos, em especial aos da II Semana, que teve como foco a questão dos anussim, palestrantes como o rabino Michel Schlesinger, de linha massorti (conservadora), da Congregação Israelita Paulista, e o rabino Samy Pinto, de linha ortodoxa, da Sinagoga Ohel Yaacov, para demonstrar como ambas as vertentes do judaísmo compreendem a causa anussim.

O rabino Schlesinger, que proferiu discurso no dia 25/08/2020, enfatizou a questão dos marranos e ressaltou a necessidade de uma reparação histórica perante a causa anussim, aja vista tendo argumentado que existem trabalhos científicos que atestam a causa marrana enquanto coagidos e forçados a deixarem e esconderem sua fé. Schlesinger embasa seu argumento na defesa de que legitimar e aceitar a causa anussim é uma forma de fortalecer a comunidade judaica que mingua com o tempo e crescente secularização. Ainda, alega que à medida que a informação se acelera, com as atuais mídias e a própria acessibilidade a elas, nota-se que um número cada vez maior de pessoas se associa a essa identidade judaica ancestral e buscam formas de reativá-la. A respeito do processo de conversão ou retorno, fato que gera polêmica e divide os teóricos e vertentes do judaísmo atualmente, Schlesinger aponta que uma pessoa que mantém suas práticas judaicas, mesmo embora não tenha como comprovar sua matrilinearidade, é um judeu¹²⁰. Negar isso seria um desrespeito aos seus ancestrais que conseguiram manter suas práticas e herdá-las aos seus filhos durante a perseguição. Logo, ele defende que no processo de conversão que passe o judeu marrano, lhe seja conceituado documentalmente – mesmo embora na condição de “conversão” – como “retorno”, em memória e respeito à sua ancestralidade judaica. Ao ser questionado sobre a forma de executar o retorno

¹¹⁹ Para maiores informações sobre o evento, seja do seu cronograma ou para a visualização das palestras, Cf. <https://www.youtube.com/c/CentrosraelitodoRioGrandedoNorteCIRN>

¹²⁰ O discurso do rav. Schlesinger é bastante semelhante aos daqueles pioneiros na causa marrana desde as últimas décadas do séc. XX, como João Medeiros, José Nunes Cabral, Isaac Essoudry e Odmar Braga, conforme apontamos aqui.

(*teshuvá*), Schlesinger apontou que existem conselhos Massorti em Israel, nos Estados Unidos e na América Latina¹²¹ que debatem e se debruçam sobre a causa anussim.

No 3º dia da Semana de Cultura e Pensamento Judaicos do Rio Grande do Norte, em que conferia palestra o rabino Samy Pinto, na cerimônia de abertura do dia 26/08/2020, o presidente Flávio Hebron fez uma importante constatação sobre a causa anussim. Hebron ressaltou que antes de assumir a presidência, lhe fora aconselhado a evitar tocar em temas polêmicos, como a conversão/retorno dos anussim. Em seguida, demonstrou apreço e compaixão pela causa, ao relatar que se comoveu certa vez que uma família anussim optou pela conversão (e não pelo retorno – *teshuvá*) mediante a resistência ortodoxa à causa marrana. Tal família anussim, ao fazer tal ato, anulava a história passada de seus ancestrais focando na vida futura de sua prole, aja vista que caso fossem convertidos, os filhos e os filhos de seus filhos teriam o direito à cidadania judaica pela Lei da Matrilinearidade e assim se tornavam elegíveis para a Lei do Retorno. Diante disso, Hebron em seu discurso disse que

Nós judeus nascemos com um ônus [a perseguição], mas hoje nós temos com um bônus [o Estado de Israel]. Se acontecer uma catástrofe como aconteceu recentemente a 70 anos atrás na Europa, nós hoje no Brasil nós temos pra onde ir. Nós temos esse bônus. Mas vocês, bnei anussim, vocês têm 2 ônus: vocês sofrem o mesmo preconceito que nós sofremos; e vocês também não são reconhecidos pelos judeus. Então vocês têm 2 ônus, e vocês não tem o bônus. Se houver uma tragédia no Brasil, o que há de ser de vocês? (Flávio Hebron, 22 de abril de 2022).

Depois de proferido o discurso de Hebron para a cerimônia de abertura, o palestrante Samy Pinto em seu discurso destacou que a identidade judaica é apontada mediante a prática do judaísmo, e não pela legalização documental ou de instituições. Em sua palestra, o rabino Pinto revelou que mantinha pesquisa em conjunto com Anita Novinsky sobre a causa anussim. No entanto, com diferente objeto ao foco da visão dos esquecidos e forçados, Pinto mostrou escritos rabínicos enquanto documentos históricos contemporâneos aos judeus batizados forçadamente no séc. XV, demonstrando que naquela época já havia um sentimento identitário de pertença anussim para aqueles que tinham sido forçados a renegarem sua fé e abraçarem o cristianismo. Por demonstrar simpatia e legitimidade à causa marrana, Pinto foi

¹²¹ Embora ressaltado pelo rabino Schlesinger que existam tais conselhos, Hebron ressaltou em entrevista concedida no dia 22 de abril de 2022, que de acordo com a Rabanut estes conselhos não estão autorizados pela lei do Estado de Israel (ortodoxa) a executarem “conversões” e/ou “retornos”.

questionado sobre uma possível forma ortodoxa de legalizar a causa anussim, tendo ele estabelecido um esquema embrionário para tal. Segundo o rabino, o primeiro passo necessário seria documentar a história marrana, com apoio de estudos científicos que a apoiem, registrando isso ao rabinato de Israel. Concomitante a esse primeiro passo, seria necessário professores para ensinar o judaísmo (hebraico e liturgia judaica) a esses anussim outorgantes. Ainda em simultaneidade, abrir um Conselho Sefaradita, em parceria com a CONIB e com as comunidades locais, para ter um maior controle e articulação na causa marrana.

Outro considerável evento executado durante esse período da pandemia foi a reforma do prédio, iniciada durante o ano de 2020 e encerrada em novembro de 2021, havendo a reinauguração formal em 10 de dezembro de 2021, para um evento com apenas vinte e cinco pessoas, em virtude de se cumprirem os protocolos de segurança¹²². Na cerimônia, Flávio Hebron leu a carta enviada pelo Congresso Judaico Mundial e pelo Congresso Judaico Latino-americano para o referido evento após o descerramento das placas.

Figura 82 – Placa de inauguração

Figura 83 – Placa de agradecimento



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

¹²² Dado o número restrito de participantes cumprindo os protocolos de segurança, o autor da pesquisa não participou do evento.

Segundo Flávio Hebron, em 2020 foi feita uma reforma estrutural no prédio do CIRN e da Sinagoga com o intuito de modernizar o espaço, por ser este um prédio antigo e não atendendo algumas das atuais exigências de segurança e sanitárias. Refizeram o piso com o intuito de nivelá-lo, abrindo algumas paredes entre cômodos e removendo a antiga Micvê pois esta estava causando infiltrações no ambiente e estava em um local impróprio. No espaço da micvê, foi construída a atual cozinha. Depois de terminado e reinaugurado o prédio, notou-se nas últimas chuvas intensas do outono potiguar (em especial a do 06/03/2022, em que choveu 119 milímetros segundo o Instituto Nacional de Meteorologia (INMET), que o prédio estava com infiltrações na parte do telhado e alagamentos no prédio. Diante disso, o presidente Hebron autorizou uma reparação com conserto e aparafusamento de telhas e mantas de isolamento.

O primeiro culto pós-pandemia do covid-19 ocorreu em 29 de abril de 2022, estando a Sinagoga sem realizar cultos desde março de 2020¹²³.

Figura 84 – 1º Cabalat Shabat pós-pandemia



Fonte: Extraída da página oficial do CIRN no Instagram (@cirn_). Acesso em: 30 de abril de 2022.

¹²³ No referido culto o autor da pesquisa foi convidado pela comunidade do CIRN e participou da solenidade.

O cabalat shabat contou com a presença de cerca de 30 pessoas e ocorreu na Sinagoga Braz Palatnik. Durante o culto, são separados um lado para os homens e um lado para as mulheres, ficando os homens à esquerda do hazan e do sêfer torá e à direita do aron hacodesh; já as mulheres à sua direita e à esquerda do aron hacodesh.

Figura 85 – Sinagoga Braz Palatnik



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

O espaço da Sinagoga tem aproximadamente 6 metros de largura por 8 metros de comprimento, totalizando uma área de 48 metros quadrados. O culto, como habitualmente, é feito em direção à Israel, ficando ao fundo o Aron Hachodesh, onde é guardado o sêfer torá. Segundo Flávio Hebron, a comunidade judaica entorno do CIRN atualmente conta com cerca de 250 membros, que estão não somente no município de Natal, mas também em alguns municípios interioranos, como Parnamirim, Grossos e Tibau do Sul. Em virtude do fluxo transitório entre os membros, como também pela forte discriminação e segurança que mantém os judeus, foi respeitado o ato de não fazer nenhum levantamento desse quadro pessoal, listando apenas

aqueles da atual administração do CIRN. O Presidente do CIRN é Flávio Hebron, sendo o Presidente da ARSBP Roberto Bezerra. Como hazan e cantor litúrgico frente aos cultos, está Ricardo Albuquerque.

Figura 86 – Vista frontal Sinagoga

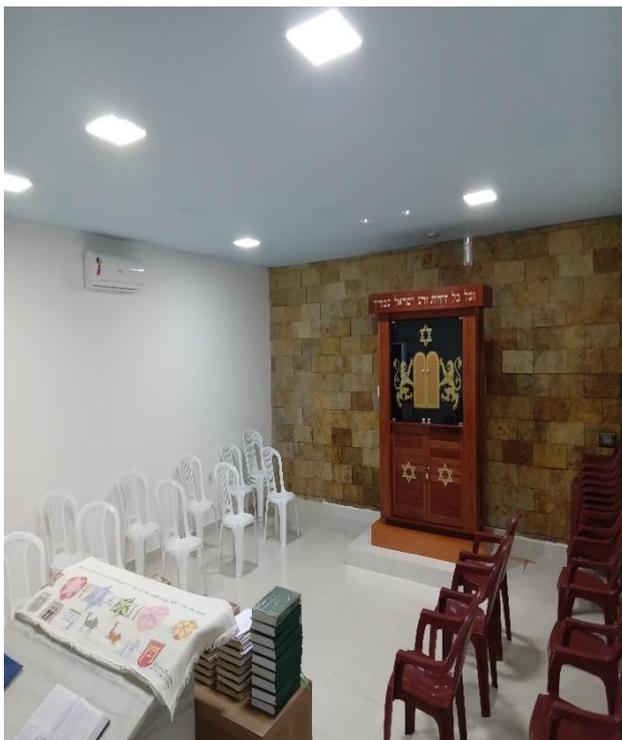


Figura 87 – Vista fundo Sinagoga



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Em razão da diretoria do CIRN não ter uma planta do atual prédio para que pudéssemos aqui reproduzir a sua cópia, foi confeccionada uma em alusão aos cômodos do prédio para condição informativa, embora não seja fidedigna às normas técnicas da Arquitetura e nem represente as dimensões reais.

Figura 88 – Esboço da planta do prédio do CIRN



Fonte: Elaborado pelo autor em conformidade aos cômodos do atual prédio do CIRN em 2022.

A Arca na qual se deposita o sêfer torá, a Aron Hacodesh, é um imponente móvel de madeira de lei com 2 leões e 2 símbolos da estrela de Davi. Fica localizando em frente ao Bimá, altar onde é lida as parashá da semana e feito a liturgia do culto judaico.

Figura 89 – Aron Hacodesh



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

A sala onde é realizado o kidush, bem como outras atividades religiosas e festivas fica no cômodo da saída da Sinagoga, um espaço de aproximadamente 3 metros de largura, por 4,5 de comprimento, totalizando 13,5 metros quadrados. Possui uma mesa, um lustre e uma arca, em que são guardados os artigos religiosos.

Figura 90 – Salão litúrgico da Sinagoga



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

A entrada do prédio possui uma forte trava de segurança, juntamente com câmeras que projetam a entrada em celulares dos responsáveis internos pela defesa. Atrás do portão de entrada, assim como atrás da porta da Sinagoga Braz Palatnik encontram-se mezuzás, conforme é característico das residências judaicas. O *gabbai*, cargo que exerce função de manutenção e segurança da sinagoga, é atualmente exercido por Altair Vieira¹²⁴, um policial militar que frequenta a Sinagoga Braz Palatnik.

¹²⁴ Altair é um anussim que começou a frequentar a sinagoga em 2019. Seu contato com o judaísmo se deu através de vídeos e pesquisas na internet e foi indicado ao CIRN pelo Rabino Ventura. Seu primeiro contato com o CIRN se deu através da I Semana de Cultura e Pensamento Judaicos do Rio Grande do Norte, em 2019, ocorrida na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Altair está em um processo de estudo sobre a Lei e não se encontra nem convertido e nem retornado.

Figura 91 – Portão de Entrada**Figura 92 – Porta da Sinagoga**

Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

A Sinagoga Braz Palatnik cumpre, na medida do possível, as funções litúrgicas de uma sinagoga. Atualmente, encontram-se sem um rabino formado em uma yeshivá, o que impossibilita a realização de algumas atividades litúrgicas, como o brit milá, bar/bat mitzvá e a Chevra Kadisha. No entanto, cumprem o Cabalat Shabat na sinagoga, nas sextas-feiras às 18:30.

Recentemente, e concomitante a finalização dessa tese, especificamente no dia 21 de junho de 2022, foi retomado o processo de conversão das famílias da comunidade judaica para “regularizar toda a comunidade e obter reconhecimento oficial do judaísmo, inclusive obter o direito a lei do retorno (imigração Israel)”, que assim explicou Flávio Hebron durante a palestra¹²⁵. Segundo o atual presidente do CIRN, em sua gestão foi elaborado um estatuto em que reconhecia, somente a nível

¹²⁵ Em virtude da particularidade da referida palestra do CIRN com o Rabino Ruben Sternshcein (CIP), que tencionava a adesão e reconhecimento oficial desses membros ao judaísmo, o autor da tese não participou da mesma. As mencionadas informações encontram-se na página oficial do CIRN no Instagram (@cirn_).

local, a *teshuvá* (o retorno) daqueles antigos bnei anussim, mas que a esses novos, poderia oferecer a conversão formal, caso assim desejassem¹²⁶.

Esse processo de conversão havia sido deliberado em assembleia no CIRN em 2019, antes da pandemia do covid-19, fato esse que impossibilitou a realização do procedimento, tendo sido agora retomado com o retorno das atividades mediante a vacina.

Figura 93 – Reunião para o processo de conversão dos membros do CIRN



Fonte: Extraída da página oficial do CIRN no Instagram (@cirn_). Acesso em: 27 junho de 2022.

O processo de conversão será feito pelo rabino Ruben Sternchein¹²⁷, da Congregação Israelita Paulista (CIP), e terá duração entre 3 a 4 anos, sendo nesse período feitos estudos nos quais caracterizam o processo de conversão.

¹²⁶ Vale ressaltar que esse processo de conversão foi negado por parte daqueles bnei anussim dos anos 90, que alegavam ser uma afronta à memória e resistência de seus ancestrais. A estes, conforme apontado, foi concedido pela comunidade do CIRN, somente a nível local, o reconhecimento de seu judaísmo. Já a estes que almejavam o reconhecimento formal, está sendo oferecido o referido processo de conversão.

¹²⁷ Ruben Sternchein é uma expressão simbólica para a referida atividade. Sternchein tem histórico militante em prol de pautas sociais, como defesa dos direitos humanos, liberdade religiosa e diálogo inter-religioso, bem como defesa de causas antirracistas. Ainda, fundou uma comunidade judaica liberal em Barcelona. Também se destaca no meio acadêmico, tendo formação em Educação e mestrado e doutorado em Filosofia Judaica, pela Universidade Hebraica de Jerusalém e USP, respectivamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciar a pesquisa, o objetivo desenhado ainda no mestrado seria o Cemitério Israelita, localizado no interior do Cemitério Público do Alecrim. A ideia era problematizar a origem de um cemitério privado em um espaço público, se alinhando aos costumes judaicos quanto ao morto, presentes nas diretrizes do *kevod ha-met* e *kevod ha-chai*, que orientam e servem de substrato ao luto e funeral judaico.

No começo da investigação, percebeu-se que o cemitério Israelita compunha um dos pilares da *kehilá* natalense, incluída ainda uma sinagoga (a Braz Palantik) e um educandário infantil (o Jardim de Infância Herzila). Essas instituições sociais refletiam uma forte e proeminente comunidade judaica presente na contemporaneidade daquela necrópole. O estudo das fontes possibilitou a descoberta que o Centro Israelita do Rio Grande do Norte (CIRN) tinha sido fundado por uma família de judeus ucranianos que fugiram do antissemitismo e buscaram no Brasil uma vida pacífica, alocando-se especificamente na capital potiguar.

Traçando uma pesquisa nas Ciências das Religiões mais estruturada e alinhada na História das Teologias e das Religiões e Ciências Empíricas das Religiões, foi estabelecido um quadro analítico em que a pesquisa traçou um preciso apanhado histórico sobre o judaísmo e a sua constituição enquanto religião moderna, expondo uma análise sob a perspectiva judaica dos principais ritos da sua liturgia, dedicando grande relevância ao tratamento fúnebre no judaísmo.

Nessa perspectiva, os capítulos 1º e 2º foram destinados ao estudo da historicidade e liturgia judaica, respectivamente. No primeiro capítulo, é descrito a narrativa histórica da religião judaica, embasando-se na mitologia presente no seu texto sagrado, mas não abstando-se de uma análise científica – amparada aqui na Ciências das Religiões, em especial no que aponta Mircea Eliade (1991a, p. 27) sobre o ofício do historiador das religiões. Assim, foi estabelecida a cronologia da “fundação do judaísmo” sob a perspectiva mítica, com o chamado de Abraão por Yahweh até a constituição do estado de Israel. Como já exposto, a mitologia judaica foi consultada como fonte para uma análise mais comprometida com a ciência histórica, utilizando autores que problematizam essa linha histórica mitológica do judaísmo. Essa problematização é resultado de estudos científicos amparados na arqueologia, na exegese e na hermenêutica desses textos sagrados. Já no segundo capítulo é presente uma análise estrutural da liturgia judaica, analisando historicamente as principais brachot e festividades judaicas, teorizadas sob a perspectiva de Eliade da

festa como uma teatralização temporal do mito. Assim, a pesquisa oferece um exame dos rituais do brit milá, bar/bat mitzvá, o matrimônio judaico e das festas judaicas do Pêssach, da Shavuot, da Sucot, do Rosh Hashaná e Yom Kipur, e das Chanuká e Purim.

Mudado o rumo da pesquisa, o embrionário objeto do Cemitério Israelita frutificou-se em uma pesquisa sobre o judaísmo potiguar, problematizando se havia antes dos Palatnik, judeus no Rio Grande do Norte e, também, após a saída dos Palatnik do solo potiguar, em 1967. Assim, a pesquisa possibilitou um recorte histórico do estabelecimento dos Palatnik e a fundação do CIRN, tencionando a criação da *kehilá* natalense e, após o encerramento das atividades deste CIRN na época já citada, a sua reativação com os bnei anussim, em 1979. Desta forma, é descrita a constituição do movimento anussim (marrano) no Rio Grande do Norte, enfatizando pessoas que tiveram importância primal nessa militância, como o rabino João Medeiros, José Nunes Cabral de Carvalho, Manoel Moura dentre outros.

Direcionando-se sob esses novos objetos que surgiram durante a pesquisa, foi possível estabelecer um quadro expositivo do Cemitério Israelita, criado em 10 de janeiro de 1931, mostrando os 25 túmulos presentes nessa ala e a respectiva biografia dos sepultados, com imagens dos túmulos e tradução daqueles que se encontram com epitáfio em hebraico. Ainda, pela já citada necessidade de se desenhar uma narrativa histórica sobre essa vertente anussim potiguar que reativou o CIRN em 1979, foi feita uma pesquisa sobre a origem do marranismo nordestino, descrevendo a linha histórica que possibilitou um possível princípio do criptojudaísmo no Nordeste, com a interiorização daqueles judeus que se forçaram a fugir do braço da ascendente Inquisição pós-expulsão holandesa.

Esses dados oferecidos pela pesquisa são frutos dos novos direcionamentos suscitados com o objeto em estudo, que propõe uma concisa narrativa histórica a respeito do judaísmo potiguar, desde sua gênese até a sua firmação com o CIRN enquanto religião presente no campo religioso natalense.

Essas problematizações emergentes advindas dos novos objetos nascentes da pesquisa do Cemitério Israelita geraram hipóteses que se mostraram pertinentes aos encaminhamentos que foram tomados. A fundação de um cemitério próprio e particular à uma religião em um espaço público denotou a presença de um grupo forte e coeso frente ao espaço público. Ainda, ao se ter conhecimento de um objeto descoberto durante a pesquisa, que sequer havia sido uma hipótese a ser estudada –

como o caso do reestabelecimento do CIRN pelos marranos – descobriu-se que o mesmo se deu como reflexo de um movimento que crescia nos anos 80 e 90 do séc. XX, sendo a reativação do CIRN um produto dessa militância. Derivado desse movimento, adveio a hipótese de que essa forte expressão marrana nordestina possivelmente seria de judeus que tencionavam esconderem-se dos constantes expurgos da Igreja e dos cristãos.

Diante desse contexto, foi possível notar que as atividades do CIRN, em especial entorno da Sinagoga Braz Palatnik, foram reconfiguradas por marranos, que continuaram sendo enterrados ainda no Cemitério Israelita mantido por essa mesma instituição religiosa. No entanto, a terceira instituição basilar da *kehilá*, a escola, continuou inativa, tendo as crianças e os jovens integrantes das famílias judaicas potiguares sendo educados em colégios seculares, como ainda o são hoje.

Essa história, como sabe o historiador, já estava escrita. O documento no qual se inseria essa narrativa se apresentava variado. Desde o próprio Cemitério Israelita e a Sinagoga Braz Palatnik, como também recortes jornalísticos que tratavam de assuntos pertinente ao objeto da pesquisa, como os jornais “A República”, o “Diário de Natal”, e os “Boletins Informativos do CIRN”, além de livros publicados que discutiam sobre a comunidade judaica potiguar. Havia ainda a memória daqueles que viveram essas histórias, sendo produzido um roteiro estruturado de entrevista para ser aplicado com os métodos da história oral sob essas fontes.

Essas fontes são extensas e a memória desses judeus potiguares tornam possíveis um estudo e pesquisa contínuo, possibilitando outras nuances que não somente o proto-judaísmo nascente da comunidade potiguar, sendo possível estudos sobre as outras sinagogas que compõem o CIRN, como Sinagoga Beit Yakov, em Tibau, e a Sociedade Israelita Potiguar, em Parnamirim. Há ainda respaldo para um grupo de pesquisa que mapeie e problematize o criptojudáismo no interior do estado, cobrindo as áreas do Alto Oeste potiguar, como municípios de Venha Ver, e do Seridó, como alguns já citados na presente tese. Ainda, há espaços para pesquisas sobre as emergentes vertentes marranas que não se alinham às diretrizes do próprio CIRN, como a “Academia do Jardim”, idealizada pelo rabino João Medeiros como uma forma mais acolhedora àqueles marranos que sentem certo preconceito pela comunidade judaica ortodoxa tradicional. As referidas pesquisas são apenas possíveis objetos a serem problematizados e estudados, com a intenção de oferecer ao povo potiguar um maior conhecimento sobre essa religião presente no campo religioso brasileiro e

potiguar que desde a colonização portuguesa se faz presente, ora com o consentimento da Igreja, ora com a sua perseguição.

REFRÊNCIAS

ABREU, João Maria de. **Cemitério do Alecrim: um campo Sagrado**. 2012. 38f. Monografia (Graduação em Ciências das Religião) – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Campus Avançado de Natal. Departamento de Ciências da Religião. Natal-RN.

A ESTRELA OCULTA DO SERTÃO. Direção de: Elaine Eiger; Luize Valente. Brasil: Fototema, 2005. DVD.

AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALBUQUERQUER JR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011.

ALMEIDA, Marcelina das Graças de. **Morte, cultura, memória: múltiplas interseções: uma interpretação acerca dos cemitérios oitocentistas situados nas cidades do Porto e Belo Horizonte**. 2007. 419f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em História. Belo Horizonte-MG.

ALVES, Eliseu; SOUZA, Geraldo; MARRA, Renner. **Êxodo e sua contribuição para a urbanização de 1950 à 2010**. Política Agrícola, Brasília, v. 20, nº 2, p. 80-88, Abr./Maio/Jun., 2011.

ANDRADE, Gilberto Osório de. **A cólera morbo: um momento crítico da história da medicina em Pernambuco**. 2. ed. Recife: Ed. Massangana, 1986.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. **O homem diante da Morte**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. **Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média**. Lisboa: Editorial Teorema, 1989.

ARRUDA FILHO, Waldemar Esmeraldino de. **Vida após a Morte dentro do Conceito Bíblico: reencarnação e ressurreição**. 2010. 128f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letra e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, João Pessoa-PB.

AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine. **História Geral das Civilizações: o Oriente e A Grécia Antiga**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1955. 1º volume. Tomo I.

AZZI, Riolando. **A Cristandade Colonial: um projeto autoritário**. São Paulo: Paulinas, 1987.

BAYARD, Jean-Pierre. **Sentido oculto dos ritos mortuários**: morrer é morrer? São Paulo: Paulus, 1996.

BENBASSA, Esther; RODRIGUE, Aron. **História dos Sefarditas**: de Toledo à Salônica. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

BONDER, Nilton. Hessed: bat mitzvá. **Congregação judaica do Brasil**, Rio de Janeiro, 21 de out. de 2000. Disponível em: <<https://www.cjb.org.br/Hessed/rituais/batmitzva.htm>>. Acesso em: 12 de jan. de 2020.

BORGER, HANS. **Uma história do povo judeu**: de Canaã à Espanha. São Paulo: Sêfer, 1999.

_____. **Uma história do povo judeu**: das margens do Reno ao Jordão. São Paulo: Sêfer, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertand do Brasil, 1989.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BRITO, Carolino Marcelo de Sousa. **Ruínas sobre a serra do Sincorá**: a patrimonialização de Mucugê e do Cemitério Santa Isabel (Bahia, 1970-2012). 2013. Dissertação – (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em História. Natal-RN.

BETTENCOURT, Estevão. **Para entender o Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

BÍBLIA SAGRADA. Charles Ryrie. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da Mitologia**: histórias de deuses e heróis. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**: Europa: 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CABRAL, Irecê Duarte. **O repouso póstumo do natalense no Cemitério do Alecrim**. Natal, RN: Imagem Gráfica 2006.

CALMON, Sacha. **A invenção do monoteísmo**: deuses feitos de palavras. Belo Horizonte: Letramento, 2016.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. 2. ed. Natal: Fundação José Augusto; Rio de Janeiro: Achiamé, 1984a.

_____. **Mouros, Franceses e Judeus**. São Paulo: Perspectiva, 1984b.

_____. **História da Cidade do Natal**. 4ª ed. Natal: EDUFRN, 2010.

_____. **Superstição no Brasil**. 5ª ed. São Paulo: Global, 2006.

CASTRO, Vanessa. **Das Igrejas aos Cemitérios**: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2007.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

_____. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CATROGA, Fernando. **O céu da memória**: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal 1756-1911. Coimbra: Liv. Minerva Editora, 1999.

CHWARTZ, Suzana. Família e clã nas narrativas patriarcais e na literatura profética: um breve comentário. **Cadernos de Língua e Literatura hebraica**. São Paulo, s/v. n. 14, p. 126-140, Centro de Estudos Judaicos, 2016.

CHIAVENATO, Júlio José. **A morte**: uma abordagem sociocultural. São Paulo: Moderna, 1998.

COMMELIN, P. **Nova Mitologia Grega e Romana**. Belo Horizonte: Ediouro – Tradução de Thomaz Lopes, 1983.

CYMBALISTA, Renato. **Cidades dos vivos**: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2002.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DIAS, Luciana Julião. **O casamento judaico e suas simbologias na atualidade**. 2017. 11f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Humanas) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

DIAS, Vítor Manuel Lopes. **Cemitérios. Jazigos e Sepulturas**. Monografia. Estudo Histórico Artístico Sanitário e Jurídico. Porto: Tip. Da Editorial Domingos Barreira, 1963.

DI SANTE, Carmine. **Liturgia judaica**. São Paulo: Paulos, 2004.

DUARTE, Constância Lima; MACÊDO, Diva Maria. **Literatura do Rio Grande do Norte**: Antologia. 2ª ed. FJA: Natal, 2001.

ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989

_____. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991a.

_____. **Mito e Realidade**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A, 1991b.

_____. **O Sagrado e o Profano**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a. (Biblioteca do pensamento moderno).

_____. **O Mito do Eterno Retorno**: Cosmo e História. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **Tratado de História das Religiões**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

ELIAS, Nibert. **A solidão dos moribundos seguido de “Envelhecer e morrer”**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ENDE, Shamaï. **Livro de Avelut**. São Paulo: Lubavich, 2008.

FALAS E RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DO RN. Mossoró: Fundação Guimarães Duque/Fundação Vingt-um Rosado, 2001.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org). **Usos & abusos da História Oral**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

FILGUEIRA, Marcos. **Os judeus foram nossos avós**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 2011.

FILORAMO, Giovanni. **Monoteísmos e dualismos**: as religiões de salvação. São Paulo: Hedra, 2005.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo:A Girafa Editora, 2003.

FORSTER, Ricardo. **A ficção marrana**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2006.

FRIDLIN, Jairo. **Breve resumo das leis do luto judaico**. São Paulo: Sêfer, 2016.

GLASMAN, Jane Bichmacher. O Tempo na Cosmovisão judaica. **Mirabilia: Revista eletrônica de História Antiga e Medieval**. v. 11, p. 280-295, Jul-Dez 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GIORDANI, Mário Curtis. **História da Antiguidade Oriental**. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 1969.

GONDIM, Luiz Carlos; GONDIM. O casamento judeu: rituais, crenças e significados. **Revista Hermenêutica**, Cachoeira-BA, v. 12, nº 2, p. 71-84, Jul-Dez, 2012.

GRINBERG, Keila (org.). **Os judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GUNN, Phillip. **Entre os miasmas e o contágio: os embates entre a medicina e a doença na gestão da cidade no Brasil**. In: SEMINÁRIO DE HISTÓRIA DA CIDADE E DO URBANISMO: "Cidades: temporalidades em confronto", 5. [s. d.].

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Porto Alegre: L&PM, 2020.

HENRIQUES, Ana Cândida Vieira. **Sobre a morte e o morrer: concepções e paralelismos entre o Catolicismo Romano e o Budismo Tibetano**. 2014. 261f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOORNEART, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1991.

KAUFMAN, Tânia. **A presença judaica em Pernambuco**. Recife: Edição do Autor, 2000.

LAITMAN, Michael. **O Zohar**. Tradução da 4ª ed. Inglesa por Elias Rocha; Liana Chaves (coordenadores). Rio de Janeiro: Imago, 1991.

LAMM, Maurice. **Bem-vindo ao judaísmo: retorno e conversão**. São Paulo: Sêfer, 1991.

LARAIA, Roque. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990.

LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Beatriz Perone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008

_____. **Mito e Significado**. Tradução de António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978.

LOUREIRO, Maria Amélia Salgado. **Origem Histórica dos Cemitérios**. São Paulo: Secretaria de Serviços e Obras, 1977.

MACEDO, Helder; MEDEIROS, Olívia; SANTOS, Rosenilson (orgs.). **Seridó Potiguar: sujeitos, espaços e práticas**. Natal: IFRN; Caicó: Biblioteca Seridoense, 2016.

MARANHÃO, José. **O que é morte**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

MARTINS, Roberto de Andrade. **Contágio: História da prevenção das doenças transmissíveis**. São Paulo: Moderna, 1997.

MARTINS, Lilian Al-Chuyer Pereira; MARTINS, Roberto de A. Os miasmas e a teoria microbiana das doenças. **Scientific American Brasil [Série História]**, n. 6, p. 68-73, 2006.

_____. **Infecção e higiene antes da teoria microbiana: a história dos miasmas**. Disponível em: <<http://www.ghct.usp.br/server/pdf/ram-Miasmas-Sci-Am.PDF>>.

MASSENZIO, Marcelo. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2004.

MEDEIROS, João. **Nos passos do retorno**. Natal: Nordeste gráfica e editora, 2005.

MEDEIROS, Tarcísio. **Aspectos Geopolíticos e Antropológicos da História do Rio Grande do Norte**. Natal: Imprensa Universitária, 1973.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Rubro veio**. O imaginário da restauração pernambucana. São Paulo: Alameda, 2008.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **No tempo dos Flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

MONTEIRO, Denise Mattos. **Introdução à História do Rio Grande do Norte**. Natal: Flor do Sal, 2015.

MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1976.

MOURA, Hélio Augusto de. Presença judaico-marrana durante a colonização do Brasil. **Cadernos de Estudos Sociais**: Recife, v. 19, nº 2, p. 267-292, Jul/Dez, 2002.

MUMFORD, Lewis. **A Cidade na História**: suas origens, transformações e perspectivas. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo: PUC/SP, n.10, 1993.

NOGUEIRA, Renata de Souza. **Quando um cemitério é patrimônio cultural**. 2013. 128f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-graduação em Memória Social. Rio de Janeiro-RJ.

NOVINSKY, Anita [et al]. **Os judeus que construíram o Brasil**: fontes inéditas para uma nova visão da história. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015.

OLIVEIRA, Luciana Souza de. **A fala dos passos**: imigração e construção de espaços judaicos na cidade do Natal (1919-1968). 198f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

PERONDI, Ildo. Estas palavras e o Shemá. **Pristis & Praxis: Teologia e pastoral**. Curitiba, v. 11, nº 2, p. 311-326, maio/ago. 2019.

PETTAZZONI, Raffaele. “Il metodo comparativo”. **Numen**. Vol, 6, nº 1, p. 1-15, 1959.

PETRUSKI, Maura Regina. A cidade dos mortos no mundo dos vivos: os cemitérios. **Revista de História Regional**, v.11, n.2, p.93-108, Inverno, 2006.

PINHEIRO, Marjones. **A morte e o morrer no judaísmo**. Curitiba: Appris, 2018a.

_____. **A vida é uma passagem**: um estudo antropológico sobre a morte entre os judeus no Recife. 2018b. 213f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Recife-PE.

PINTO, Gilda Correia. **A Necrópole de Montes-Novos-Croca**: um Cemitério da Gallaecia Tardorromana. 1996. 314f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Programa de Pós-graduação em Arqueologia. Porto.

PONTES, Annie Larissa Garcia Neves. **Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos**: festas e funerais na Natal oitocentista. 2008. 124f. Dissertação (Mestrado em

História) – Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em História. João Pessoa-PB.

PROPOSTA DE TOMBAMENTO: preservação do Cemitério do Alecrim. Natal: SEMURB, 2010.

RAMOS, José Augusto Martins. O espaço do tempo, segundo o judaísmo. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**, v. 23, 233-252, Jun-Dez, 2006.

RATTNER, Henrique. **Nos caminhos da diáspora**. São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos Judaicos, 1972.

RAVERI, Massimo. **Índia e Extremo Oriente**: a vida da libertação e da imortalidade. São Paulo: Hedra, 2005.

REIMER, Haroldo. Monoteísmo e Identidade. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo/RS, v. 16, mai.-ago. 2008.

_____. A construção do Uno. **Revista Pristis e Práxis: Teologia Pastoral**, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 177-195, jan./jun. 2012.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo, Aste, 1993.

REIS, José Carlos. **Escola dos Annales**: a inovação em história. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REZENDE, Eduardo Coelho. **O céu aberto na Terra**: uma leitura dos cemitérios na geografia urbana de São Paulo. São Paulo: E. C. M. Rezende, 2006.

RIBEMBOIM, José Alexandre. **O primeiro cemitério judeu das Américas**: período da dominação holandesa em Pernambuco (1630-1654). Recife: Bagaço, 2005.

RIES, Julien. **Vida e eternidade nas grandes religiões**. Petrópolis: Vozes, 2019.

ROITBERG, José. *O primeiro cemitério judaico existe em Belém*. **Roitblog**, 20 de Julho de 2015. Disponível em: <<http://roitblog.blogspot.com/2015/07/o-primeiro-cemiterio-judaico-do-brasil.html>>. Acesso em: 17 de Julho de 2017.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé**: o Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulos, 2016.

ROSADO, Layli Oliveira. **A controvérsia em torno dos escritos de maimônides: o fortalecimento do discurso identitário judaico no *Mishné Torá* (1180 – 1204).** 2013. 123f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória-ES.

ROTH, Leon. **O pensamento judeu como fator de civilização.** Rio de Janeiro: Biblos, 1965.

RYRIE, Charles. **A Bíblia anotada:** edição expandida. São Paulo: Mundo Cristão; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.

SAGAN, Carl. **Os Dragões do Éden:** especulações sobre a evolução da inteligência humana. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu.** São Paulo: Benvirá, 2011.

SANTOS, Alcineia Rodrigues dos. **O processo de dessacralização da morte e a instalação de cemitérios no Seridó, séculos XIX e XX.** 2011. 301f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás. Faculdade de História. Programa de Pós-graduação em História. Goiana-GO.

SANTOS, Douglas. Quando deus se tornou um: a origem deuteronomista na unificação de lahweh e Elohim. **Fragmentos de Cultura:** Goiania, v. 24, nº 3, p. 337-347, jul./set, 2014.

SANTOS, Luiz Antonio de Castro. Um século de cólera: itinerário do medo. **PHYSIS:** Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 1, nº 4, p. 79-110, 1994.

SANTOS, Nelson Santana. **Entre os meandros da tolerância:** cristãos novos, judeus e as especificidades da institucionalização do judaísmo no contexto inter-religioso do Brasil Holandês (1630-1654). 2017 180f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão-SE.

SCARPI, Paolo. **Politeísmos:** As religiões do mundo antigo. São Paulo: Hedra, 2004.

SECRETARIA DE MEIO AMBIENTE E URBANISMO. **Natal: história, cultura e turismo.** Natal: DIPE – SEMURB, 2008.

SIDUR COMPLETO com tradução e transliteração. (org.) Jairo Fridlin. São Paulo: Sêfer, 1997.

SILVA, Fábio Ferreira dos Santos. **Depois do Sagrado:** A morte no pensamento de Albert Camus. 2014. 122f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letra e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, João Pessoa-PB.

SILVA, Marcos. **A religião católico-sertaneja**: Reminiscências do Criptojudaísmo no Seridó judaico. Natal: Sebo Vermelho, 2019.

SOBREIRA, Caesar. **Nordeste semita**. São Paulo: Global, 2010.

SOUSA, Gonçalo de Vasconcelos e. **Cemitérios Portuenses História e Arte**. 1994, 12 vol., Monografia (Seminário Curso de Patrimônio) - Universidade Portucalense Infante Dom Henrique.

TANAH – Hebraico e Português. São Paulo: Sêfer, 2019.

TAVARES, Diego Fontes de Souza. **Os Muros do Além**: a construção do Cemitério do Alecrim e a (des)secularização da morte em Natal. João Pessoa: Editora do CCTA, 2020.

_____. **Os muros do além**: A construção do Cemitério do Alecrim e a (des)secularização da morte em Natal. 2016. 144f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

_____. **O Espaço do Morto**: uma história do Cemitério do Alecrim. 2014. 73f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História. Natal-RN.

_____. **O Repouso Comum**: O Cemitério do Alecrim como campo de liberdade religiosa. 2013. 43f. Monografia (Graduação em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Campus Avançado de Natal. Departamento de Ciências da Religião. Natal-RN.

TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2008.

TORÁ, A Lei de Moisés. São Paulo: Sêfer, 2001.

TRINDADE, Sérgio Luiz Bezerra. **História do Rio Grande do Norte**. Natal: Ed. do IFRN, 2010.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 2013.

TZIPPEL, Netanel. **Guia do enlutado**: Associação Religiosa Israelita Chevra Kadisha do Rio de Janeiro. São Paulo: Sêfer, 2012.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p 51-61.

VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil holandês**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VAINSENER, Semira Adler. *Enterro judeu*. **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>>. Acesso em: 25 de Abril de 2020.

_____. *Cemitério dos Judeus (Recife, PE)*. **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 25 de Abril de 2020.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2013.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Lisboa, 1719 e reimpressas em São Paulo: Typographia de Antonio Louzada Antunes, 1853.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos: expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Braziliense, 2004.

ZUCHIWSCHI, José. Longe de ti apagar as nossas lembranças: as palavras e as preces no luto judaico. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 1, v. 30, p. 165-187, 2010.

WACHTEL, Nathan. **A fé na lembrança: labirintos marranos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

WIZNITZER, Arnold. **Os judeus no Brasil colonial**. São Paulo: Martins, 1966.

WOLFF, Egon e Frieda. **Natal: uma comunidade singular**. Rio de Janeiro: Cemitério Comunal Israelita, 1984.

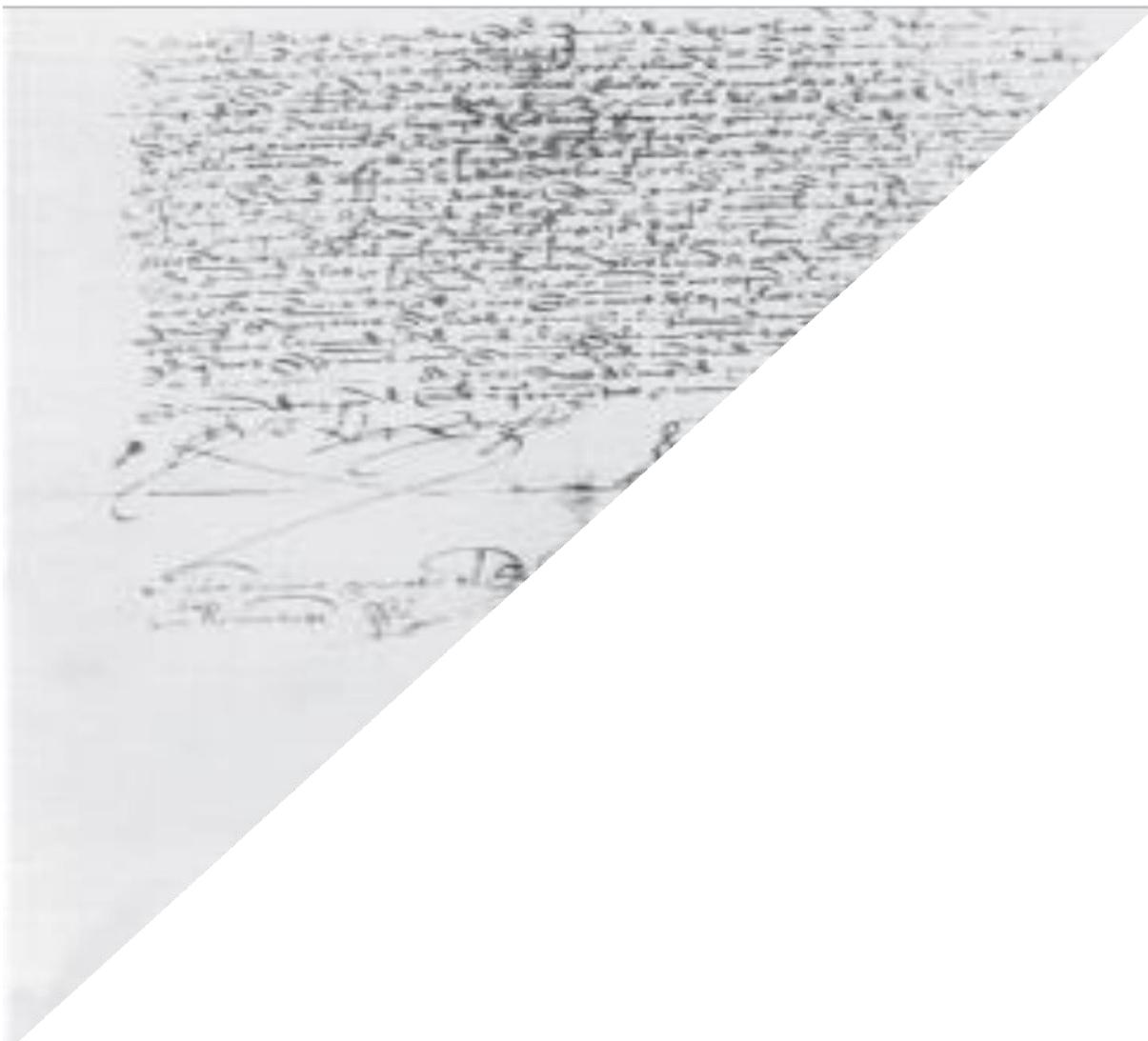
_____. **Os judeus nos primórdios do Brasil República**. Rio de Janeiro: Biblioteca Israelita H. N. Bialik, 1980.

_____. **Os judeus no Brasil Imperial**. São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos Judaicos, 1975.

_____. **Sepulturas de Israelitas I**. São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos Judaicos, 1976.

_____. **Sepulturas de Israelitas II.** Rio de Janeiro: Cemitério Comunal Israelita, 1983.

_____. **Sepulturas de Israelitas III.** Rio de Janeiro: IHGRJ, 1987.

ANEXOS**ANEXO A – Édito de expulsão dos judeus na Espanha, 1492.**

Fonte: NOVINSKY, 2015, p. 362.

Édito de expulsão da Espanha - 1492 (transcrição)

Édito geral de expulsão dos judeus de Aragão e Castela. (Biblioteca nacional MSS) *in* REMÉDIOS, Mendes dos, **Os judeus em Portugal apud** NOVINSKY, 2015, p. 362-363.

Dom Fernando e D. Isabel, pela graça de Deus, rei e rainha de Castela, de Leão, de Aragão, da Sicília, de Granada, de Toledo, de Valença, da Galícia, da Maiorca, da Sevilha, da Sardenha, da Córsega, de [...].

[...] fomos informados de que há em nossos reinos alguns maus cristãos que judaízam, que há muita culpa na comunicação de judeus com os cristãos, e, nas cortes da cidade de Toledo no ano de 1492, mandamos separar os judeus em todas as cidades, vilas e lugares de nossos reinos e senhorios, dando-lhes judarias e lugares

separados em que vivessem em seu pecado, e nessa separação de arrependem-se foi dada ordem para que se fizesse e se faz inquisição em nossos reinos e senhorios há mais de 12 anos. Segundo somos informados pelos inquisidores e muitas pessoas religiosas, consta ser tão grande o dano aos cristãos pelo contato e comunicação que têm com os judeus, que procuram sempre subverter os fiéis de nossa santa fé católica, instruindo-os na crença e nas cerimônias de sua lei. Leem e ensinam o que hão de ter e guardar, circuncidando a eles e a seus filhos, dando-lhes livros por onde rezam as suas orações, avisando da chegada das Páscoas, dando-lhes e levando-lhes o pão ázimo e carnes mortas com cerimônias, instruindo-os do que devem se separar, assim como das comidas proibidas, fazendo-os entender que não há outra lei, nem verdade, senão aquela [...] (NOVINSKY, 2015, p. 362-363).

ANEXO B – Édito da expulsão dos judeus de Portugal (D. Manuel, 1496), substituído em 1497 pela conversão forçada.



Fonte: NOVINSKY, 2015, p. 364.

Édito da expulsão dos judeus de Portugal (D. Manuel, 1496), substituído em 1497 pela conversão forçada (transcrição)

Porque todo fiel cristão, sobre todas as coisas, é obrigado a fazer aquelas que são a serviço de Nosso Senhor, acréscimo de sua santa fé católica, e estas não somente devem vir antes de todos os ganhos e perdas desse mundo, mas ainda das próprias vidas, o que os reis inteiramente o fazem e são obrigados, porque por Jesus Cristo Nosso Senhor são e regem, e dele recebem neste mundo mais mercês que outras pessoas. Sendo certo que os judeus e mouros, obstinados no ódio da nossa santa fé católica, têm cometido grandes males e blasfêmias nestes reinos e não somente neles, e que são filhos da maldição [...], determinamos que até outubro de 1497 todos os judeus, mouros e forros saiam de nossos reinos sob pena de morte e de perda das fazendas para quem os acusar [...] (NOVINSKY, 2015, p. 364-365).

ANEXO C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a)

Esta pesquisa é sobre a recuperação do judaísmo potiguar através da reativação do Centro Israelita do Rio Grande do Norte (CIRN) e entender como esses novos judeus se relacionam com outras unidades judaicas e mantém suas relações de pertencimento e atividades religiosas, partindo de uma abordagem histórico-antropológica. e está sendo desenvolvida pelo pesquisador Diego Fontes de Souza Tavares, aluno do doutorado em Ciências das Religiões pelo Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), sob a orientação da Profa. Dra. Fernanda Lemos.

A referida pesquisa teve seu projeto submetido ao Comitê de Ética, pois a pesquisa irá trabalhar com seres humanos, sendo de acordo com a Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012, do Conselho Nacional de Saúde. O objetivo do estudo é melhor entender o processo de recuperação do judaísmo potiguar através da reativação do Centro Israelita do Rio Grande do Norte (CIRN) e entender como esses novos judeus se relacionam com outras unidades judaicas e mantém suas relações de pertencimento e atividades religiosas. A finalidade deste trabalho é contribuir para a divulgação ao público da comunidade judaica natalense e oferecer aos mesmos uma explanação histórica da construção do Centro Israelita do Rio Grande do Norte e oferecer à comunidade natalense um estudo científico e neutro sobre a religiosidade judaica e sua liturgia, favorecendo o conhecimento e o respeito aos cidadãos que expressam essa religiosidade e fé.

Solicitamos a sua colaboração para entrevista semiestruturada, como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área acadêmica e publicação em periódicos científicos. Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo caso assim exija. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, como suscitar lembranças ativadas pela memória ao relembrares momentos difíceis que viveram no passado ou saudades de entes que já partiram ao deles relatarem pelas perguntas surgidas durante a entrevista.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador. Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Assinatura do Participante da Pesquisa ou
Responsável Legal



Espaço para
impressão datilográfica

Contato do Pesquisador (a) Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para o (a) pesquisador Diego Fontes de Souza Tavares, no endereço Rua Prefeito Expedito Alves, nº 1524, Condomínio Flamboyant's, Bl. 31 Apto. 103, Capim Macio, Natal/RN. Telefone: (84) 996689508.

Ou

Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba Campus I - Cidade Universitária - 1º Andar – CEP 58051-900 – João Pessoa/PB

 (83) 3216-7791 – E-mail: comitedeetica@ccs.ufpb.br

Atenciosamente,

Assinatura do Pesquisador Responsável

APÊNDICES

APÊNDICE A – ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA (MEMBROS CIRN)

PARTE I – PERFIL DOS (AS) ENTREVISTADOS (AS):

- 1) Idade: _____.
- 2) Gênero: Feminino () Masculino ().
Caso do sexo masculino: Fez o Brit Milá? Não () Sim () Há quanto tempo: _____.
- 3) Estado civil: _____.
- 4) Naturalidade: _____.
- 5) Nacionalidade: _____.
- 6) Nível de escolaridade: _____.
- 7) Profissão: _____.
- 8) Nacionalidade: _____.
- 9) Fez o Bar/Bat Mitzvá: Não () Sim ()
- 10) Há quanto tempo frequenta/tem vínculo com o CIRN?
_____.

PARTE II – ENTREVISTA:

- 1) Fale sobre sua relação com o judaísmo. Como e quando você se identificou judeu?
- 2) Fale sobre como você conheceu o CIRN.
- 3) O CIRN, através de suas sinagogas (como a Brás Palatnik), dispõem das atividades religiosas que um judeu mantém durante sua vida? Como *mohel*, *Chevra Kadisha* etc.?
- 4) Como surgiu a ideia de resgatar essa ancestralidade judaica e se vincular ao judaísmo?
- 5) Como é a relação do CIRN com outras entidades judaicas?
- 6) Você enquanto judeu sente algum preconceito pelas pessoas?

**APÊNDICE B – ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA
(ADMINISTRAÇÃO CIRN)**

PARTE I – PERFIL DOS (AS) ENTREVISTADOS (AS):

- 1) Idade: _____.
- 2) Gênero: Feminino () Masculino ().
Caso do sexo masculino: Fez o Brit Milá? Não () Sim () Há quanto tempo: _____.
- 3) Estado civil: _____.
- 4) Naturalidade: _____.
- 5) Nacionalidade: _____.
- 6) Nível de escolaridade: _____.
- 7) Profissão: _____.
- 8) Nacionalidade: _____.
- 19) Fez o Bar Mitzvá: Não () Sim ()
- 10) Há quanto tempo frequenta/tem vínculo com o CIRN? _____.

PARTE II – ENTREVISTA:

- 1) Fale sobre como você conheceu o CIRN.
- 2) Como surgiu a ideia de resgatar essa ancestralidade judaica e se vincular ao judaísmo?
- 3) O CIRN, através de suas sinagogas (como a Brás Palatnik), dispõem das atividades religiosas que um judeu mantém durante sua vida? Como *mohel*, *Chevra Kadisha* etc.?
- 3) Há uma rotatividade de membros no CIRN ou eles são estáveis e se mantêm firmes na sua fé?
- 4) Qual o procedimento para alguém que se identifique judeu e queira se vincular ao CIRN? Há alguma introdução à liturgia judaica?
- 5) Como se deu o processo de expansão do CIRN para os municípios interioranos do estado?
- 6) Há uma rotatividade de membros no CIRN ou eles são estáveis e se mantêm firmes na sua fé?
- 7) Como é a relação do CIRN com outras entidades judaicas?
- 8) O CIRN enfrenta dificuldades? Quais são essas?

APÊNDICE C – ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA (FAMILIARES DOS ANTIGOS MEMBROS FUNDADORES)

PARTE I – PERFIL DOS (AS) ENTREVISTADOS (AS):

- 1) Idade: _____.
- 2) Gênero: Feminino () Masculino ().
Caso do sexo masculino: Fez o Brit Milá? Não () Sim () Há quanto tempo: _____.
- 3) Estado civil: _____.
- 4) Naturalidade: _____.
- 5) Nacionalidade: _____.
- 6) Nível de escolaridade: _____.
- 7) Profissão: _____.
- 8) Nacionalidade: _____.
- 9) Fez o Bar/Bat Mitzvá: Não () Sim ()
- 10) Há quanto tempo frequenta/tem vínculo com o CIRN? _____.

PARTE II – ENTREVISTA:

- 1) Você se considera judeu? Fale sobre sua relação com o judaísmo.
- 2) Como seus familiares viam o judaísmo e a institucionalização do judaísmo potiguar?
- 3) Quais os motivos que fizeram seus familiares a deixarem Natal?
- 4) Fale sobre como você conheceu o CIRN.
- 5) O CIRN, através de suas sinagogas (como a Brás Palatnik), dispõem das atividades religiosas que um judeu mantém durante sua vida? Como *mohel*, *Chevra Kadisha* etc.?
- 6) Como surgiu a ideia de resgatar essa ancestralidade judaica e se vincular ao judaísmo?
- 7) Como é a relação do CIRN com outras entidades judaicas?
- 8) Você enquanto judeu sente algum preconceito pelas pessoas?