

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

José Flávio Nogueira Guimarães

**JUDAÍSMO E HOMOSSEXUALIDADE: estudo sobre a vivência religiosa
de homens judeus homoafetivos brasileiros**

Belo Horizonte

2025

José Flávio Nogueira Guimarães

**JUDAÍSMO E HOMOSSEXUALIDADE: estudo sobre a vivência religiosa
de homens judeus homoafetivos brasileiros**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano Victor de Oliveira Campos

Belo Horizonte

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

G963j	<p>Guimarães, José Flávio Nogueira Judaísmo e homossexualidade: estudo sobre a vivência religiosa de homens judeus homoafetivos brasileiros / José Flávio Nogueira Guimarães. Belo Horizonte, 2025. 253 f. : il.</p>
Orientador: Fabiano Victor de Oliveira Campos Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião	
1. Judaísmo. 2. Homossexualidade. 3. Judeus - Brasil. 4. Judeus - Vida religiosa. 5. Religiosidade. 6. Teoria Queer. 7. Preconceitos. 8. Discriminação. I. Campos, Fabiano Victor de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.	

SIB PUC MINAS

CDU: 296

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

José Flávio Nogueira Guimarães

**JUDAÍSMO E HOMOSSEXUALIDADE: estudo sobre a vivência religiosa
de homens judeus homoafetivos brasileiros**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Prof. Dr. Fabiano Victor de Oliveira Campos – PUC Minas (Orientador)

Profa. Dra. Andréa Kogan – PUC-SP (Banca Examinadora)

Profa. Dra. Lyslei Nascimento – UFMG (Banca Examinadora)

Profa. Dra. Júlia Calvo – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Wellington Teodoro da Silva – PUC Minas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 30 de julho de 2025

Este trabalho é dedicado aos meus pais, José Lázaro Rodrigues Guimarães, Z'L, e Maria Eneida Nogueira Guimarães, Z'L, que sempre me incentivaram nos estudos e me apoiaram de todas as formas possíveis. Se hoje estivessem aqui, estariam orgulhosos.

AGRADECIMENTOS

NO BRASIL:

Ao Felipe de Araujo Nogueira Guimarães, pelo companheirismo constante, cuidado incansável para comigo e apoio incondicional.

Ao Sérgio Kehdy, meu analista, que, de várias maneiras, ajuda a manter minha sanidade mental há mais de 20 anos.

Aos professores e orientadores, Flávio Augusto Senra Ribeiro e Fabiano Victor de Oliveira Campos, pelos ensinamentos e orientação. Aqui, preciso dizer que o afeto, a empatia e a cumplicidade fazem toda a diferença.

À Sociedade Mineira de Cultura, PUC Minas, pela bolsa de estudos.

À Secretaria de Estado de Educação e SEPLAG, pelo afastamento remunerado do magistério, que me permitiu dedicar-me aos estudos.

Ao Gláucio Carley Pereira, amigo de longa data, que contribuiu significativamente para a elaboração dos gráficos desta pesquisa.

Ao Rabino Leonardo Alanati, pela revisão rabínica do manuscrito.

NO CANADÁ:

À ELAP (Emerging Leaders in the Americas Program) pela bolsa sanduíche concedida para que eu pudesse estudar e pesquisar na Universidade McMaster.

À Professora Dana Hollander, minha anfitriã, pela hospitalidade e acolhida calorosa.

À Professora Hanna Tervanotko, pelos ensinamentos preciosos e dedicação.

À Professora Alice Pinheiro Walla, pela amizade e acolhida.

Ao Rabino Ben Shefter, capelão na Universidade McMaster, pelas conversas profícias.

À Rabina Yonah Lavery-Yisraeli e ao Rabino Micah Streiffer, pela hospitalidade e apoio nas pesquisas.

À Congregação Beth Jacob, e seu Rabino Hillel Lavery-Yisraeli, pela calorosa hospitalidade e acolhida.

À Laura Wolfson, uma mãe na estadia no Canadá, que ajudou e apoiou de todas as formas possíveis.

Ao Janek Kuchmistrz e Israel Shushan, pela amizade sincera e verdadeira.

“Há muitas facetas e muitos fatos do meu ser sobre os quais tenho consciência e alguns que permanecem periféricos e irrelevantes em relação à compreensão da minha existência. O que me aborrece mais: Qual é o significado do meu ser?” (Heschel, 2023, p. 55).

RESUMO

Este trabalho busca investigar a vivência religiosa de judeus homoafetivos brasileiros. Para isso, explicamos que, além de religião, o judaísmo é também uma etnia; daí a existência de judeus ateus e laicos, ou seculares. Primeiro, contextualizamos historicamente conceitos para então traçarmos um recorte histórico da comunidade judaica no Brasil; dos seus primórdios, no Brasil colônia, até nossos dias. Analisamos a questão da homossexualidade no mundo judaico do século I até o presente, fazendo uso dos estudos da homossexualidade, incluindo nestes estudos a teoria *queer*, compreendendo também o significado de ser penetrado na Antiguidade judaica, romana e grega. A intenção é entender o interdito da homossexualidade prescrito na Torá, ou Pentateuco, em Levítico 18:22 e Levítico 20:13; versículos que trouxeram e ainda trazem sofrimento para alguns. A leitura atual desses textos comprehende que eles não tratam da contemporânea forma de homossexualidade, mas sim de uma forma de adoração pagã, um ato de dominação, rebaixamento e conquista. Foi realizada uma pesquisa de campo com 20 sujeitos, alguns não afiliados, mas outros ainda frequentadores de sinagogas; e assim analisamos a vivência religiosa desses homens homoafetivos que deixaram de frequentar a comunidade religiosa judaica devido à posição dessa comunidade/tradição/*shul*, sinagoga, em relação à homossexualidade e também explicamos o incômodo de alguns que permanecem na comunidade. A investigação apresentada aqui parte de uma abordagem qualitativa, já que se abre a uma perspectiva dos estudos da homossexualidade, incluindo nestes estudos a teoria *queer*, constituindo-se como uma análise que insere e contempla a cultura. A pesquisa qualitativa foca na riqueza da informação, como no caso de perguntas com finais abertos; preocupa-se com descrição; é mais flexível; investiga o significado que os indivíduos e grupos atribuem aos fenômenos humanos ou sociais e, finalmente, pressupõe um relacionamento mais próximo com seus tópicos ou assuntos. Conclui-se que alguns entrevistados do movimento liberal não são afiliados nem frequentam sinagogas; não por conta de sua sexualidade, mas simplesmente por não serem religiosos. Todavia, alguns disseram que voltariam a frequentar se houvesse uma sinagoga para homossexuais na sua cidade. Já entre os ortodoxos, muitos deixaram de frequentar por falta de acolhida, preconceito e discriminação.

Palavras-chave: judaísmo; homossexualidade; judeus homoafetivos brasileiros; religiosidade.

ABSTRACT

This dissertation seeks to investigate the religious experience of Brazilian gay Jews. Therefore, we explain that, beyond religion, Judaism is also an ethnicity; hence the existence of atheist and secular Jews. First, we contextualize concepts historically and then trace a historical outline of the Jewish community in Brazil, from its beginnings in colonial Brazil to the present day. We analyze the issue of homosexuality in the Jewish world from the first century to the present, drawing on gay studies, including queer theory, and also understanding the meaning of being penetrated in ancient Israel, Rome, and Greece. The intention is to understand the prohibition of homosexuality prescribed in the Torah, or Pentateuch, in Leviticus 18:22 and Leviticus 20:13; verses that have brought and continue to bring suffering to some. The current reading of these texts understands that they do not deal with the contemporary form of homosexuality, but rather with a form of pagan worship, an act of domination, degradation and conquest. Field research was conducted with 20 individuals, some unaffiliated, but others still attending synagogues. We analyzed the religious experience of these same-sex men who stopped attending the Jewish religious community due to the stance of that community/tradition/shul (synagogue) on homosexuality. We also explained the discomfort of some who remain in the community. The research presented here is based on a qualitative approach, as it embraces a perspective on homosexuality studies, including queer theory in these studies, constituting an analysis that incorporates and considers culture. Qualitative research focuses on the richness of information, as in the case of open-ended questions; it is concerned with description; it is more flexible; it investigates the meaning that individuals and groups attribute to human or social phenomena; and, finally, it presupposes a closer relationship with their topics or subjects. We conclude that some interviewees from the liberal movement are not affiliated with or attend synagogues, not because of their sexuality, but simply because they are not religious. However, some said they would return to attend if there were a gay synagogue in their city. Among the Orthodox, many stopped attending due to a lack of hospitality, prejudice, and discrimination.

Keywords: Judaism; homosexuality; Brazilian gay Jews; religiosity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. CONTEXTUALIZANDO HISTORICAMENTE OS CONCEITOS	20
1.1 Judaísmo	23
1.2 Homossexualidade.....	27
1.3 Posição do judaísmo quanto à homoafetividade numa perspectiva dos estudos da homossexualidade	33
1.3.1 <i>O que os estudos da homossexualidade levam em consideração</i>	34
1.3.2 <i>Como o judaísmo trabalha com as questões da homossexualidade</i>	45
1.3.3 <i>Ser penetrado na antiguidade judaica, grega e romana</i>	55
1.4 Uma concisa história da recente homossexualidade, já visível, no Brasil	58
1.5 A emergência de grupos homossexuais organizados no país	62
2. JUDEUS NO BRASIL: UM PERCURSO HISTÓRICO.....	68
2.1 O Brasil colônia	70
2.2 O Brasil Império	75
2.3 O Brasil República.....	77
3. REVISITANDO A HOMOSSEXUALIDADE NA HISTÓRIA JUDAICA.....	103
3.1 A Casa de Estudos, ou <i>Beit Midrash</i> , como espaço sexualizado	105
3.2 O amor de David e Jônatas, o relacionamento dos rabinos <i>Resh Laqish</i> e <i>Yohanan bar Nappaha</i> , o amor inseparável de <i>Shmu'el</i> e <i>Yehiel</i> , o relacionamento de Rute e Naomi e a identidade sexual de José, filho de Jacob.....	108
3.3 <i>Saadia ben Yosef al-Fayyumi</i> e o amor hipotético de <i>Reuven</i> e <i>Shimon</i>	112
3.4 A poesia homoerótica de <i>Yitshaq Ibn Mar Sha'ul</i> e de dois poemas do <i>Tahkemoni</i>	113
3.5 O crime de sodomia e suas punições a partir do século XI até o século XIX	117
3.6 A homossexualidade no mundo judaico do século XX.....	130
4. VIVÊNCIAS E ASPECTOS RELIGIOSOS DE HOMENS JUDEUS HOMOAFETIVOS EGRESSOS DA COMUNIDADE JUDAICA BRASILEIRA: ALGUNS DE TRADIÇÃO ORTODOXA, OUTROS DE TRADIÇÃO LIBERAL	154
4.1 A pesquisa de campo	154

4.1.1 <i>Quanto à sinagoga e sua tradição</i>	157
4.1.2 <i>Quanto à idade</i>	162
4.1.3 <i>Cidades de origem dos entrevistados</i>	164
4.1.4 <i>Escolaridade e profissão</i>	165
4.1.5 <i>Processo de saída do armário</i>	167
4.1.6 <i>Relação com a comunidade judaica</i>	170
4.1.7 <i>Da participação em algum outro culto religioso</i>	171
4.1.8 <i>Dos hábitos religiosos em casa</i>	173
4.1.9 <i>Da moral e tradição judaica</i>	175
4.1.10 <i>Casamento judaico homoafetivo</i>	176
4.1.11 <i>Sinagoga gay</i>	177
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
 REFERÊNCIAS	187
 GLOSSÁRIO.....	200
 APÊNDICE A– TCLE (TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO)	208
 APÊNDICE B - Questionário aplicado aos participantes e suas respectivas respostas.....	210
 ANEXO A – FIGURAS	249

INTRODUÇÃO

No século XIX, devido ao tratamento da esquizofrenia, a psiquiatria sentiu-se capaz o suficiente para enquadrar os desvios sexuais no quadro de doenças mentais. Agora os desvios à norma não seriam mais crimes, mas sim doenças. Trevisan (2000, p. 173) e Fry (1982, p. 99-100) explicam que “no jargão científico tornou-se, de fato, muito usual o termo uranismo, para caracterizar o vício da pederastia.” Trevisan (2000, p. 173) diz, em nota de rodapé, que o termo foi cunhado em 1862 pelo jurista alemão Karl Heinrich Ulrichs, assim como Fry (1982, p. 97), e derivou-se de uma ideia de Platão em *O Banquete*. Aí, o autor grego cita o mito segundo o qual o amor de Afrodite Urânia, a Celestial, é aquele que “não participa da fêmea, mas só do macho” (Trevisan, 2000, p. 173), de modo que “os afeiçoados a esse amor voltam-se ao que é masculino” (Trevisan, 2000, p. 173). A partir desse momento, os cidadãos passaram a obedecer menos a Deus do que ao médico. “E, em lugar do dogma cristão, passou a imperar o padrão de normalidade. Por essa brecha é que a psiquiatria pôde entrar, para aprimorar o controle da ciência sobre pessoas com prática sexual considerada desviante”, conforme Trevisan (2000, p. 175). Constatamos, portanto, uma invasão da medicina no campo da moral. Já o termo *homossexual* foi cunhado pelo escritor e ativista húngaro-alemão Karl Maria Kertbeny, que usou a palavra pela primeira vez numa carta em 1869; e já nessa década ela começou a ser usada em contextos médicos e psicológicos (Trevisan, 2000, p. 178).

A homossexualidade ainda é um tabu em grande parte das comunidades judaicas. Apesar de uma tentativa antiga por parte das comunidades liberais americanas de aceitação de casais formados por pessoas do mesmo sexo, o que ainda prevalece hoje é uma opção pela diversidade, mas não uma aceitação da diferença. Roudinesco (2010, p. 15-16) afirma que na época medieval a figura do judeu estava “frequentemente associada à do sodomita e do incestuoso.” A autora, psicanalista e historiadora, relata que “o tema sexual do judeu pérfido, perverso, de costumes desnaturados – porque, dizem, as mulheres judias dormem com bodes – está sempre presente nas perseguições antijudaicas da época medieval” (Roudinesco, 2010, p. 15-16). Foucault (1976, p. 59), na sua obra *Histoire de la sexualité* (*História da sexualidade*), comprehende o sodomita do século XIX como “uma aberração temporária (...), um hermafroditismo da alma.”

O judaísmo, uma das religiões monoteístas da atualidade, tem tradicionalmente uma visão conservadora da homossexualidade e apresenta muitos impedimentos à sua prática, como os controversos versículos de Levítico 18:22 e Levítico 20:13, que serão abordados mais adiante. Daí o projeto de procurar entender a razão de muitos judeus, homens e mulheres, se

afastarem da religião pelo que poderia ser uma falta de receptividade, acolhimento e aceitação da diferença. Considerando o acima exposto, o que é proposto não é a quebra de nenhum paradigma moral ou religioso. Trata-se de tomar os contemporâneos estudos da homossexualidade, incluindo nesses estudos a teoria *queer*, uma teoria que também aborda a homossexualidade, para compreender a vivência religiosa de homens judeus homoafetivos e assim buscar a razão da possível perda de vínculo com sua religião de origem.¹

Os estudos *queer*, enquadrados nos estudos da homossexualidade, no âmbito dos estudos culturais², buscam um lugar de afirmação para os chamados *desviantes* ou *abjetos*. Citando termos muito usados por Judith Butler (Leitch, 2001), referimo-nos àqueles que fogem à norma vigente, à *heteronormatividade*, novamente uso o termo butleriano, ou *heterossexualidade compulsória*, termo muito usado por Adrienne Rich (Leitch, 2001 e Machado; Barros; Piccolo, 2010), poeta e feminista americana: homossexuais, bissexuais, lésbicas, travestis, transgêneros e, atualmente, também, pessoas não binárias. O tema é polêmico, pois, tratando de judaísmo, lidamos com uma religião historicamente centrada na figura masculina e na liderança do homem, e exige de nossa parte uma reflexão sobre a tradição judaica, as dinâmicas religiosas do judaísmo contemporâneo, a vivência religiosa desses homens homoafetivos, e as noções de moral que carregam em seu discurso e sua práxis. Ao nos referirmos ao judaísmo priorizamos a ala liberal, tanto conservadores como reformistas, sem nos restringirmos a eles; ou seja, também abordamos a ala ortodoxa.

Patriarcalismo, no judaísmo, refere-se às estruturas históricas e culturais de certa parcela da tradição judaica, majoritária, que enfatiza a autoridade e liderança do homem tanto no contexto religioso quanto no societário. O termo *patriarcalismo* deriva parcialmente do foco da Torá nos *Avot (Patriarcas)*: Abraão, Isaac e Jacó. Essas figuras são centrais na identidade judaica e na teologia do pacto. As narrativas da Torá frequentemente descrevem uma liderança masculina na família, comunidade, e questões espirituais. Por exemplo, herança e linhagem eram, tradicionalmente, passadas por intermédio dos homens. E ainda, muitos papéis religiosos,

¹ Veja o capítulo um adiante para maiores explicações sobre os termos homossexualidade, homoafetividade, homoerotismo, *gay*, *queer*, judaísmo liberal, judaísmo ortodoxo, assim como outros conceitos. O termo *queer*, resumidamente, refere-se a homossexuais, assim como à outras pessoas com sexualidade *desviante* e que por isso são consideradas *abjetas* pela maior parte da sociedade.

² Referimo-nos aos estudos culturais como uma “identificação explícita das culturas vividas como um projeto distinto de estudo, o reconhecimento da autonomia e complexidade das formas simbólicas em si mesmas”; o entendimento de que as classes populares possuem “suas próprias formas culturais, dignas de nome, recusando todas as denúncias, por parte da chamada alta cultura, do barbarismo das camadas sociais mais baixas”; e a forte e insistente crença de que o estudo da cultura não pode ser enquadrado como uma disciplina única, “mas é necessariamente inter, ou mesmo anti, disciplinar”, conforme Schwarz (1994, p. 380 *apud* Escosteguy, 1998, p. 5). Abarcamos também sua aplicação às Ciências da Religião como disciplina auxiliar aos estudos de gênero, estudos da homossexualidade, enquadrando nesses os estudos *queer*.

i.e., rabino, *chazan* (cantor), e participação no *minian* (quórum mínimo de dez judeus adultos para a reza), eram historicamente reservados para os homens. Mulheres eram frequentemente excluídas de papéis formais públicos de liderança política ou religiosa.

Gostaríamos de abrir um parêntese aqui antes de prosseguirmos com a apresentação da pesquisa. Nossa pesquisa não se restringe aos liberais: conservadores e reformistas. No Brasil, não temos sinagogas reconstrucionistas, que é a ala liberal mais radical, mas “ouvimos” e incluímos os ortodoxos também conforme pode ser observado adiante, no capítulo quatro, nas “entrevistas” feitas por meio dos questionários do Google Forms. Ao nos referirmos ao judaísmo, consideramos sobretudo os liberais, tanto conservadores quanto reformistas, novamente, mas não nos restringimos a eles, ou seja, abordamos também os ortodoxos. A crítica deles, estes últimos, aos judeus liberais é que eles estão em processo de abandono do judaísmo, estão se assimilando ao mundo não judaico. E os ortodoxos, por sua vez, também se apresentam em diversas variantes: é sabido, liberais ortodoxos (ou ortodoxos modernos), ortodoxos, diríamos, propriamente ditos, ou chassídicos, e ultraortodoxos. Há um judeu homoafetivo, publicamente assumido, na comunidade de Belo Horizonte, e ele frequenta ambas as sinagogas: a liberal e a ortodoxa. E o rabino sênior ortodoxo tem grande admiração e respeito por ele. Então, coube a nós, com essa pesquisa de campo, averiguar esse nível de abertura e aceitação, também, da comunidade ortodoxa. Seria esse um caso único? Há outras comunidades chassídicas no país que acolhem homossexuais? Já os ortodoxos modernos não veem a homossexualidade como tabu, problema ou pecado.

O que este trabalho pretende, primordialmente, é analisar a vivência religiosa de homens judeus homoafetivos egressos da comunidade judaica brasileira e averiguar por que alguns deixaram de frequentar a comunidade religiosa judaica devido à posição dessa comunidade/tradição/*shul*, sinagoga, em relação à homossexualidade. O que entendemos por vivência religiosa é se o judeu possui hábitos religiosos ou pratica a religião de alguma maneira: rezam, possuem *mezuzá* afixada na sua porta, celebram festas judaicas? Judaísmo não é apenas uma religião mas também uma etnia e civilização. Há judeus ateus - um dos nossos entrevistados, por exemplo – e ainda assim se consideram judeus. Há também judeus que não praticam a religião, apesar de ter alguma fé, e ainda assim se consideram judeus. E ainda, objetivamos compreender por que certo desconforto, incômodo, de outros que não abandonaram suas comunidades, frequentam sinagogas, mas mantêm certa *invisibilidade* quando se trata de expor sua sexualidade e orientação sexual. Quase todos os ortodoxos relatam certo estranhamento por parte da comunidade quanto à sua homossexualidade. A exceção é Janek, pois na verdade nunca saiu do armário. Portanto, nunca teve de lidar com a questão. Já

Felipe Kaizer Domenici teve diversos desconfortos e estranhamentos por parte de um certo rabino e da própria comunidade. Zuki Zaguri, o ultraortodoxo, ousou confrontar sua comunidade postando fotos nas redes sociais com seu namorado. Sua *shul* considera a homossexualidade pecado.

Queremos averiguar com esse trabalho o nível de aceitação e acolhimento da comunidade judaica brasileira aos homossexuais, assim como, averiguar também, se esses homossexuais possuem algum tipo de vivência religiosa, hábitos religiosos ou práticas religiosas. Afirmamos isso sabendo que a tese é complexa e aborda diversas realidades. No entanto, há esse espectro complexo, não unitário, não uniforme, da aceitação e acolhimento, da religiosidade, que abarca todos os casos dos entrevistados.

Para tanto, a presente tese seguiu o seguinte percurso analítico: num primeiro capítulo buscamos contextualizar historicamente conceitos para que a compreensão dos três capítulos seguintes fique clara e lúcida, assim como nossa posição em relação a esses conceitos. Apresentamos, portanto, no primeiro capítulo definições de alguns conceitos, explicações sobre os termos homossexualidade, judaísmo, homoafetividade, homoerotismo, *gay*, *bicha*, dentre outros; e ainda fazemos uso dos estudos da homossexualidade - incluído nesses estudos os estudos *queer*, da religião e de gênero -, compreendendo também o significado de ser penetrado na Antiguidade judaica, romana e grega. A intenção é entender o interdito da homossexualidade prescrito na Torá, ou Pentateuco, em Levítico 18:22 e Levítico 20:13; versículos que trouxeram e ainda trazem sofrimento para alguns. A leitura atual desses textos comprehende que eles não tratam da contemporânea forma de homossexualidade, mas sim de uma forma de adoração pagã, um ato de dominação, rebaixamento e conquista. Também nesse capítulo apresentamos uma concisa história da recente homossexualidade, já visível, de certo modo, no nosso país, uma análise da emergência de grupos homossexuais organizados no Brasil; e, finalmente, uma conclusão na qual entendemos que a nomenclatura usada para definir o homossexual varia de acordo com o tempo e lugar, assim como suas características periféricas que também mudam conforme a cultura vigente. Apresentamos nesse capítulo uma abordagem, análise, socioantropológica do homossexual; algo que será retomado no capítulo quatro³.

O segundo capítulo comprehende um percurso histórico dos judeus no Brasil desde os seus primórdios da era colonial, passando pelo período monárquico, até o Brasil república e nossos dias atuais. Num terceiro capítulo, analisamos a questão da homossexualidade no mundo

³ Importa ressaltar que dois autores amplamente citados nesse primeiro capítulo: James Green e Peter Fry; o primeiro é Professor de História e Cultura Brasileira na Brown University, em Providence, Rhode Island, Estados Unidos; e o segundo é um *antropólogo* brasileiro nascido em Leeds, Inglaterra.

judaico do século I até o presente. Finalmente, no quarto capítulo, temos por objetivo apresentar a análise dos dados colhidos na pesquisa de campo; dados acerca dos entrevistados, contatados por intermédio dos grupos judaicos LGBTQIAPN+ Hineni e Gaavah, dados quantificados e tabulados por meio de gráficos e tabelas. Conclui-se que muitos judeus homossexuais de tradição liberal estão afastados de sua comunidade, mas não por causa de sua sexualidade, e sim por não serem religiosos. No entanto, alguns frequentariam uma sinagoga para homossexuais. Já entre os ortodoxos, vários afastaram-se da comunidade por uma falta de acolhida, preconceito e homofobia. O incômodo e desconforto de alguns que são afiliados são frutos da *invisibilidade* à qual eles são submetidos nas suas sinagogas de origem, sejam essas liberais ou ortodoxas. Referimo-nos à negligência, descaso, desconsideração, desprezo, omissão, falta de atenção e *indiferença* a que são subjugados alguns desses sujeitos. Segundo Heschel (2023, p. 19), o oposto de bem não é o mal, mas a *indiferença*.

Ser religioso é nunca ser insensível ou indiferente, nunca estar satisfeito consigo mesmo⁴; olhar para o mundo sob uma perspectiva de Deus significa viver na tradição profética: dar voz àqueles que vivem em agonia silenciosa, erradicar a injustiça e tentar igualar a compaixão de Deus pelos seres humanos (Heschel, 2023, p. 19-20, grifo nosso).

Heschel (2023) ainda retoma essa questão da religião como oposto da indiferença nas páginas 85, 86, 87, 92 (“A raiz do pecado é a indiferença [...], a indiferença ao mal.”), e 93. Essa questão da *invisibilidade* é tratada no nosso capítulo quatro. Todavia, vemos mudanças incipientes em rotação e, ainda, a emergência de grupos judaicos LGBTQIAPN+ que prometem uma integração e acolhimento da diversidade e diferenças. Mudanças, no entanto, ainda tímidas. Há poucas congregações que acolhem, abertamente, os LGBTQIAPN+.

Este trabalho demonstra a sua relevância para as Ciências da Religião devido à escassez de material. O tema tampouco foi esgotado no meio acadêmico brasileiro. As Ciências da Religião sempre se atêm à particularidades históricas. As religiões, assim, passam por transformações e, portanto, é importante analisar quais são essas transformações pelas quais o judaísmo tem passado. Além do judaísmo não ser uma religião hegemônica, sendo alvo constante de preconceitos, discriminação e violência, há diferenças locais no modo de ver, viver e experenciar a religião. Há certas peculiaridades que precisam ser levadas em consideração. Por exemplo, o judeu da diáspora não pode ser confundido com o israelense. Em segundo lugar, o trabalho é importante para a sociedade em geral, assim como para acadêmicos e interessados

⁴ Heschel (2023) no capítulo um do seu livro *Abraham Joshua Heschel: Escritos Essenciais* trata, aprofundadamente, do tema do *desconforto* humano.

no tema, por seu viés informativo que preenche uma lacuna na literatura brasileira. Debatendo o tema o trabalho também se faz importante para dirimir preconceitos e erradicar discriminações no seio da comunidade judaica brasileira. Trata-se de uma pesquisa importante para a nossa sociedade devido às recentes mudanças no ordenamento jurídico do país – a legalização do casamento homoafetivo em 2013, por exemplo – assim como outras quebras de paradigmas ou padrões morais. Poderíamos falar também do novo projeto de Código Civil, que se encontra sob análise e redação no Congresso Nacional do nosso país, que abarcará um novo conceito de família, muito mais amplo, que incluirá casais formados por pessoas do mesmo sexo. Desmitificam-se comportamentos que outrora eram considerados pecaminosos. Para esse pesquisador, essa tese tem relevância por motivos de natureza pessoal.

Há uma escassez de material escrito em língua portuguesa no país. Para efeito de ilustração, citamos um breve artigo escrito por três autoras, em 2010, que entrevistaram rabinos de duas sinagogas no Rio de Janeiro, um ortodoxo, outro liberal conservador, que apresentaram percepções negativas quanto à homossexualidade. O rabino ortodoxo chega ao ponto de afirmar que a homossexualidade é um “*mau hábito, um vício, um desvio psicológico, como a kleptomania* e muito outros desvios mentais existentes hoje; [...] um hábito que tem que ser corrigido” (Machado; Barros; Piccolo, 2010). Há ainda um livro que trata-se de uma tradução de uma obra estadunidense amplamente citado nesse trabalho. Ambos são obras antigas e desatualizadas. A estadunidense tem um grande valor histórico. Nas minhas pesquisas encontrei apenas estas duas obras em língua portuguesa. E ainda, devido ao judaísmo ser também uma tradição religiosa, além de etnia e civilização, e os *estudos de gênero e religião* serem um subcampo das Ciências da Religião, nossa pesquisa está alocada dentro da disciplina acadêmico-científica Ciências da Religião e, ainda, pelo fato de os *estudos de gênero e religião* serem algo contemporâneo, esse trabalho se relaciona com a linha de pesquisa “Religião e Contemporaneidade”, da qual meu orientador faz parte.

A metodologia utilizada foi a qualitativa, assim como o método de análise de conteúdo foi usado na apreciação dos dados dos questionários. A análise de conteúdo é um conjunto de instrumentos metodológicos sutis que se aplicam a discursos extremamente diversificados. Em comum, esses instrumentos possuem uma hermenêutica controlada, baseada na dedução, ou seja, a inferência. A análise de conteúdo oscila entre dois polos: o rigor da objetividade e a fecundidade da subjetividade, conforme Bardin (1977, p. 9). E ainda, “absolve e caucciona o investigador por esta atração pelo escondido, o latente, o não aparente, o potencial de inédito (do não dito), retido por qualquer mensagem” (Bardin, 1977, p. 9). É uma abordagem metodológica que analisa o conteúdo da comunicação perseguindo identificar,

sistematicamente e objetivamente, características em um determinado corpo de texto, entrevistas, discursos ou outras formas de comunicação. É feita uma pré-análise do material assegurando a sua relevância e objetivos de pesquisa. Define-se então a pergunta a ser respondida, hipótese que guiará a análise. Categoriza-se o conteúdo através de temas ou frases. Trata-se os resultados por meio de análises configuradas nas formas de gráficos, tabelas ou quadros, por exemplo.

Os dados brutos dos questionários encontram-se no apêndice B deste trabalho. O que averiguamos com a nossa pesquisa de campo é como vivem esses judeus homoafetivos. Mantêm algum ritual religioso em casa ou no seu dia a dia? Por que deixaram de frequentar a sinagoga ou até mesmo a comunidade judaica de origem? Consideram impossível conciliar sua orientação sexual com o judaísmo? Vislumbram alguma possibilidade de retorno às suas comunidades e até mesmo às suas sinagogas de origem? E ainda, a falta de modelos de judeus homossexuais na história judaica (capítulo três) afetou a formação de uma identidade judaica homoafetiva? Essa ausência de modelos e inexistência de identidade (capítulo três) contribuiu de alguma forma para a desfiliação de judeus homossexuais? Tudo isso é parte do corpus da nossa pesquisa teórico-bibliográfica, e refere-se ainda à nossa pesquisa de campo, com 20 participantes, coleta de dados que foi realizada por meio de questionários do Google Forms, resultados que apresentamos no capítulo quatro. O que afirmamos nas considerações finais, quanto ao fato de esses judeus homossexuais, que acabamos de mencionar, representarem uma minoria no todo da comunidade judaica, é de fato algo a ser considerado. Cabe esclarecer que o judaísmo, apesar de ser uma das três religiões abraâmicas juntamente com o islamismo e o cristianismo, e tradicionalmente, assim como as outras duas, se opor à homossexualidade, é uma religião constantemente *renovada*, pois, apesar de ter um cânone fechado, o *Tanach* ou Bíblia Hebraica, existem os Talmudes, ou *Talmudim*, em hebraico, da Palestina e da Babilônia, que fazem extensos comentários sobre os mais diversos assuntos e as contemporâneas *resposta* rabínicas que versam sobre as mais variadas e polêmicas questões. Ou seja, pouco está *cristalizado* nessa religião. Qualquer assertiva está sujeita a opiniões diferentes e contrárias ao pensamento prevalente.

Isto significa que a elucidação da vontade de Deus deve, agora, ser direcionada de outro modo: aplicando-se a inteligência humana aos dados já fornecidos por Deus, às indicações já contidas nas Escrituras e às antigas tradições orais e, mesmo, se necessário, pela democrática decisão da maioria de professores autorizados (Goldeberg; Rayner, 1998, p. 324).

Vemos essa transformação em andamento na comunidade judaica brasileira. Conforme a tradição descrita acima, os (as) atuais professores (as), ou seja, rabinas e rabinos, e demais

lideranças decidem sobre novas e mais atuais interpretações das antigas Escrituras. E estas decisões, como veremos no decorrer deste trabalho, afetam diretamente a vida desses homens judeus homoafetivos, porque portas e mais portas de sinagogas, em especial reformistas e conservadoras, estão se abrindo para acolhê-los. Esse é o atual, poderíamos dizer, “protocolo” desses movimentos judaicos liberais: acolher os judeus homossexuais nas sinagogas e comunidades. A própria escassez de literatura e pesquisa sobre o assunto no nosso país nos diz algo: esse grupo por muitos e muitos anos foi *invisível* à comunidade judaica e, por conseguinte, à sociedade brasileira em geral. Só agora começam a emergir e sair da *invisibilidade*.

A investigação apresentada aqui parte de uma abordagem qualitativa, conforme mencionado anteriormente, já que se abre a uma perspectiva dos estudos da homossexualidade, incluindo nesses estudos a teoria *queer*, uma teoria que também aborda a homossexualidade, constituindo-se como uma análise que insere e contempla a cultura. A pesquisa qualitativa foca na riqueza da informação, como no caso de perguntas com finais abertos; preocupa-se com descrição; é mais flexível; investiga o significado que os indivíduos e grupos atribuem aos fenômenos humanos ou sociais e, finalmente, pressupõe um relacionamento mais próximo com seus tópicos ou assuntos, conforme Engler e Stausberg (2011, p. 7). Busca-se evidenciar e compreender como o judaísmo contemporâneo vê a homossexualidade e como lida com as dinâmicas sociais a ele relacionadas.

Nesta abordagem a que se propõe aqui, é essencial dar voz ao campo, além da pesquisa teórico-bibliográfica. Foram realizadas coletas de depoimentos de judeus homoafetivos, 20 deles, por meio de questionários do Google Forms, sendo alguns de tradição liberal, outros de tradição ortodoxa; todos eles contatados por intermédio dos grupos judaicos LGBTQIAPN+ Hineni e Gaavah; todos da comunidade judaica brasileira, com algo em torno de 120.000 judeus. O propósito foi estudar a vivência religiosa desses homens homossexuais e investigar a razão, o porquê da desfiliação de alguns deles, ou perda de vínculo com suas respectivas sinagogas de origem, ou mesmo com a comunidade judaica, e ainda entender o desconforto ou incômodo dos afiliados. Entende-se por comunidade não necessariamente um grupo religioso, mas uma reunião de pessoas com a mesma formação cultural. Explicamos. Enquanto um número crescente de lésbicas e judeus homoafetivos *sai do armário*⁵, desenvolvem-se várias

⁵ Expressão recorrente usada entre homossexuais do mundo inteiro, em diversas línguas, também no meio acadêmico, que significa assumir sua homossexualidade publicamente. Vide a também judia Sedgwick (2007), *A Epistemologia do Armário*.

formas de comunidade. Muitas *chavurot*⁶ tornaram-se grupos de apoio pessoal, exploração espiritual, expressão cultural e ação política. Alguns grupos maiores evoluíram para congregações. Embora muitos judeus homossexuais e lésbicas não tenham se filiado a nenhum desses grupos, ainda assim, eles têm um papel importante na criação de uma cultura que os capacita a viver como tudo o que são. Os judeus homossexuais e lésbicas já estão construindo comunidades de várias maneiras, como, por exemplo, os grupos judaicos LGBTQIAPN+ já mencionados, e isso aumentará com o passar do tempo, parafraseando Balka e Rose (2004, p. 175-176). “À medida que se abrem opções de integração e inclusão em mais contextos judaicos, as feições dessas instituições tendem a mudar. Nesse meio-tempo, continuaremos a construir e fortalecer as nossas” (Balka; Rose, 2004, p. 176). Como já explicamos, essas ocorrências, mudanças na comunidade judaica brasileira, já estão acontecendo. Mudanças, diríamos, pequenas e incipientes.

A escolha pela metodologia mencionada leva em conta também a opção por questionários semiestruturados para entrevistar os judeus homossexuais, com perguntas abertas e fechadas. Os dados foram analisados pelo método de análise de conteúdo que participa da metodologia qualitativa na qual o pesquisador escuta, por meio de “entrevistas” não diretivas, o relato de alguém que a ele se conta. A metodologia escolhida busca a riqueza de detalhes, a descrição, e acentua assim os pontos de observação. Investiga “o significado que os indivíduos e os grupos dão aos fenômenos humanos ou sociais; (...) (correlaciona-se) com uma variedade muito ampla, flexível e criativa de gêneros e estilos”, conforme Engler e Stausberg (2013, p. 65-66).

A escolha dos participantes, ou entrevistados, seguiu os seguintes critérios: todos eles deveriam ser judeus homoafetivos, provenientes, originalmente, da comunidade judaica brasileira, sendo alguns de tradição liberal, outros de tradição ortodoxa; todos contatados por intermédio dos grupos judaicos LGBTQIAPN+ Hineni e Gaavah, por meio de correio eletrônico, e-mail, ou WhatsApp fornecidos pelos próprios grupos. Os questionários mantiveram o anonimato. Aos sujeitos foi dada a opção de usar o seu próprio nome ou um pseudônimo. Não houve riscos envolvidos para os entrevistados. A aceitação para responder aos questionários foi voluntária e os sujeitos tiveram que assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. O projeto foi submetido ao CEP (Comitê de Ética em Pesquisa) da

⁶ Singular: *chavurá*. Pequeno grupo de judeus com o mesmo espírito, que se reúne para fins de facilitar os serviços de oração do *Shabat* e feriados, a partilha de experiências comuns, como eventos do ciclo de vida e de aprendizagem judaica.

Plataforma Brasil no dia 09 de agosto de 2022, e aprovado sob o registro CEP: CAAE: 57005322.8.0000.5137.

1. CONTEXTUALIZANDO HISTORICAMENTE OS CONCEITOS

O trabalho teórico-analítico desta tese orbita em torno dos termos *judaísmo* e *homossexualidade* entendidos como conceitos-chaves e fundamentais da investigação aqui proposta. Como tais, não são unívocos, exigindo de nós, pesquisadores, um gesto de tensionamento entre esses mesmos conceitos e os fatos que eles pretendem desvelar, indicar e significar.

Partimos, em nossa análise, da compreensão de Koselleck. Na sua perspectiva, “uma palavra se torna um conceito se a totalidade das circunstâncias político-sociais e empíricas, nas quais e para as quais essa palavra é usada, se agrega a ela” (Koselleck, 2006, p. 109). O que esse historiador entende, neste sentido, é que todo conceito, por definição, é polissêmico, concentrando uma pluralidade de significados e revelando-se, a um só tempo, não apenas como um indicador dos conteúdos sociais e políticos por ele abarcados e compreendidos, mas também como um fator desses mesmas realidades por ele enfeixadas e significadas. A seu ver, o conceito a um só tempo delimita o campo das experiências possíveis quanto abre horizontes que, até então, permaneciam insuspeitados e nem sempre vislumbrados, antevistos.

No que se refere à sua função (de)limitativa, há que se entender que “o conceito reúne em si a diversidade da experiência histórica assim como a soma das características objetivas teóricas e práticas em uma única circunstância, a qual só pode ser dada como tal e realmente experimentada por meio desse mesmo conceito”. O filósofo Immanuel Kant também já havia sublinhado, a seu modo, essa função do conceito, entendendo o pensar como “o conhecimento por meio de conceitos” (Kant, 2015, p. 107) e a estes últimos, por sua vez, como aquilo que possibilita reunir o diverso (Kant, 2015, p. 135-150). Ora, exatamente por apresentar essa função unificadora da multiplicidade é que “uma vez cunhado, um conceito passa a conter em si, do ponto de vista exclusivamente linguístico, a possibilidade de ser empregado de maneira generalizante, de construir tipos ou permitir ângulos de vista para comparação” (Koselleck, 2006, p. 115).

Nesta perspectiva, o mero gesto de usar um conceito no plural, ao nosso ver, não é suficiente para dar conta da pluralidade e evocar as diferenças, sejam elas de quais níveis forem. De fato, não negamos os esforços de estudiosos que, a exemplo de João Silvério Trevisan (2000), têm insistido no uso das formas plurais de determinados conceitos, como o de *homossexualidades*, com o propósito de enfatizar a pluralidade dos modos de ser e de se expressar como homossexual. De modo semelhante, o mesmo movimento teórico também tem sido sugerido e realizado, com certa frequência, por cientistas da religião que, ao falarem de

judaísmos e de *religiões*, com ambos os termos no plural, buscam chamar a atenção para a diversidade histórica e empírica dos modos de ser judeu e de viver e expressar o judaísmo, assim como para a variedade dos modos de ser religioso e de expressar sua própria fé e crenças religiosas. De fato, esse tipo de estratégia tem não apenas perpassado os estudos científicos sobre religião, como também tem provocado querelas teórico-epistemológicas no interior desses tipos de investigação. Todavia, como se pode pretender falar no plural sem evocar, ainda que de maneira implícita, o singular (no sentido da ideia e da circunscrição de seu significado mediante um determinado uso de tal ou qual conceito)? O problema retorna, pois, inevitavelmente (Michaels, 1997, p. 11-13).

Ao levantarmos essa crítica, não estamos a negar o valor da diferença. Apenas reconhecemos, ancorados em autores já citados, como Kant e Koselleck, que ao conceito cabe a tarefa de unificar e reunir a diversidade no plano da ideia e que, cumprindo-a, ele não necessariamente abole e mitiga as diferenças, mas pode, inclusive, situar o ato mental na direção delas. Eis aí “o outro lado da moeda”, enunciado por Koselleck (2006, p. 109) nos seguintes termos: “um conceito abre determinados horizontes”.

Sendo assim, tendo em vista tais considerações, optamos, no decorrer da tese, por utilizar ambos os termos – *judaísmo* e *homossexualidade* – no singular, mas cônscios de que, por um lado, as realidades para as quais os respectivos conceitos apontam e as quais procuram delimitar e significar são diversas e plurais, multifacetadas e pluriformes, assim como constituídas por muitas variantes. Por outro lado, também entendemos que os conceitos com os quais designamos e compreendemos a essas mesmas realidades não atuam apenas como indicadores dessas mesmas realidades, mas, a um só tempo e até certo ponto, como mecanismos que também as “engendram”, as “instauram” e as “constroem”, seja de um modo mais limitado ou parcial, seja de maneira mais ampla ou complexa. Um determinado conceito, compreendido, assim, em sua história peculiar, das raízes à sua maturação, nos diz da maneira como nós, humanos, nos posicionamos social e politicamente em face das realidades as quais nos propomos reunir, significar e compreender, mas também, em um certo sentido, edificar.

Sob essa perspectiva é que, ao nosso ver, Koselleck (2006) afirma que os conceitos também possuem uma história e que, por essa mesma razão, há que se ter em conta a relação entre as palavras e seus usos. E é esse por esse viés, o de uma “história dos conceitos”, segundo a terminologia adotada pelo historiador alemão (Koselleck, 1992), que procuramos balizar a análise dos termos levada a termo neste primeiro capítulo da tese. O gesto teórico aqui realizado visa, portanto, “indagar a partir de quando determinados conceitos” – no caso específico desta tese, os de *judaísmo* e *homossexualidade* – “são resultado de um processo de teorização”

(Koselleck, 1992, p. 136), evidenciando os momentos desse processo e os usos que foram feitos desses conceitos nos diferentes períodos da história humana. Essa espécie de problematização, própria à história dos conceitos como disciplina autônoma consoante o entendimento de Koselleck (1992, p. 136), é “possível de ser empiricamente tratada, objetivando essa constatação, por meio do trabalho com as fontes”.

Embora Koselleck (2006, p. 110) bem entenda que essa história dos conceitos seja “capaz de investigar determinados conteúdos não apreensíveis a partir da análise empírica”, ele sustenta que ela “está sempre associada a acontecimentos e situações políticas ou sociais, mas apenas àqueles que já tenham sido compreendidos e articulados conceitualmente na língua fonte”. Desse modo, a ela compete não apenas interpretar a história em um sentido específico, por meio dos conceitos em uso no passado, mas também entender os próprios conceitos de maneira histórica, isto é, historicizando-os ou compreendendo-os como criações no tempo e no espaço e, assim, como tendo uma origem em um lugar e em uma época determinados, e como que comportando, em si próprios, o elemento do possível ainda não efetivado, não levado a termo ou realizado, ou ainda, para usar uma terminologia aristotélica, não elevado a ato. Sobre esse aspecto do possível que determinados conceitos encerram em sua dimensão própria, como é o caso, pensamos nós, dos conceitos de *judaísmo* e *homossexualidade*, o autor afirma:

Os conceitos não nos instruem apenas sobre o caráter singular de significados passados; a par disso, eles contêm possibilidades estruturais, tratam simultaneidades como não simultaneidades, as quais não podem ser depreendidas por meio da sequência dos acontecimentos na história. Conceitos que abarcam fatos, circunstâncias e processos do passado tornam-se, para o historiador social que deles se serve em sequência, categorias formais, estabelecidas como condição de existência de uma história possível. Apenas por meio dos conceitos providos de capacidade de duração, de uma economia de repetição de seu uso e, ao mesmo tempo, dotados de referencial empírico, ou seja, conceitos providos de uma capacidade estrutural, é que são capazes de deixar o caminho livre para que uma história antes tida como “real” possa hoje manifestar-se como possível, logrando assim também ser representada. (Koselleck, 2006, p. 116).

O que é sublinhado nessa afirmação e que nos interessa aqui de modo particular é a ideia de que os termos que mantiveram certa estabilidade em seus significados durante algum período de tempo não constituem, por si próprios, um indício suficiente de que o mesmo estado de coisas há de se manter tal como no passado, segundo a perspectiva da história dos fatos. E, por outro lado, o que também se depreende é que os fatos cuja alteração ocorre de modo lento e gradual, a longo prazo, podem devidamente compreendidos por meio de termos e expressões bem variados, de modo que à lentidão com que a mudança esteja a ocorrer no plano dos fatos não necessariamente implica uma correspondência diametralmente oposta, sendo que os

conceitos poderão se alterar contínua e rapidamente, ao passo que a realidade se mantenha resistente à transformação.

A partir desses esclarecimentos, tentaremos estabelecer uma história de cada um desses dois conceitos.

1.1 Judaísmo

O conceito de judaísmo, portanto, é polissêmico. Circunstâncias político-sociais e empíricas, por exemplo estão associadas a ele. Conceitos não são estáticos e possuem uma história. Por outro lado, conceitos podem “ter um caráter homogeneizante, conforme seu uso na língua examinada” (Koselleck, 2006, p. 108). E ainda, “um conceito [...], para poder ser um conceito, deve manter-se polissêmico” (Koselleck, 2006, p. 109). Dada a sua história, é uma tarefa árdua definir um conceito. Por exemplo, o conceito de judeu nos remete a alguém circuncidado, que não come carne de porco, que usa um solidéu, que observa o Shabat - ou seja, guarda o sábado -, não trabalha neste dia. No século I da Era Comum os judeus de Roma eram conhecidos como proselitistas. O que não ocorre hoje. E hoje, também, há judeus que comem carne de porco, trabalham no sábado e não usam um solidéu, ou kipá, sobre a cabeça. Pelo fato de os conceitos terem uma história, eles mudam suas representações ou significados; são cambiáveis. Poderíamos então dizer que conceitos são indefiníveis? A história dos conceitos nos diz que eles estão associados ao tempo e espaço onde se situam. Há contradições no conceito de judaísmo; ora o significado é etnia, ora povo, ora religião, ora uma questão pessoal. Há estígmas sociais e políticos que rondam o conceito, sob o signo da violência e do preconceito, que se manifestam nas formas de antijudaísmo e antisemitismo. Para compreender o judaísmo, é necessário entender suas diversas variantes. As duas principais correntes são o judaísmo liberal e o judaísmo ortodoxo. Ambas apresentam subdivisões.

O judaísmo liberal é uma corrente progressista que enfatiza a autonomia individual e a flexibilidade quanto à lei judaica, ou *halachá*, assim como a tradição em geral; está comprometido com a igualdade de gêneros, a inclusão dos indivíduos LGBTQIAPN+ e, geralmente, milita pelas minorias que são discriminadas pela sociedade. Dá forte ênfase aos princípios éticos, justiça social e valores modernos. Incentiva o estudo crítico de textos judaicos e tradições, todavia, está aberto às perspectivas acadêmicas modernas e científicas. A abordagem liberal também está comprometida, repetimos, com a justiça social, os direitos humanos e o serviço comunitário, refletindo, assim, um forte compromisso com *tikun olam* (conserto do mundo). Também apoia o diálogo inter-religioso e reconhece a diversidade de

expressões espirituais dentro e fora do judaísmo. Resumindo, o judaísmo liberal busca um equilíbrio respeitoso pela tradição judaica com um compromisso com valores modernos, criando, assim, uma abordagem flexível e inclusiva para a identidade e prática judaica. O judaísmo liberal subdivide-se, tendo no seu extremo os reconstrucionistas, em seguida os reformistas, depois os conservadores e masortis.

De acordo com o artigo, *The Jewish Denominations: A quick look at Reform, Conservative, Orthodox and Reconstructionist Judaism — and at other Jewish streams* (*Denominações Judaicas: um rápido panorama dos movimentos Reformista, Conservador, Ortodoxo e Reconstrucionista no judaísmo — e ainda outras correntes judaicas*), do site www.myjewishlearning.com, trinta e cinco por cento dos judeus americanos se identificam como reformistas. “O movimento enfatiza a primazia da tradição da ética judaica acima das obrigações da lei judaica. O movimento busca, tradicionalmente, adaptar a tradição judaica às modernas polêmicas” (The Jewish [...], 2024, tradução nossa), e se autodefine como politicamente progressista, comprometido com a justiça social, e ainda enfatiza as escolhas pessoais quanto às questões de observâncias rituais. Já o judaísmo conservador, conhecido fora da América do Norte como judaísmo masorti (tradicional), “vê a lei judaica como obrigatória” (The Jewish [...], 2024, tradução nossa), apesar de que, na prática, há uma enorme variação quanto à observância dos preceitos entre os judeus conservadores. O movimento, historicamente, situa-se no meio do espectro de observâncias entre ortodoxos e reformistas, adotando certas inovações como dirigir seu carro para a sinagoga (mas apenas para a sinagoga) no *Shabat* e igualdade de gênero na reza (na maior parte das sinagogas conservadoras), mas, contudo, mantém a linha tradicional quanto a outras questões, como manter-se *casher* e a proibição do casamento entre judeus e gentios. Algo em torno de 18% dos judeus americanos se identificam como conservadores, de acordo com The Jewish [...] (2024, tradução nossa). Em outro extremo, seguindo o pensamento do seu fundador, o Rabino Mordecai Kaplan, o reconstrucionismo apoia a ideia de que “o judaísmo é a civilização em evolução do povo judeu,” (The Jewish [...], 2024, tradução nossa). Seus seguidores possuem opiniões divergentes “sobre até que ponto a lei judaica, particularmente as *mitzvot*, ou mandamentos, são obrigatórios” (The Jewish [...], 2024, tradução nossa). O movimento é religiosamente bastante progressista. Kaplan foi o primeiro rabino a officiar, publicamente, uma cerimônia de *bat mitzvá*, da sua filha, Judith, ainda em 1922. O seminário rabínico do movimento foi o primeiro a aceitar alunos abertamente homossexuais.

Já o judaísmo ortodoxo é o ramo que mais observa, estritamente, a lei judaica tradicional, ou *halachá*, assim como dá continuidade às práticas e crenças que são passadas

através das gerações. A crença ortodoxa reza que a Torá foi entregue a Moisés no Monte Sinai por Deus, e que ela é imutável e eterna. Os *Talmudim* também são considerados textos autoritários e integrais para o entendimento da lei judaica. As práticas e crenças passadas através das gerações incluem rituais religiosos, leis dietéticas, ou *cashrut*, guarda do *Shabat* e comportamento ético. Essas resistem às mudanças do tempo. Qualquer mudança é vista como um desvio da norma estabelecida. Homens e mulheres sentam-se separados nas sinagogas e mulheres não são permitidas para lerem na Torá, e, tampouco, são contadas no *minian*, quórum mínimo de dez judeus para a reza. Como já dito anteriormente, na Introdução, os ortodoxos subdividem-se em liberais ortodoxos (ou ortodoxos modernos), ortodoxos propriamente ditos, ou chassídicos, e ultraortodoxos. Definimos, ainda, os judeus ortodoxos “pela sua aderência ao entendimento tradicional da lei judaica como interpretada pelas autoridades rabínicas através dos séculos” (The Jewish [...], 2024, tradução nossa). Características da vida religiosa ortodoxa incluem, novamente, observância estrita do *Shabat* (não é permitido dirigir veículos, trabalhar, ligar ou desligar qualquer aparelho elétrico, inclusive luz, e manusear dinheiro) e das leis dietéticas da *cashrut*. Apesar de numericamente serem os menores, se comparados aos três outros grupos, algo em torno de dez por cento dos judeus americanos identificam-se como ortodoxos (The Jewish [...], 2024, tradução nossa). Os judeus ortodoxos têm famílias maiores do que a média dos outros judeus, e seus filhos estão, estatisticamente, mais inclinados a manterem-se como judeus observantes.

Segundo Neil Gillman (1993, p. 109-110), filósofo e rabino canadense, a ortodoxia, como conhecemos hoje, com todo o seu *network* de instituições, é fundamentalmente um fenômeno pós-holocausto. Na América do Norte, que até algumas décadas atrás tinha uma população de judeus maior que Israel, havia muitas sinagogas ortodoxas espalhadas pelos 50 estados americanos; algumas tão antigas que datavam do fim da Guerra Civil Americana, e elas, mais tarde, atraíram imigrantes do leste europeu. Todavia, quase não existia um senso de empreendedorismo nacional que estabelecesse objetivos amplos para os judeus americanos como um todo. No entanto, tudo isso mudou na década de 1950. Para a surpresa dos judeus reformistas e conservadores americanos, segunda e terceira geração no país; muitos desses optam pela ortodoxia ao invés de movimentos mais *modernos*. Livrarias judaicas se encheram com livros, revistas, panfletos e livros de oração que refletiam uma ideologia ortodoxa; e organizações ortodoxas começaram a reclamar consistentemente, não apenas pela legitimidade de uma leitura ortodoxa do judaísmo, mas, inclusive, por uma ortodoxia que se configura como uma fonte mais satisfatória para lidar com os desafios da vida judaica na era moderna.

Esse é também o apelo ortodoxo, chassídico, ainda hoje, para muitos judeus brasileiros que buscam o movimento *Beit Chabad* do qual falamos, brevemente, da sede dessa sinagoga em Belo Horizonte no capítulo quatro. Retomando nossa explicação sobre os judeus ortodoxos americanos, esses estavam espalhados pelo país antes de 1950, eram um grupo pequeno, menor do que os reformistas e conservadores, e não possuíam uma organização centralizada como esses movimentos liberais tinham. Referimo-nos a instituições acadêmicas centrais, associações rabínicas, escritórios centrais, revistas e programas para adultos e jovens, parafraseando Gillman (1993, p. 110).

Quanto à questão LGBTQIAPN+ no movimento ortodoxo – pois adiante vamos tratar do entendimento do judaísmo liberal quanto a essa polêmica –, constatamos que a internet tem um papel importantíssimo na união e interação desse grupo proveniente do meio ortodoxo, permitindo que eles compartilhem experiências, apoiem-se e defendam uns aos outros. Fazendo isso, eles estão ganhando força numericamente, assim como poder político, e a comunidade *haláchica*, portanto, enfrenta novos desafios⁷. Alguém pode ser tentado a pensar que os ortodoxos virão a se adaptar ao mundo moderno como os liberais têm feito. Todavia, essas questões que envolvem sexualidade são diferentes de outras como a observância do *Shabat*, ou mesmo dos rituais das leis dietéticas de *cashrut*, conforme detalhadamente explicado pelo entrevistado ultraortodoxo da nossa pesquisa de campo, Zuki Zagury, mais adiante. É importante mencionar que as leis judaicas, ainda mais o *Talmud*, revelam uma multiplicidade de opiniões. No entanto, quando a questão é homossexualidade, o *Talmud* e os códigos são *firmes e uniformes*; portanto, não há espaço para posições indulgentes quanto a esse tópico. É inviável para a ortodoxia aceitar relacionamentos homoafetivos, ou mesmo, oferecer orientação a membros da comunidade quanto a como reagir – algo do tipo “*don't ask, don't tell*” (“não pergunte, não diga”)⁸ protocolo –; pois é rotineira a aceitação em sinagogas ortodoxas de membros que violam o *Shabat*, por exemplo, mas, ainda assim, são acolhidos na sua sinagoga ou *shul*. Simcha Feuerman, autor do capítulo *As If Forced by a Demon: Traditional Orthodox and Sexual Modesty Codes and Modern Times* (*Como que se forçado por um demônio: um ortodoxo tradicional e códigos de comportamento sexual e tempos modernos*), explica que, como psicoterapeuta, nenhuma dessas justificativas é adequada ou respeitosa para um homossexual que deseja que a ortodoxia o acolha ou mude de opinião quanto a isso. Esse é o

⁷ Veja o documentário estadunidense *Trembling Before G-d* (“Tremendo Diante de D’us”), de 2001, do diretor Sandi Simcha DuBowski, que trata justamente da questão da homossexualidade no *milieu* ortodoxo americano e israelense. O documentário está disponível gratuitamente na internet, e tornaremos a mencioná-lo mais adiante.

⁸ Veja explicação detalhada sobre a expressão no item 3.6 adiante.

entendimento atual da ortodoxia quanto às questões da comunidade LGBTQIAPN+, conforme Feuerman (2023, p. 252)⁹.

E ainda, de grande importância para nós é o trabalho da Professora Andréa Kogan, que escreve, como capítulo introdutório da sua tese de doutorado *Vivência espiritual judaica na metrópole paulista: judeus-espíritas na contemporaneidade*, sobre a temática *judaísmo e indefinição*. Aí deparamo-nos com um gesto teórico de problematização acerca da tentativa de definição em relação a um determinado “conteúdo histórico empírico”, para nos valermos da terminologia de Koselleck (2006), e que se procura enfeixar e exprimir por meio do conceito de “judaísmo”.

1.2 Homossexualidade

O conceito só passou a existir em 1868, conforme já explicamos anteriormente. Todavia, se considerarmos que a homossexualidade já existia desde a Antiguidade grega, romana, e mesmo no antigo Israel e seus povos vizinhos, como veremos no capítulo três; e ainda na Europa do século XIX, e entre os povos originários da América do Sul e do Norte, ocorrerá uma grande variação no conceito. No entanto, é preciso partir de uma ideia ou noção, ainda que prévia e passível de alterações. Nesta perspectiva, é que homossexualidade trata-se de “relações sexuais e afetivas entre pessoas do mesmo sexo” (Fry; MacRae, 1985, p. 7).

Fulcrados sobre esta pré-noção, compreendemos que não há verdade absoluta sobre o que é homossexualidade “e que as ideias e práticas a ela associadas são produzidas historicamente no interior de sociedades concretas e que são intimamente relacionadas com o todo destas sociedades” (Fry; MacRae, 1985, p. 10). E ainda, segundo MacRae (2018, p. 120), “torna-se, portanto, impossível pensar em uma história universal da homossexualidade.” O significado social desse comportamento, assim como sua identidade individual, só será apreendido dentro de um determinado contexto histórico específico.

⁹ Para autores como Blech (2004), ele próprio um rabino ortodoxo liberal, entre os ortodoxos liberais ou modernos, em especial na América do Norte, a aceitação e o acolhimento dos homossexuais nas suas comunidades religiosas parecem ser algo mais pacífico, não representando mais um tabu. Mas até que ponto realmente, perguntamos nós? Não podem se esconder, por detrás da bandeira de liberal e moderno, formas camufladas de intolerância e de preconceito por parte dos fieis e membros de uma comunidade, passíveis de se expressarem tanto em suas falas quanto em suas atitudes para com os homossexuais judeus que se autodeclararam como tais? O que é apresentado na teoria e correlacionado ao epíteto de “liberal” e “moderno” sempre ocorre realmente na prática, sem exceção alguma?

Silva (1998, p. 20), então, após pesquisa de campo, chega à mesma conclusão: “não há consenso” sobre o termo homossexualidade. Silva então busca apoio em outros autores. Grootendorst (1993) “propõe que *gay* e *homossexual* são dois termos quase idênticos no Brasil”. O autor defende que o termo *gay* nos Estados Unidos tem um uso político, mas, quando usado no Brasil como sinônimo de *homossexual*, não logra um alcance tão emancipativo quanto no país norte-americano. Peter Fry e Edward MacRae (1985, p. 24-25), no seu livro *O que é homossexualidade*, explicam “que o termo *bicha* era recorrente na linguagem dos primeiros militantes, tanto para esvaziar seu conteúdo pejorativo quanto para servir à emancipação do movimento homossexual, enquanto o termo *gay* foi desprezado por conter uma conotação de aceitabilidade social.” Gonçalves (1996, p. 24) explica que o termo *bicha* fracassou, não foi assimilado, em contraponto ao termo *gay*, que foi amplamente aceito pelos militantes do movimento homossexual, assim como pelas pessoas que não eram desse meio, “mas o utilizaram como forma de categorização das relações sociais”, conforme a mesma autora, Gonçalves (1996, p. 24). A autora explica essa ocorrência como um “processo de normalização da questão da homossexualidade no decorrer dos anos oitenta” (Gonçalves, 1996, p. 24). A autora conclui que os termos *bicha*, *gay* e *homossexual* podem ter diferentes significados conforme as narrativas das histórias de vida dos sujeitos em questão. As histórias de vida dependem das especificidades de vivências do homoerotismo; cada sujeito tem uma versão decorrente da sua percepção da sua identidade homossexual ao longo da sua trajetória. Trevisan (2000, p. 158) considera o termo *casamento gay* de uso vulgar. Portanto, no decorrer do nosso trabalho, não usaremos o termo *gay*, exceto em algum contexto histórico – como no caso do capítulo três -, ou como uso técnico, caso do fenômeno das *sinagogas gays*, que existem não apenas nos EUA (algo em torno de 30 congregações), mas também no Canadá (duas), Reino Unido (uma), Austrália (uma) e Israel também possui algumas (Groups [...], 2024, tradução nossa); ou ainda nas citações dos participantes da pesquisa de campo.

O termo *homossexualismo*, devido ao seu sufixo, assim como à sua origem médica psiquiátrica, possui uma conotação de doença. Já a palavra *homossexual* e a sua derivada *homossexualidade* não oferecem os mesmos significados, e, devido ao seu uso técnico-científico, optamos pela sua utilização neste trabalho. Os termos *homoafetividade*, *homoerotismo* e seus derivados, amplamente usados no meio jurídico brasileiro, também serão preferencialmente utilizados por este autor.

A tentativa de naturalizar a homossexualidade iniciou-se no século XIX; e um dos seus precursores foi o médico alemão, descendente de judeus, Magnus Hirschfeld (1868-1935), “fundador de um Comitê Humanitário Científico, em 1897, organização que proclamava os

homossexuais como um ‘terceiro sexo’, no esforço de lhes assegurar os direitos básicos atribuídos a homens e mulheres” (Simões; Facchini, 2009, p. 39). Portanto, a homossexualidade sai do campo forense – na França, ainda no início do século XIX – e migra para o campo da psiquiatria e da medicina, na maior parte dos países, também no século XIX, para então colocá-la no campo dos estudos culturais e políticos, o que fazemos neste trabalho. Assim, gênero tem uma origem biológica, seja homem ou mulher, mas sexo é algo forjado socialmente; e isso, como veremos mais adiante, é explicado primeiro pelo feminismo e, mais tarde, pela teoria *queer*.

A questão, todavia, precisa ser mais aprofundada; não é tão simples e binária assim. Gênero denotaria uma constituição cultural de feminilidade ou masculinidade, noções relativas ao que é *apropriado* para cada um dos gêneros, e aos modos pelos quais servem, ideologicamente, para manter as respectivas identidades de gênero. Representa o aceitável socialmente, o adquirido socialmente, formas de ser homem ou mulher. Gênero, portanto, incluiria tudo que uma pessoa faz, das roupas que ela/ele veste, escolhas de atividade de lazer, carreira e educação profissional, e até o tom da voz. No entanto, a noção de gênero compreende que a pessoa pode pertencer ao sexo masculino, mas pode ter atributos femininos em relação às normas culturais da sua sociedade, e vice-versa, uma mulher pode exibir características masculinas. Gênero, consequentemente, descreve as maneiras pelas quais masculinidade e feminilidade (a *performance* do gênero opondo-se à biologia do sexo) servem ideologicamente para manter o *status quo* específico na sociedade de modo geral. E ainda, gênero pode ser muito mais que ideologia; pode tornar-se uma tecnologia de dominação colonial. Recentemente, a oposição binária por trás desse tipo de definição (a oposição entre biologia e *performance*) foi atacada e desmantelada por críticos estudiosos da teoria *queer*, e, especialmente, por Judith Butler, que argumenta contra a prioridade dada à biologia como essência subjacente à própria ideia de que gênero é performático. A expressão *paródia de gênero* (*gender parody*), utilizada estrategicamente por Judith Butler, refere-se à maneira na qual o travestismo ou as *drag queens* expõem, inevitavelmente, a natureza artificial e restritiva da identidade de gênero, conforme Wolfreys (2004, p. 74-75).

O *patriarcalismo* se beneficiou historicamente e materialmente por intermédio da presunção e da construção de gênero como algo atemporal, eterno ou natural, ao limite de compreender a sexualidade como heteronormativa, tendo a família como expressão de seu ideal econômico. Teresa Ebert (1996, p. 90) entende *patriarcalismo* como uma prática material por meio da qual gênero é forçadamente tornado algo natural de maneira a diminuir o valor da força de trabalho da mulher; fazendo isso o lucro dos capitalistas aumenta. Isso pode ser

demonstrado pelo número estrondoso de mulheres assalariadas empregadas globalmente. Já Julian Wolfreys (2004, p. 76) comprehende que é importante ressaltar que *patriarcalismo* não é simplesmente uma categoria cultural ou ideológica, mas uma estrutura de poder intimamente conectada – embora, talvez, em certas ocasiões, de modo mais ou menos oculto – com manifestações de opressão econômica e desigualdade. Repito, as condições materiais mantidas por intermédio da promoção e manutenção das codificações de gênero estendem-se, por meio de práticas *patriarcais* repressivas, à fixação da sexualidade como heteronormativa, tendo a família como a sua expressão econômica ideal. O conceito de heterossexualidade sustenta-se por meio da presunção de que as diferentes manifestações sexuais são *opostos binários* e da resolução desse imbróglio equacionado por essa *diferença binária* de sexo com o gênero. O papel naturalizador “dessa equação contribui para o modelo expressivo do indivíduo na medida em que a oposição dos sexos é considerada substantiva, precedendo os corpos sociais e históricos como uma essência que o núcleo do *self* manifesta” (Hennessy, 1993, p. 88, tradução nossa). O *núcleo familiar* heterossexual e patriarcal oferece à sexualidade um suporte permanente. É o ambiente onde as estruturas complexas de sexualidade, gênero e aliança são estruturadas, conforme Hennessy (1993, p. 88). Vemos, então, claramente que, se algo é construído e pode ser aplicado como ferramenta de opressão ou com propósitos marginalizadores, nesse caso, o que funciona desse modo que foi construído (que, talvez, seja algo textual), ao invés de meramente natural, essencial ou oferecido, pode, igualmente, ser uma fonte de contestação cultural, resistência e até afirmação.

A luta histórica por significado é uma indicação de que a identidade de gênero é irreduzível a qualquer horizonte semântico fixo. É algo inviável. Contudo, o fato de não haver uma identidade de gênero estável não significa que não há significado para gênero, mas, sim, que as identidades de gênero estão abertas para transformação, leituras e reescritas, uma abertura mais visivelmente colocada em primeiro plano através da questão do transexualismo. Segundo Rosi Braidotti (1991, p. 123, tradução nossa), “o transsexual representa [na atualidade, no mundo ocidental,] a superação ou indefinição das identidades de gênero” e o lugar-comum de uma definição de identidade como algo perene, permanente ou imutável. O mais importante, todavia, é que a leitura de gênero pode acontecer além de qualquer mera oposição binária, seja de homem/mulher ou sexo/gênero, o que Judith Butler explica minuciosamente:

Se gênero são os significados culturais que o corpo sexuado assume, então não se pode dizer que um gênero decorre de um sexo de alguma forma. Levada ao seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos. Assumindo, por enquanto, a estabilidade do sexo binário, não procede que a construção de “homens” incida

exclusivamente sobre os corpos dos homens ou que as “mulheres” serão identificadas apenas pelos seus corpos femininos. Além disso, mesmo que os sexos pareçam ser binários sem problemas na sua morfologia e constituição... não há razão para assumir que os gêneros também devam permanecer como dois. A presunção de um sistema binário de gênero mantém implicitamente a crença numa relação mimética do gênero com o sexo, em que o gênero reflete o sexo ou é de outra forma restringido por ele. Quando o estatuto construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero torna-se um artifício flutuante, com a consequência de que *homem* e *masculino* podem tão facilmente significar um corpo feminino ou um masculino, e *mulher* e *feminino* podem, da mesma maneira, significar um corpo masculino tão facilmente quanto um feminino. [...] Se o caráter imutável do sexo for contestado, talvez este construto chamado “sexo” tenha sido tão culturalmente construído quanto o gênero; na verdade, talvez sempre já era o gênero, com a consequência de que a distinção entre sexo e gênero acaba por não ter distinção alguma (Butler, 1990, p. 6-7, tradução nossa).

Apesar de Butler ter estudado filosofia nos anos 1980 e seu primeiro livro tratar do impacto da obra de Hegel sobre os filósofos franceses do século XX, os seus livros seguintes abordarão teorias psicanalíticas, feministas e pós-estruturalistas. Atualmente a autora é professora de retórica e literatura comparada na Universidade da Califórnia em Berkeley; no entanto, ela não escreve, explicitamente, sobre nenhuma dessas duas disciplinas, conforme Salih (2012, p. 5). Entendemos que quando a filosofia trata da cultura, ela está tratando da mesma forma/conteúdo que a antropologia. A compreensão comum da autora se aproxima mais dos modos da antropologia cultural de pensar esse tema que acabamos de analisar.

Retomando, compreendemos sexo como sendo um construto tal qual gênero, o qual está inscrito nos corpos ao invés de ser a verdade do corpo. Conceito bem explorado por Paul B. Preciado (2014), como veremos mais adiante. Alan Slomowitz (2019), no livro *Homosexuality, transsexuality, psychoanalysis and traditional Judaism (Homossexualidade, transexualidade, psicanálise e judaísmo tradicional)* explica que essas diferenças, aparentemente irreconciliáveis, podem ser resolvidas. E o editor comprehende, nessa obra, o judaísmo ortodoxo por meio de uma perspectiva psicanalítica, rabínica, feminista e *queer*.

Kathleen M. Sands (2007, p. 3) utiliza o vocábulo *homoerotismo* como sinônimo de *homossexualidade*; ou seja, relações sexuais e afetivas entre pessoas do mesmo sexo. Essas palavras podem ser usadas para fazer referências às relações entre homens ou entre mulheres. No direito brasileiro, tanto na jurisprudência quanto na doutrina, usa-se também o termo *homoerotismo* como palavra análoga a *homossexualidade*. Encontramos ainda na obra de Maria Berenice Dias (2003, p. 14-15), *Homoafetividade – o que diz a justiça!*, uma alternância análoga no uso das palavras *homoafetividade* e *homossexualidade*, relações *homossexuais* e relações *homoafetivas*. O novo ramo do direito preferiu usar o termo *direito homoafetivo*; talvez pela importância do afeto nesse tipo de relação, que a configurou como uma relação familiar, legalizando o casamento entre pessoas do mesmo sexo em todo o Brasil em 2013.

Já a palavra *gay* tornou-se sinônimo de *homossexual* na década de 1920/1930, pela subcultura *gay*, e apenas nas décadas de 1960/1970 ela uniformizou-se, na língua inglesa, de modo geral, como sinônimo de *homossexual*. Anteriormente, ela significava *alegre*. Encontramos esse uso da palavra na literatura de língua inglesa produzida no século XIX e início do século XX. Os estudos *gay* (ou *gay studies*) abarcam um campo mais limitado do que os estudos *queer*. Enquanto os estudos *gay* focam na história, cultura, experiências, direitos, representação e questões sociais dos homossexuais masculinos e lésbicas, lutando pela *visibilidade*, afirmação e identidade *gay* numa sociedade heteronormativa, os estudos *queer* abrangem uma gama maior de orientações sexuais e identidades de gênero. Inclui-se aí todas as representações da atual sigla *LGBTQIAPN+*, ou seja, lésbicas, *gays*, bissexuais, transgêneros, *queer*, intersexos¹⁰, assexuados, pansexuais, não-binários, e, ainda, *crossdressers*¹¹. O significado da palavra *queer* e explicações sobre a teoria *queer* são aprofundados a seguir.

E ainda, Fry (1982, p. 104) explica que, com o surgimento dos movimentos de libertação homossexual nos Estados Unidos e Europa no final da década de 1960, consolida-se a categoria do *homossexual moderno*. Consequentemente, o vocábulo *gay* substitui o termo *homossexual*, mas a distinção entre ambos encontra-se fundamentalmente no seu valor social. Se a palavra *homossexual* está associada à medicina legal “e tem conotações de patologia e de crime [como já falamos antes], o termo *gay* expressa literalmente *felicidade e alegria*”, conforme já também dito anteriormente. No entanto, o modelo médico, o termo *homossexual*, também acaba consagrado por sua própria criação, a subcultura homossexual.

O incipiente movimento de ativismo e militância de judeus homoafetivos no Brasil já é mencionado na obra de Júlio Assis Simões e Regina Facchini (2009, p. 23), *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*, quando o tema do subtítulo é justamente *Visibilidade social e política. Visibilidade*, palavra-chave para nós neste trabalho.

¹⁰ Hoje não se usa mais a palavra *hermafrodita* para esse grupo; *hermafrodita* é usada apenas em referência a animais e plantas. O termo caiu em desuso por ser considerado impreciso e ofensivo (GRUPO DIGNIDADE, 2019).

¹¹ Homem ou mulher, geralmente heterossexual, que se veste com roupas normalmente associadas ao sexo oposto.

1.3 Posição do judaísmo quanto à homoafetividade numa perspectiva dos estudos da homossexualidade

Refletir é importante, e poucos, em língua portuguesa, se debruçaram sobre questões da homossexualidade e *queer* numa perspectiva judaica. Como já mencionamos há pouco, encontramos apenas um artigo de Machado, Barros e Piccolo (2010) publicado na revista *Religião & Sociedade*; fruto de uma pesquisa realizada em apenas duas sinagogas da cidade do Rio de Janeiro, cuja percepção dos rabinos quanto à homossexualidade foi considerada negativa. O foco da análise é como a homossexualidade aparece na tradição religiosa e ainda como a tradição lida com ela. E ainda temos a coletânea de artigos organizada por Balka e Rose (2004); todavia, trata-se de uma obra estadunidense traduzida para o português.

A questão de como a tradição religiosa lida com a homossexualidade passa pela aceitação da diferença e *visibilidade* desse grupo minoritário, judeus homoafetivos, parte de outra minoria, judeus brasileiros.¹² Por isso, no item 1.3.1 deste capítulo, percorremos um espaço onde explicamos o pensamento de importantes autoras e autores sobre os estudos da homossexualidade e *queer*. Dentre o que é apresentado, há explicações, análises e reflexões sobre teses, dissertações, livros e artigos de notáveis estudiosos dessas questões.

Já no item 1.3.2, analisamos questões da sexualidade, em especial da homossexualidade, assim como questões *queer*, por meio de uma visão judaica. Trabalhamos com passagens bíblicas e outras da tradição judaica. Questiona-se se, de fato, os versículos de Levítico 18:22 e Levítico 20:13 estão realmente se referindo à nossa contemporânea forma de homossexualidade ou alguma outra categoria da antiguidade. Analisamos o conceito de *toevá*, convencionalmente traduzido como abominação. Concluímos que esse termo técnico era usado como referência a um ato de idolatria proibido. A análise que é feita aborda preferencialmente a contemporaneidade, que não estará em destaque no terceiro capítulo. A análise realizada é uma análise judaica *queer*. O pretendido é mostrar posições diferentes quanto aos referidos textos, evitando-se conclusões dogmáticas.

¹² Importante explicar que os judeus brasileiros já fazem parte de um grupo relativamente invisível. Muitas pessoas desconhecem a existência de judeus no nosso país. A grande maioria, ao ouvir a palavra judeu, lembra-se apenas dos judeus do século I da Era Comum devido à referência a esse povo no Novo Testamento da Bíblia cristã.

1.3.1 O que os estudos da homossexualidade levam em consideração

André Musskopf (2021) tem se destacado nos estudos *queer*, mais especificamente trazendo ao debate a perspectiva da teologia *queer*. A contribuição do autor está entre as que consideramos destacadas devido ao seu recorte do tema para a construção desse percurso de estudos em nossa área. Em entrevista publicada pela revista *Interações*, fazendo referência ao que convencionou chamar de *ideologia de gênero*, o autor afirma que é de suma importância, “de uma vez por todas, entender que gênero e sexualidade são eixos fundamentais para qualquer projeto de transformação social, política e econômica. Não haverá justiça social sem justiça sexual e de gênero” (Musskopf, 2021, p. 210). E ainda quanto à fragilidade dos grupos religiosos LGBTQIAPN+ e o discurso preconceituoso quanto a esses grupos, discurso que argumenta a existência de uma decadência moral, André Musskopf afirma que desse modo, a tática “de invisibilidade e o eventual uso dessas experiências como evidências da decadência e perversão moral e religiosa de determinados setores da sociedade, numa retórica de pânico moral, são as principais reações experimentadas em relação a grupos cristãos LGBTQIA+” (Musskopf, 2021, p. 211-212; grifo nosso) em particular, assim como a essa camada da população em geral. “Há pouco (embora crescente) espaço para uma discussão mais positiva em relação a esses grupos e suas possíveis contribuições no campo religioso e teológico latino-americano” (Musskopf, 2021, p. 211-212).

Sobre as teologias *queer*, o autor afirma que estas compreendem que gênero e sexualidade “não são acidentes nesses processos, mas o próprio material da revelação e da construção do conhecimento teológico, uma vez que a experiência do mundo é erótica e se produz na fricção dos corpos” (Musskopf, 2021, p. 214). Na qualidade de teologia da libertação, as vivências de gênero e sexualidade “dissidentes (ou indecentes) são o lugar privilegiado para essas reflexões, uma vez que evidenciam os sistemas e estruturas de opressão, injustiça e morte, bem como as formas de sobrevivência e construção de alternativas” (Musskopf, 2021, p. 214). A mencionada política de *invisibilidade* e o entendimento da sexualidade dos LGBTQIAPN+ como decadência e perversão moral e religiosa não prevalecem apenas no meio cristão. A direita judaica tem o mesmo entendimento dos grupos cristãos. Grande parte da ala protestante evangélica tem veneração pelo judaísmo (Instituto Humanitas Unisinos, 2017). Compreende-se que esse grupo venera um judaísmo do Novo Testamento, do início da Era Comum, um judaísmo proselitista e exclusivista; duas queixas principais comumente feitas contra os judeus nos círculos cultos do Império Romano (Richards, 1990, p. 95). Esses protestantes evangélicos, e também católicos, de direita, que apoiam Israel e os judeus fulcram-se sobre uma gramática

conservadora judaico-cristã branca, de classe média, onde não há uma distinção entre o atual Estado de Israel e o judeu. O intuito é a recuperação do projeto de uma civilização judaico-cristã, e a idealização de uma Israel bíblica para o Brasil contemporâneo. Substitui-se, nesse momento, referências étnicas e culturais por referências ideológicas e políticas. Judeus de esquerda e progressistas não são considerados membros da comunidade judaica brasileira, enquanto que judeus ideologicamente vinculados à direita são aceitos na tal comunidade, de acordo com Gherman (2022). Os *mitos* existentes sobre os judeus nos últimos séculos, ou milênio, são esquecidos. Criou-se então um *Israel imaginado* e um *judeu imaginário* (Gherman, 2022).

No imaginário político dessa extrema-direita o secularismo, a laicidade e a separação entre Estado e religião, são ameaças existenciais que devem ser definitivamente derrotadas no sentido de garantir a sobrevivência dos valores defendidos pela “maioria moral”. Nesta compreensão, essa maioria vive cotidianamente ameaçada pelo avanço de agendas progressistas e seculares (Gherman, 2022).

Segundo Gherman (2022), o *judeu imaginário do bolsonarismo* nasce no Clube A Hebraica no Rio de Janeiro, em 2017, por ocasião de palestra proferida pelo então deputado federal Jair Bolsonaro, sob protestos de judeus progressistas de esquerda do lado de fora do clube – “um judeu que se percebe como conservador, de direita e que enxerga o idioma bolsonarista como sua língua” (Gherman, 2022). Desse modo, pautas de direitos humanos, direitos reprodutivos, direitos LGBTQIAPN+, ou mesmo de gênero, não podem caminhar juntas com valores religiosos ou espirituais. Portanto, não é a prática religiosa ou a crença espiritual que determina o pertencimento de alguém à sua comunidade de fé; na contramão, são justamente os vínculos ideológicos e políticos. Os judeus progressistas de esquerda são tratados como adversários, conforme o mesmo Gherman (2022). E o interessante é que esses não judeus se apropriam de símbolos judaicos para reafirmar essa agenda conservadora e até mesmo um Sionismo que se especula ter surgido no seio de grupos protestantes ingleses por volta de 1840, conforme Shapira (2018, p. 33). Esse tema será desenvolvido de forma mais aprofundada adiante, no capítulo três.

A teoria *queer* só teve alguma penetração no país no século XXI. *Queer theory* ou teoria *queer* (“desviante, esquisito, homossexual”) é recente, mas nem tanto. É provável que tenha surgido em resposta às crises geradas pela *AIDS* nos anos 80, de acordo com Leitch (2001). Muitos dos seus escritores vieram do movimento feminista. Judith Butler é uma de suas mais proeminentes escritoras. O livro *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (*Problema de Gênero: Feminismo e a Subversão da Identidade*) a tornou uma celebridade, um ícone, em especial no meio LGBTQIAPN+. Leitch argumenta que esse livro é o texto teórico

mais influente dos anos 90. Seu estudo destila 40 anos de teoria francesa – desde a pioneira feminista Simone de Beauvoir a Julia Kristeva, de Jacques Lacan e Louis Althusser a Jacques Derrida e Michel Foucault. Ela é uma teórica bem conhecida nos temas poder, gênero, sexualidade e identidade (Leitch, 2001).

Nesse seu mais influente livro, *Gender Trouble (Problema de Gênero)*, publicado em 1990, Butler argumenta que o feminismo cometeu um grave erro ao tentar afirmar que as mulheres formavam um grupo com características e interesses comuns. Essa abordagem só reforçou a visão binária das relações de gênero, segundo a qual os seres humanos estão divididos em dois grupos específicos, mulheres e homens. Ao invés de abrir possibilidades para a pessoa escolher e formar sua própria identidade individual, o feminismo impediu estas opções.

Butler aponta para o fato de que as feministas rejeitaram a ideia de que o biológico é destino; no entanto, desenvolveram uma explicação de cultura patriarcal que reconhecia os gêneros masculino e feminino como que criados inevitavelmente pela cultura, devido aos corpos do homem e da mulher, levando-os, sem escapatória, ao mesmo destino. Esse argumento não dá opção de escolha, resistência ou diferença. Butler pretende provar que o aparentemente *natural* é, na verdade, socialmente criado e, portanto, é uma contingência. A *homossexualidade* e as diversas orientações sexuais, rótulos criados para limitar e estigmatizar de alguma maneira esses grupos, inscrevem-se nessa mencionada contingência.

“Butler acredita que identidade é uma cilada, um endurecimento de possibilidades heterogêneas e fluidas que acabam tornando-se categorias binárias e rígidas” (Leitch, 2001, p. 2486, tradução nossa). Ela prefere aquelas posições históricas e antropológicas que entendem gênero como uma relação entre sujeitos, socialmente constituída, em contextos especificáveis. Em outras palavras, ao invés de ser um atributo fixo em uma pessoa, gênero deve ser visto como um fluido variável, que muda e alterna em contextos e tempos diferentes. Segundo Leitch, a escritora de *Gender Trouble (Problema de Gênero)* argumenta que o preço da camisa de força da identidade é alto para os dois lados: aqueles que se encaixam confortavelmente nas categorias, assim como para aqueles que não se enquadram. Os *desviantes* (i.e., homossexuais, bissexuais, intersexos ou outros sem identidades menos reconhecíveis) “são inevitáveis, de acordo com Butler, apesar de suas razões para essa afirmativa não serem totalmente claras [...] Butler reclama um afrouxamento das categorias, um relaxamento da nossa fixação na identidade” (Leitch, 2001, p. 2486-2487, tradução nossa). É paradoxal, mas os *desviantes* só se sentem em paz quando vestem a camisa de força e aceitam a categoria imposta pelo poder dominante. A partir daí, introjetam a identidade que lhes foi proposta. Desse modo, o homossexual só encontra uma paz duradoura quando *sai do armário* e incorpora sua nova

identidade. De acordo com Leitch, é nesse momento que a *queer* (“desviante, esquisito, homossexual”) *theory* (teoria) entra em cena. Essa teoria se ocupa de qualquer ou todos os atos, imagens e ideias que incomodam, violam, invadem, misturam, ou de outro modo confundem “limites estabelecidos entre o masculino e o feminino, o normal e o anormal, o Eu e o Outro. Resumidamente, o objetivo é criar mais espaço e reconhecimento para as várias ações realizadas diariamente num ambiente social cego e hostil à variedade” (Leitch, 2001, p. 2487, tradução nossa).

Butler argumenta que o sexo (masculino, feminino) é considerado a causa geradora do gênero (homem, mulher), o qual é responsável pela geração de desejos (pelo outro gênero). Isso é visto como um tipo de *continuum* (contínuo). A abordagem de Butler, inspirada em parte por Foucault, visa, basicamente, destruir essas supostas ligações, para que gênero e desejo tornem-se flexíveis, flutuem livremente e não sejam gerados por outros fatores estáveis. Em outras palavras, o gênero é uma representação; é o que você *faz* em momentos específicos e não a universalidade *de quem você é*. Gênero é uma imitação sem uma origem definida (Guimarães, 2012, p. 43).

Sara Salih, no seu livro *Judith Butler e a Teoria Queer* (2012), comprehende que

a obra de Butler não se presta à categorização fácil, mas isso faz parte do seu desafio. Em maior ou menor grau, todos os seus livros levantam questões sobre a formação da identidade e da subjetividade, descrevendo os processos pelos quais nos tornamos sujeitos ao assumir as identidades sexuadas/“generificadas”/racializadas que são construídas para nós (e, em certa medida, por nós) no interior das estruturas de poder existentes. Butler está empenhada em questionar continuamente “o sujeito”, indagando através de que processos os sujeitos vêm a existir, através de que meios são construídos e como essas construções são bem-sucedidas (ou não). O “sujeito” de Butler não é um indivíduo, mas uma estrutura linguística em formação. A “sujeitidade” [“subjecthood”] não é um dado, e, uma vez que o sujeito está sempre envolvido em um processo de devir sem fim, é possível reassumir ou repetir a sujeitidade de diferentes maneiras (Salih, 2012, p. 7).

A autora ainda explica que, nos textos de Butler, encontramos um estilo que preza por fazer perguntas que quase nunca são respondidas. Isto não se trata de um *defeito estilístico*, ou mesmo *ignorância* ou *insensibilidade*. O que de fato ocorre é que os sujeitos sobre os quais Butler fala, assim como os seus trabalhos, são, “eles próprios, parte de um processo no qual a origem e o fim são rejeitados como sendo opressivamente – e talvez mesmo violentamente – lineares ou ‘teleológicos’ (isto é, movendo-se em direção a um fim ou a um resultado final)” (Salih, 2012, p. 7). Se o trabalho de Butler tivesse que ser representado por meio de um gráfico, ele não se configuraria em linhas consecutivas numeradas; ao contrário, seu pensamento se assemelha mais a *uma faixa de Möbius* ou várias delas, pois suas teorias não resolvem as

questões, tampouco tentam resolvê-las, mas as contornam, as rodeiam, conforme Salih (2012, p. 7).

Sem o propósito de criar uma digressão, outro filósofo, mas também teólogo, Heschel (2023), tem uma abordagem similar para o conhecimento humano. Falando sobre religião, ele comprehende que essa “não veio para explicar, mas para expressar e desafiar” (Heschel, 2023, p. 43). Karl Marx escreve que a miséria religiosa configura ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo (Marx, 2010). Heschel (2023, p. 43-44) usa Marx para explicar a linguagem dos profetas da bíblia. O primeiro autor entende que os ouvidos dos profetas captam “o suspiro silencioso da angústia humana” (Heschel, 2023, p. 44). Para ele, a religião não se resume à uma experiência, mas ação e justiça; “é o instrumento de Deus, a manifestação de Deus, o meio da nossa redenção e a redenção de Deus em relação à hipocrisia humana” (Heschel, 2023, p. 44). E ainda, quanto ao fato do judaísmo ser uma religião preocupada com a ética, *Heschel* denominava isso behaviorismo religioso e assim considerava o judaísmo uma religião comportamental. Susannah Heschel, sua filha comenta:

Somente Deus é perfeito, e o grande erro cometido pelos judeus de hoje, ele disse, é que confundimos Deus com a *halachá* (a lei judaica). Perdemos Deus de vista, e colocamos a *halachá* como algo imutável, onipotente e onisciente; ele chamava isso de behaviorismo religioso. [...] A mesquinhez de pensamento é um obstáculo à fé. Leituras literais das Escrituras e uma aderência rígida a uma prática religiosa levava ao que meu pai chamava de “behaviorismo religioso” (Heschel, 2023, p. 44 e 47, grifo nosso).

Retomando o tema anterior, a preocupação com gênero tornou-se uma questão social e pública. A questão não é apenas acadêmica, mas também uma questão de justiça de gênero que a academia agora investiga. A questão de gênero ganha corpo a nível público governamental federal. Na quarta-feira, dia 08 de março de 2023, o Itamaraty anunciou que passará a ter uma Alta Representante para Temas de Gênero. A função será exercida por Vanessa Dolce de Faria, “ministra da carreira diplomática e atual Cônsul-Geral Adjunta do Brasil em Barcelona. [...] Como Alta Representante, ela ‘participará de reuniões internacionais sobre os temas de gênero e atuará em articulação com outros ministérios para o avanço da pauta’” (Após [...], 2023). É inquestionável a importância do tema hoje no país, assim como em outros países do Ocidente. Faz-se necessária uma luta não mais por tolerância e aceitação de minorias, mas por uma homogeneização da diversidade em todas as instâncias da vida social e pública, assim como *visibilidade* para certas minorias; em especial os homossexuais.

Uma autora que consideramos importante e que traz ricos acréscimos para os nossos estudos *queer* é Ana Ester Pádua Freire. Bebemos, em alguns casos, de fontes diferentes; apesar de, em alguns momentos, fazermos uso dos mesmos autores. Todavia, sua compreensão do tema é singular e diferenciada. Na sua tese de doutorado da PUC Minas, *Armários queimados: igreja afirmativa das diferenças e subversão da precariedade*, Freire apresenta uma compreensão discursiva do termo *queer* segundo a feminista italiana radicada nos Estados Unidos, Teresa De Lauretis. Segundo a autora italiana, os termos *gay* e *lésbica* usados no meio acadêmico e por ativistas já não eram suficientes para pensar as novas realidades identitárias. *Queer*, teoricamente, foi cunhado com o propósito no qual “os termos em que as sexualidades gays e lésbicas podem ser compreendidas e retratadas, como formas de resistência à homogeneização cultural, contrariando os discursos dominantes com outras construções do sujeito na cultura” (De Lauretis, 1991, p. v, grifo nosso). Segundo a autora, o objetivo ao utilizar o termo era “transgredir e transcender – ou ao menos problematizar – as distinções então dadas pelos protocolos que definiam homem, mulher, *gay* e *lésbica*” (Freire, 2019, p. 63) Os teóricos *queer* fazem um uso próprio e transgressivo das proposições das quais se utilizam, geralmente para desarranjar e subverter noções e expectativas, conforme Seidman (2011). E ainda, nessa mesma linha de pensamento, Silva (2013) entende que o termo *queer* não pretende fazer uma apologia à homossexualidade, tampouco à heterossexualidade; é a negação dos “valores morais violentos que instituem e fazem valer a linha da abjeção, essa fronteira rígida entre os que são socialmente aceitos e os que são relegados à humilhação e ao desprezo coletivo” (Silva, 2013).

Spargo (2017, p. 27) comprehende a *saída do armário* como algo binário já que nossa sociedade é dominada pela *heteronormatividade* e uma *heterossexualidade compulsória*; portanto, se alguém se apropria de uma identidade qualquer considerada abjeta, ela, a pessoa, estaria em outro polo. Esse argumento de Spargo, no entanto, diverge do cerne da teoria *queer* que defende uma identidade fluida, nunca fixa. Desse modo, o sujeito pode *sair do armário*, e não se fixar à nenhuma identidade. Concordamos com Freire (2019, p.73) que esse sujeito que *sai do armário* continuará vivendo em uma certa marginalidade e será considerado abjeto. Contudo, mudanças estão ocorrendo na nossa sociedade; e essa nova geração Z, ou *centennials*, não faz questão de rótulos identitários, e não apresenta conflitos ao aderir à uma sexualidade fluida. Isso já ocorre inclusive no *milieu* judaico LGBTQIAPN+.

Abrindo novo parêntese, a palavra *cultura* não pode ser apenas retórica, ou seja, algo sem conteúdo. Segundo Santos (2006, p. 27) a etimologia da palavra *cultura* é latina. Vem do verbo latino *colere*, que quer dizer cultivar. Daí a sua ligação às atividades agrícolas. Pensadores da Antiguidade ampliaram seu significado, e passaram a usar a palavra para se

referir ao refinamento da alma. Erudição, conhecimento acumulado, “sofisticação pessoal, educação elaborada de uma pessoa, cultura foi usada constantemente desde então e é até hoje” (Santos, 2006, p. 27). Cultura, portanto, está muito associada ao estudo, educação. Talvez esse seja o seu uso mais comum. No mais, há duas concepções primordiais para o conceito de *cultura*. A primeira abarca todos os aspectos de uma realidade ou existência social de um povo ou nação; ou mesmo, de grupo ou células dessa sociedade. Assim, podemos falar da cultura alemã, ou da cultura Guarani. A referência é a maneira de conceber e organizar a vida social e seus aspectos materiais. A segunda concepção já diz respeito as ideias e crenças, assim como às maneiras como elas existem na vida social, desses povos ou nações. Agora, quando falarmos da cultura alemã ou guarani, a referência pode ser à língua, literatura, conhecimento filosófico, científico e artístico produzidos por esses povos. A espiritualidade inclui-se aí também como parte da *cultura*, conforme Santos (2006, p. 24-25).

Rocha (2008, p. 104), no seu artigo *Gênero e Religião sob a Ótica da Redescrição*, faz uma distinção entre sexo e gênero; “sexo refere-se à identidade biológico-genética e o gênero à identidade designada e adquirida socialmente”, isto é, uma construção cultural que implica em uma maneira de agir de acordo com o sexo designado biologicamente. Conclui-se que não é a anatomia que posiciona homens e mulheres em âmbitos e hierarquias distintos, mas a simbolização que as sociedades fazem dela. Já a experiência da sexualidade tem “uma gênese histórica específica e característica” (Davidson, 2019, p. 69). Pensamos na sexualidade como algo natural, mas, na verdade, ela é fruto “de sistemas de conhecimento e modalidades de poder que não têm como se declarar inevitáveis” (2019, p. 69). De acordo com Davidson (2019), foi a psiquiatria quem criou os rótulos para a sexualidade. Se voltarmos no tempo e analisarmos os primórdios do cristianismo e a Antiguidade tardia, conseguiremos distinguir claramente a experiência da carne da experiência da sexualidade. Estas não podem ser confundidas. Na Antiguidade, na Roma Antiga, a passividade sexual significava inferioridade e dominação (como veremos mais detalhadamente ainda neste capítulo). O que importava era ser livre. A homossexualidade não se destacava como um problema à parte (Davidson, 2019, p. 69).

Alexandre Oviedo Gonçalves, em tese de doutorado da UNICAMP, escreve sobre a alcunha “cura gay”. Debates sobre a controvérsia veiculada publicamente no país sobre a possibilidade ou não de reorientação sexual. Polêmica pública, iniciada, a princípio, por atores sociais ditos religiosos. Trata-se de uma proposta “sobre a possibilidade de se reorientar a homossexualidade à heterossexualidade por meio de programas psicoterapêuticos e conversão religiosa” (Gonçalves, 2020, p. 10). É notório que essa proposta não ocorre apenas em meio a grupos cristãos. Vemos, no documentário estadunidense *Trembling Before G-d* (2001), do

diretor Sandi Simcha DuBowski, a existência de tratamentos semelhantes por parte de grupos ortodoxos e ultraortodoxos judaicos. E ainda, Machado, Barros e Piccolo (2010), no seu artigo *Judaísmo e homossexualidade no Rio de Janeiro: notas de uma pesquisa*, entrevistam dois rabinos, um ortodoxo e um liberal conservador. O ortodoxo compara a homossexualidade a doenças como a cleptomania, ou mesmo a crimes como roubar, matar ou ter relações ilícitas. Retomando, a proposta do referido autor, Alexandre Oviedo Gonçalves, é que organizações religiosas produzem sujeitos politizados para enfrentarem o processo de *cidadanização* LGBTQIAPN+ “empreendido a partir da interação entre movimentos sociais e o Estado brasileiro” (Gonçalves, 2020, p. 10). A reorientação e o tratamento psicoterapêutico e conversão religiosa ocorrem não apenas tendo como alvo homossexuais, mas também travestis e transexuais, conforme tese de doutorado de Eduardo Maranhão (2015), na USP. Esses tratamentos religiosos para reorientação da sexualidade, no caso judaico, nos movimentos ortodoxos e ultraortodoxos, apenas dificultam a prática e vivência religiosa por parte dos judeus homoafetivos e acabam afastando-os do judaísmo, como no caso de Zuki Zagury (Vide capítulo quatro) e vários outros participantes da nossa pesquisa.

Ainda sobre os estudos da homossexualidade e *queer*, temos alguns autores que nos últimos 25 anos se debruçam sobre o tema. Butler há mais tempo do que isso. Importante também explicar o significado do termo *queer*. Julian Wolfreys faz isso com clareza. E ainda é preciso compreender claramente a proposta *queer* no que tange à diversidade e diferença. E ainda explicamos uma evolução da teoria *queer*, a contrassexualidade de Paul B. Preciado. O comportamento humano, no que tange à sua sexualidade, dita regras e impõe interditos, como o *pecado da homossexualidade*, que constrange e afasta, no caso judaico, judeus homoafetivos das suas sinagogas e comunidades, e ainda restringe suas práticas e vivências religiosas, como veremos no capítulo quatro. As leis do nosso país ditam interditos, e a moral do povo é quem cria a homofobia e a transfobia que oprimem, entre outros e outras, os judeus homossexuais.

Richard Miskolci, no seu livro *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*, afirma exatamente o que compreendemos que ainda prevalece hoje no meio judaico liberal, ou seja, uma opção pela diversidade, mas não uma aceitação da diferença como propõe a teoria *queer* no raciocínio de Miskolci (2012, p. 49):

Distinguir entre diferença e diversidade ajuda a compreender mais claramente a proposta *queer*. Uma perspectiva não normativa pode causar mudanças mesmo dentro de programas que têm o título de diversidade. Se a diversidade apela para uma concepção horizontalizada de relações, em que se afasta o conflito e a divergência em nome da conciliação, lidar com a diferença é incomensurável. Mas as diferenças têm o potencial de modificar hierarquias, colocar em diálogo os subalternizados com o hegemônico, de forma, quiçá, a mudar a ordem hegemônica, a mudar a nós mesmos.

A diferença nos convida ao contato e à transformação; ela nos convida a descobrir o Outro como uma parte de nós mesmos.

Ou seja, o discurso judaico dos movimentos liberais hoje proclama o acolhimento da diversidade. Todas as sinagogas, no Brasil, sejam conservadoras ou reformistas, teoricamente, devem acolher os judeus homossexuais. No entanto, na práxis, como abordaremos no capítulo quatro, isso ocorre de forma acanhada e contingenciada. O discurso é um; já a prática é um pouco diferente. Prova disso é que até hoje tivemos apenas um casamento judaico homoafetivo oficiado dentro de uma sinagoga. Apenas recentemente tivemos três *Cabalot Shabat* do orgulho LGBTQIAPN+. Como veremos adiante, no capítulo quatro, das 70 sinagogas da cidade de São Paulo, apenas três mostram-se aptas a, de fato, acolherem judeus homoafetivos. Na realidade, o Outro, os judeus homossexuais, ainda não são considerados parte da comunidade efetivamente. A maior parte deles, para praticarem sua religião, precisa manter-se *invisível*, como no caso de Rodolpho Silva de Oliveira, um dos nossos entrevistados na pesquisa de campo.

Entretanto, o Brasil já tem uma tradição legal centenária de tolerância. A homossexualidade foi descriminalizada no país em 1830, após a promulgação do nosso primeiro código penal, ainda sob o império de D. Pedro I, sob influência do novo código napoleônico, de acordo com Trevisan (2000, p. 166). As compilações jurídicas portuguesas também criminalizavam a sodomia. Dentre elas, é importante citar as *Ordenações Afonsinas*, promulgadas em 1446; as *Ordenações Manuelinas*, aplicadas no Brasil, pois vigoravam em Portugal à época do Descobrimento; e ainda as *Ordenações Filipinas*, que “continuaram vigorando ainda no Brasil independente, adaptadas para a Constituição do Império, com as necessárias atualizações, em 1823”, de acordo com Trevisan (2000, p. 164).

No entanto, elaborou-se um novo Código Criminal, que foi sancionado em 1830. Esse Código brasileiro assimilou o que de mais avançado havia, na época, em matéria de legislação criminal. Recebeu influência do filósofo inglês Jeremy Bentham e dos Códigos Napoleônico (1810) e Napolitano (1819). Inspirado, sobretudo, nas inovações napoleônicas, o Brasil acabou eliminando da legislação a figura jurídica da sodomia (ou equivalente) – ao contrário de países como a Inglaterra, Estados Unidos, Alemanha, Áustria etc., menos vulneráveis aos pensadores franceses do período. Os iluministas, inspiradores do Código Napoleônico, julgavam uma atrocidade punir a sodomia com a morte. Se exercida sem violência ou indecência pública, segundo eles, a prática sexual não devia absolutamente cair sob o domínio da lei. Nesse contexto, em 1810, Napoleão retirou os delitos homossexuais do Código Penal da França, que a partir de então deixou de incluir punições à prática sexual entre pessoas do mesmo sexo, quando privadamente e entre adultos consentidos. O Código Penal brasileiro de 1830 parece ter sido tão importante que acabou influenciando poderosamente o Código Penal Espanhol e, por intermédio dele, os códigos penais de muitos países da América Latina. Tudo isso ainda era, sem dúvida, ecos da Revolução Francesa antimонаquista que, paradoxalmente, frutificava num Império Tropical – contradição

com certeza nada surpreendente nessa disparatada colcha de retalhos que o Brasil sempre foi (Trevisan, 2000, p.166).

Entende-se, então, que o preconceito no nosso país abandonou as vias da lei em 1830, com a promulgação do primeiro código penal do império. Pelo menos, legalmente, existiu uma tolerância desde os primórdios do século XIX; algo bem diferente dos Estados Unidos e Inglaterra. O fato real é que o preconceito contra homossexuais no Brasil ainda existe e toma forma numa esfera diferente. Manifesta-se por meio da violência impetrada contra a comunidade LGBTQIAPN+ na forma de homicídios, crimes de lesão corporal, assim como agressões verbais e alijamento de posições sociais que essa comunidade poderia ocupar e não ocupa, pois é impedida. É pública e notória a existência de homofobia e preconceito contra a população LGBTQIAPN+ no Brasil. E a ojeriza muitas vezes começa com o próprio termo usado para referir-se ao homossexual. No entanto, mais uma vez, a lei tenta proteger essa população. Recentemente, no dia 13 de junho de 2019, o crime de homofobia e transfobia foi igualado ao crime de racismo pelo Supremo Tribunal Federal; e, portanto, entende-se que também passa a ser inafiançável (Supremo Tribunal Federal, 2019). No entanto, a tentativa de *visibilidade* da comunidade LGBTQIAPN+ é vista pela direita, de um modo geral, como uma ameaça à instituição conservadora da família, ou seja, pai, mãe e filhos. Qualquer outro formato ou construto familiar é desconsiderado por essa parcela da população (Bucchioni, 2010). Constatase que mudanças legais ocorrem previamente às alterações morais da sociedade. E essas ocorrências afetam o judaísmo brasileiro de alguma maneira. Para efeito de ilustração, a tradição judaica reza que, no caso de conflito entre a lei do país e a lei judaica, ou *halachá*, o que prevalece é a lei do país. Essas recentes mudanças no ordenamento jurídico brasileiro, de alguma maneira, refletem mudanças no judaísmo do país. Citamos, como exemplo, a legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo em 2013. O que vemos ao olhar para a nossa pesquisa de campo é que o discurso da liderança judaica promete mudanças, mas elas ainda estão em fase de ampla tramitação. Assim como os referidos preconceitos, homofobia e transfobia refletem-se na comunidade judaica e na possibilidade desse grupo, os judeus homoafetivos, exercerem sua religiosidade publicamente, ou seja, nas suas sinagogas.

Retomando Judith Butler e o seu debate, a autora acredita que o termo *queer*, usado para referir-se a um homossexual em países de língua inglesa, como já foi pejorativo e hoje para muitos já não o é mais, jamais pode ser estático, assim como ela crê que a sexualidade não deve ser rígida, mas fluida. O termo também seguirá um *continuum* e será sempre mutante com múltiplos significados, conforme Butler (2014, p. 318-319). A autora afirma que, para alguns, o termo experimenta uma ressignificação; que seria necessária uma reparação histórica.

Justamente os *abjetos*, agora, chegam e apresentam sua reivindicação mediante discursos que outrora foram usados para repudiá-los (Butler, 1993, p. 314-315). Ou seja, no caso judaico, os judeus homoafetivos já não são tão *abjetos* como outrora. Como veremos no capítulo quatro, há uma tentativa para inseri-los na comunidade e busca-se dar *visibilidade* para esse grupo, ainda que essas sinagogas sejam poucas.

O termo *queer*, para alguns, ainda é pejorativo na língua inglesa. Dele podemos inferir diversos significados. Julian Wolfreys, no seu *Critical Keywords in Literary and Cultural Theory* (Palavras-chave críticas em teoria literária e cultural), afirma que

queer resiste estrategicamente a qualquer tentativa de domesticação ou determinação normativa. Inegavelmente, já teve [e para muitos ainda tem] um significado de opróbrio e hostilidade e foi um significante, por excelência, de homofobia [Talvez para alguns ainda seja.]. Todavia, nos últimos anos, foi recuperado por ativistas gays e acadêmicos, mas precisamente devido ao seu potencial radical e desestabilizador com relação à afirmação de diferença e identidade irredutíveis às questões de gênero, sexualidade ou preferência sexual. Enquanto, possivelmente, o significante *gay* pode ser usado tanto para abarcar quanto para omitir “lésbicas”, *queer* tem, no seu recente, reflexivo e polêmico uso no contexto de políticas de identidade, expandido e desfeito os efeitos estabilizadores que operaram inadvertidamente em nome de “estudos gays” (*gay studies*) (Wolfreys, 2004, p. 201, tradução nossa).

Vemos que muitos dos usos da palavra denotam algo negativo; e que a palavra é escorregadia e expressa diversas ideias. Atualmente, ela se tornou um trunfo, pois o seu significado abarca uma diversidade muito maior do que a limitada palavra *gay*. Portanto, o seu uso, de alguma maneira, deve ser cauteloso.

Paul B. Preciado, filósofo espanhol, homem transgênero, que colaborou com o desenvolvimento inicial da teoria *queer* na França, no seu livro *Manifesto Contrassetual*, revoluciona com a contrassetualidade. A contrassetualidade não cria uma nova natureza, mas, ao contrário, é o fim da Natureza “como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros” (Preciado, 2014, p. 21). Segundo o autor,

A contrassetualidade é. Em primeiro lugar: uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo, produto do contrato social heterocentrado, cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológicas (Judith Butler, 2001). Em segundo lugar: a contrassetualidade aponta para a substituição desse contrato social que denominamos Natureza por um contrato contrassetual. No âmbito do contrato contrassetual, os corpos se reconhecem a si mesmos não como homens ou mulheres, e sim como corpos falantes, e reconhecem os outros corpos como falantes. Reconhecem em si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como a todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas. Por conseguinte, renunciam não só a uma identidade sexual fechada e determinada naturalmente, como também aos benefícios que poderiam obter de uma naturalização dos efeitos sociais, econômicos e jurídicos de suas práticas significantes (Preciado, 2014, p. 21).

Compreendemos, então, que a contrassexualidade é uma evolução e um desenvolvimento de tudo o que vem sendo estudado em relação aos estudos *queer* e da homossexualidade. Ela dá continuidade às contribuições de Butler e Sedgwick.¹³ Nada mais de rótulos ou categorias impostas, sendo essas fixas e estáticas. Não obedecemos mais à Natureza do nosso gênero e sexo, tampouco a uma identidade imposta. Somos corpos falantes que acedem a qualquer lugar designado para nós. Questiona-se, todavia, se nossa sociedade está pronta para tudo isso. Talvez alguns já estejam. Se o judeu homoafetivo, o Outro, for visto como apenas um corpo falante, um simples judeu da comunidade, sem o rótulo de homossexual, a contrassexualidade terá se tornado uma realidade. Não é por acaso que faço essa citação ao final desse subitem.

1.3.2 Como o judaísmo trabalha com as questões da homossexualidade

Desde os tempos relatados nas narrativas que deram origem aos textos bíblicos, a posição judaica quanto à homossexualidade é conservadora e antagônica. Levítico 18:22 afirma: “E com homem não te deitarás como se fosse mulher; é uma abominação” (Bíblia Hebraica¹⁴); e ainda Levítico 20:13 mais gravemente sentencia: “E o homem que se deitar com outro homem como se fosse mulher – ambos fizeram abominação, serão mortos; o seu sangue recairá sobre eles!” (Bíblia Hebraica).

Como vemos em 2 Reis 23:07, há referências a prostitutas na Casa do Eterno. De fato, o que apreendemos é que eles eram *prostitutos na Casa do Eterno*. As referências de 1 Reis 15:11-13 e Deuteronômio 23:17-18 são a cultos canaanitas que às vezes apareciam em pequenos santuários israelitas. Na Bíblia hebraica, a palavra usada em Deuteronômio 23:18 é *pederastia*. O rei Assá, em 1 Reis 15:12, tirou da terra a prostituição e todos os ídolos que seus pais haviam feito. Ele também removeu sua avó Maahá de sua posição como rainha porque ela havia feito um monstruoso ídolo a *Asherá*. O mesmo fez o rei Ioshiáhu (Josias) em 2 Reis 23:07. Ele também demoliu as casas dos prostitutas que estavam na Casa do Eterno, onde as mulheres teciam cortinas para *Asherá*.

Posto assim, o que vemos é que não se trata de relações homossexuais, mas de idolatria, práticas religiosas pagãs dos povos vizinhos. É importante dizer que o rei Assá seguiu

¹³ É digno de nota que ambas as autoras são judias.

¹⁴ Todas as referências à Bíblia Hebraica dizem respeito à tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin, baseada no hebraico e à luz do *Talmud* e das fontes judaicas, publicada pela editora e livraria Sêfer, de São Paulo, em 2006.

Deuteronômio, mas não Levítico. Levítico 20:13 diz: “E o homem que se deitar com outro homem como se fosse mulher – ambos fizeram abominação, serão mortos; o seu sangue recairá sobre eles!” Ele expulsou os prostitutas da Casa do Eterno, mas não os executou. Ele baniu a prática da prostituição no templo sagrado, mas não cerceou, nem baniu ou matou aqueles que participaram dela. Da mesma forma, vemos um rei israelita, Ioshiáhu (Josias), destruir o sistema de idolatria religiosa, não as pessoas que participavam da *pederastia*. Não vemos Ioshiáhu (Josias) oprimir, banir ou matar as pessoas que serviam como prostitutas na Casa do Eterno ou as pessoas que a frequentavam¹⁵.

No entanto, o que poderia ser mais assustador do que saber que o que você considera um ato de amor sagrado “foi considerado por seus ancestrais passível de punição por morte?” (Alpert, 2004, p. 76). De fato, o maior problema que os judeus homoafetivos enfrentam é conciliar sua condição sexual com os mandamentos do Levítico. Para compreendermos essa situação, faz-se necessário entender o poder e a autoridade desse texto. O livro de Levítico é o terceiro livro do Pentateuco, os cinco primeiros livros da Bíblia, cuja tradição reza ter sido escrito por Moisés. Esses livros narram a história do surgimento do povo judeu e os princípios legais que os regem. Segundo a tradição, eles são considerados revelação – *palavras de Deus escritas por Moisés*, o profeta judeu, que recebeu a Torá no monte Sinai. Consequentemente, essas palavras são observadas, não apenas como um registro do passado do povo hebreu, mas também como uma explicação de Deus para o povo de Israel. “As leis codificadas nesses livros são a última fonte de autoridade e o ponto de partida do posterior desenvolvimento da civilização judaica. De acordo com a interpretação estrita da lei judaica, nenhuma lei da Torá pode ser anulada ou abrogada” (Alpert, 2004, p. 76).

No mais, além da questão legal, a Torá possui também um grande poder simbólico. Nas sinagogas, ela é preservada num rolo de pergaminho manuscrito e guardada numa arca, espécie de armário, o *aron kodesh* (“arca sagrada”), num espaço na frente ou centro da sinagoga, sob uma chama permanente acesa, ou *ner tamid* (“chama eterna”). Esse rolo de pergaminho manuscrito é enfeitado com uma capa especial e ornamentos. É tirado do *aron kodesh* com grande pompa, rituais e cantos altos quatro vezes por semana. A leitura pública da Torá é o principal acontecimento da cerimônia matinal, ou *shacharit*, de Shabat. É uma grande honra ser

¹⁵ Conforme trabalho final, *Homosexuality and Judaism: Current Perspectives* [Homossexualidade e Judaísmo: Perspectivas Atuais], do seminário *Topics in Early Jewish History: Scribes and their texts – scrabalism in ancient Judaism and Christianity* [Tópicos em História Antiga Judaica: Escribas e seus textos – escrabalismo na antiguidade judaica e cristã], cursado na McMaster University em Hamilton, Ontário, Canadá, no primeiro semestre de 2022, através de bolsa de estudo da ELAP (*Emerging Leaders in the Americas Program*), órgão do governo canadense.

chamado à Torá para recitar a bênção, ou *brachá*, pela leitura da *parashá* ou porção semanal da Torá, conforme Alpert (2004, p. 76-77). Posto isso, entendemos que as palavras da Torá não podem ser descartadas levianamente; nem os judeus homoafetivos querem que assim seja. Contudo, a pergunta que os persegue é: “como viver como judeus quando o mesmo texto, que nos diz termos sido criados à imagem de Deus, também nos fala que nossos atos sagrados de amor são puníveis com a morte, por decreto do mesmo Deus?” (Alpert, 2004, p. 77).

Segundo Elliot N. Dorff, no capítulo 29 do livro *Torah Queeries: Weekly Commentaries on the Hebrew Bible* [“Questionamentos Sexuais da Torá: Comentários Semanais sobre a Bíblia Hebraica], essa *parashá*, ou porção semanal da Torá, *Parashá Acharei Mot* (Levítico 16:01 – 18:30), é a que mais machuca ou incomoda os judeus homossexuais. Machuca mais que qualquer outro versículo da Torá; e tem sido causa de dor e incômodo a homens homoafetivos por literalmente milhares de anos. É verdade que a tradição judaica reinterpretou esse e muitos outros versículos problemáticos da Torá, reinterpretando a pena de morte e tornando-a “inoperante, definindo então ‘o filho teimoso e rebelde’ que a Torá diz que deve ser apedrejado (Deuteronômio 21:18-21), numa pessoa que ‘nunca foi e nunca será’, [e mudando a Lei de Talião] para uma compensação pecuniária” (Dorff, 2009, p. 151, tradução nossa). Evidentemente, para os contemporâneos ortodoxos, a proibição de Levítico 18:22 e suas interpretações rabínicas permanecem e são imutáveis: nenhum tipo de sexo entre homens ou entre mulheres, de qualquer espécie, é permitido. Admiravelmente, o movimento reformista americano retardadamente se posicionou empaticamente a essa causa apenas em 1973, quando a organização de sinagogas reformistas aceitou como membro, ineditamente, uma congregação cujo alvo específico era alcançar a comunidade gay e lésbica (Congregação Beth Chayim Chashdim em Los Angeles, Califórnia), conforme Dorff (2009, p. 152). E ainda, “foi apenas em 1990 que os seminários abriram suas portas para os gays e lésbicas, e só em 2000 que suas organizações endossaram os atos desses rabinos reformistas que oficiavam cerimônias de casamento entre casais de gays e lésbicas” (Dorff, 2009, p. 152, tradução nossa).

Na medida que o movimento de libertação gay, que emergiu no final da década de 1960 e início da década de 1970, amealhou apoiadores, judeus homossexuais e lésbicas saíram do seu armário judaico também. Estes, primeiro, estabeleceram congregações em cidades grandes como São Francisco e Nova York que apoiavam comunidades gays que floresciam. Estas congregações acolhiam judeus independentemente da sua sexualidade ou gênero. Aos poucos, eles também lograram contratar rabinos gays e rabinas lésbicas já que seminários rabínicos reformistas e reconstrucionistas já os ordenavam. Por fim, assim como mulheres, judeus

conservadores também aceitaram rabinos homossexuais, conforme Moore (2021, p. 346, tradução nossa).

No Brasil, ainda não temos sinagogas com o alvo específico de alcançar a comunidade homossexual. Essa conscientização, que ocorreu nos anos 70 na América do Norte, começa a ocorrer somente nesses últimos anos no nosso país. Todavia, não temos seminários rabínicos liberais no Brasil; apenas um ortodoxo e a promessa de um jovem ativista dos direitos LGBTQIAPN+, diretor do *Gaavah* no Brasil, que atualmente cursa seminário rabínico na Argentina, e promete tornar-se o primeiro rabino assumidamente homossexual no Brasil. Esse jovem rapaz é membro do Hineni e, em visita à CIM (Congregação Israelita Mineira), sinagoga em Belo Horizonte, no dia 15 de abril de 2023, por ocasião da abertura de um *snif*, ou núcleo, do *Gaavah* na cidade, relatou o que afirmamos.

No entanto, foi primariamente dentro do movimento conservador norte-americano que o debate sobre o status dos homossexuais e o sexo entre iguais aconteceu. Por volta de 1990 e 1991, as sinagogas do movimento, assim como as organizações rabínicas conservadoras, aprovaram uma decisão idêntica que pôs fim ao debate, declarando que elas

apoiam a ampla igualdade civil dos gays e lésbicas na nossa vida nacional e rejeitam a violência contra gays e lésbicas na nossa sociedade, e reiteram que, como somos todos judeus, homens gays e lésbicas são bem-vindos como membros nas nossas congregações e sinagogas e nos braços do nosso movimento para aumentar nossa consciência, compreensão e preocupação com nosso companheiro judeu que é gay e lésbica (Dorff, 2009, p. 152, tradução nossa).

Foi também em 1990, reconhecendo o mover das engrenagens que moviam-se, as mudanças que ocorriam, a *Reconstructionist Rabbinical Association* (RRA), (ou Associação Rabínica Reconstrucionista)¹⁶ - o movimento mais liberal do judaísmo; ainda mais liberal do que o movimento Reformista -, e a *Federation of Reconstructionist Congregations* (Federação das Congregações Reconstrucionistas), e as *Chavurot* (FRCH), formaram uma comissão sobre homossexualidade em 1990. A comissão iniciou um processo de estudos aprofundados sobre questões que envolviam e relacionavam judaísmo e homossexualidade. O resultado foi a adoção de uma política de aceitação de judeus e judias homossexuais nas congregações reconstrucionistas como membros e como líderes. Essa política efetivou-se, na prática, em um relatório elaborado em 1992 denominado: *Homosexuality and Judaism: The Reconstructionist*

¹⁶ Movimento extremamente liberal fundado pelo rabino Mordecai Kaplan no século XX nos Estados Unidos da América, que dá ênfase ao judaísmo como uma civilização, com apenas um seminário rabínico, o *Reconstructionist Rabbinical College*, na Filadélfia, fundado em 1968. Isso será repetido mais adiante no apêndice B.

Position (Homossexualidade e Judaísmo: A Posição Reconstrucionista), conforme Gluck (1992, p. 3).

Retomando o tema de Levítico 18:22, o versículo, isoladamente, é ambíguo. Ainda que homens e mulheres possam fazer sexo vaginal, anal ou oral, sexo vaginal é, indubitavelmente, a forma mais usada. Portanto, se sexo vaginal configura o sentido desse versículo, um homem, biologicamente, não pode relacionar-se sexualmente com outro homem, como se fizesse sexo com uma mulher, pelo simples fato de que um homem não possui vagina. Estudiosos contemporâneos da Bíblia, todavia, sugeriram uma diversidade de significados para esse versículo bíblico. No decorrer da Idade Média, o entendimento mais comumente usado pelos rabinos e seus sucessores era que as Escrituras estariam proibindo sexo anal entre homens, de acordo com Dorff (2009, p. 153-154). Todavia essa proibição seria algo cruel e degradante para os homossexuais. No mais, o celibato é uma exigência sacerdotal católica e não comumente praticada no judaísmo. E ainda, “a Torá e o *Talmud* declaram abertamente que ‘não é bom para uma pessoa viver sozinha’, que precisamos de companhias íntimas, incluindo aí o parceiro sexual” (Dorff, 2009, pp. 153-154, tradução nossa). De fato, se a interpretação pacífica desse versículo fosse a proibição do sexo anal entre homossexuais, dificultaria muito a vida dos casais judeus homoafetivos, apesar de existirem outras variedades de sexo. De outro modo, tampouco existe a doutrina do celibato no judaísmo. E ainda, conforme Eclesiastes 4:9-12:

Melhor estão dois juntos que o solitário, pois melhor será o resultado do que fazem. Pois se os dois caírem, cada um soerguerá seu companheiro; o solitário, porém, ao tropeçar, não tem quem o possa socorrer. Além disto, se dois se deitam juntos, aquecem-se um ao outro, mas como se aquecerá o que está solitário? Quando um pode ser sobrepujado, dois podem resistir a um ataque e, mais ainda, uma corda de três fios não pode ser rompida facilmente (Bíblia Hebraica).

Contudo, vemos que, nos Estados Unidos¹⁷, segundo pesquisadores da Universidade da Califórnia em São Francisco, entre 20% e 50% de homens homoafetivos não praticam sexo anal; a maioria por medo de se contagiar com o vírus da AIDS/HIV ou porque simplesmente não gostam, segundo Dorff (2009, p. 154). *O Código da Santidade*, passagem bíblica encontrada no corpo da *Parashá Kedoshim* (Levítico 19:01 – 20:27), possui a única exortação contra sexo entre iguais na Bíblia Hebraica. Quando o (a) Deuteronomista redigiu sua lista de proibições sexuais (Deuteronomio 27:20-23), não estava incluída nenhuma proibição contra sexo entre iguais. Essa ausência conspícuia deveria nos encorajar a considerar seriamente o fato

¹⁷ Conforme já mencionado anteriormente, a razão de estarmos, com alguma frequência, referindo-nos a esse país norte-americano é por causa da produção nacional acadêmica sobre o tema em questão ser escassa.

de que o autor do *Código da Santidade* é a única voz na Bíblia Hebraica que expressa uma proibição contra sexo entre iguais: outras vozes na Bíblia talvez não compactuem da mesma opinião, de acordo com Brodsky (2009, p. 157, tradução nossa).

Levítico 18:22 afirma: “E com homem não te deitarás como se fosse mulher; é uma abominação (*toevá*).” Assim como outras proibições em Levítico 18, a proibição contra sexo entre iguais é reiterada em Levítico 20. Levítico 20:13 afirma: “E o homem que se deitar com outro homem como se fosse mulher – ambos fizeram abominação, serão mortos; o seu sangue recairá sobre eles!” Esse interdito tem continuamente sido mal interpretado como um veto que proíbe a homossexualidade. Joel Roth, um rabino do movimento conservador americano, em 1992, num *responsum* sobre o assunto, afirma que Levítico 20:13 claramente rotula a homossexualidade de *toevá*. Todavia o assunto desse versículo não é homossexualidade feminina, e provavelmente tampouco *homossexualidade* masculina. Ao contrário, o assunto de Levítico 20:13 “parece ser uma forma específica de sexo entre iguais masculino, mas não homossexualidade como uma categoria ou identidade. Essa é uma distinção sutil, contudo significante, que teve um efeito profundo na evolução rabínica da lei” (Brodsky, 2009, p. 157, tradução nossa). A palavra *toevá* ainda é usada em Deuteronômio 22:5, em referência ao travestismo: “Não haverá traje de homem na mulher, e o homem não usará vestido de mulher, porque é abominável ao Eterno, teu Deus, todo aquele que faz isso.” (Bíblia Hebraica). E também em Deuteronômio 23:18-19, em referência à prostituição como idolatria, assim como à *pederastia*¹⁸:

Não haverá mulher destinada à prostituição dentre as filhas de Israel, nem haverá destinado à pederastia dentre os filhos de Israel. Não trarás salário de prostituta nem permuta de cão à Casa do Eterno, teu Deus, em paga de qualquer voto, pois ambos – e as coisas semelhantes a estas – são abominação ao Eterno, teu Deus (Bíblia Hebraica).

Há ainda outros usos da palavra *toevá* na Torá, como no caso de comida *treif*, não *casher*, ou impura, em Deuteronômio 14:3; práticas idólatras e sacrifício de criança, Deuteronômio 12:31 e 13:15; magia, Deuteronômio 18:12; novo casamento de mulher já divorciada, Deuteronômio 24:4. Além do contexto histórico envolvendo o período em que as leis foram prescritas; cabe ressaltar que os pecados envolvendo práticas idólatras, magia e o sacrifício de crianças são considerados ofensas graves para os religiosos observantes, conforme Swartley (2003, p. 33).

¹⁸ Vide início deste mesmo item, 1.3.2, tema do qual já tratamos anteriormente.

Durante o período rabínico, o sexo anal entre homens era considerado algo de extremo opróbrio. Pelo simples fato de esses homens que se engajavam em tal ato estarem violando uma lei tão séria, que prova disso é o fato de carregar a pena de morte (Levítico 20:13). Presumia-se que, se essas pessoas eram capazes de cometer tal ato, seriam também capazes de matar, cometer idolatria e ainda qualquer ou todo tipo de ato imoral. Pergunta-se, então, o que estaria por trás desse rótulo de extremo opróbrio para o sexo anal entre homens? (Brodsky, 2009, p. 158). Intrínseca à *homofobia* rabínica, encontra-se uma forma de misoginia. Abandonar essa homofobia sem contestá-la significa deixar de lado essa marca de misoginia firmemente arraigada à tradição judaica. Que sejamos judeus liberais, cristãos evangélicos ou judeus israelenses ultraortodoxos, nossa ética sexual mudou radicalmente desde o período talmúdico, e de fato nossa grande maioria rejeita inteiramente a maior parte da ética sexual rabínica. Como ilustração, poderíamos dizer que poucos judeus ou cristãos aceitariam que o estupro não é um crime ou que uma menina solteira deveria se casar com o seu estuprador (Deut. 22:28-29). Aqueles que olham para a Bíblia buscando apoio a favor da *santidade do casamento* ficariam incomodados com a prática rabínica do *casamento por um dia*¹⁹. Seja alguém liberal ou tradicional, as regras éticas sexuais modernas discordam de muitas maneiras dos padrões bíblicos e rabínicos. Mas, de alguma maneira, quando tocamos no assunto *homossexualidade*, algumas pessoas fingem entender que os nossos valores sexuais modernos devem estar completamente em concordância com aqueles dos rabinos da antiguidade, conforme Brodsky (2009, p. 159). Em outras palavras, muitos judeus vivem conforme a modernidade e não cumprem os 613 mandamentos da Torá, pois grande parte deles está defasada e não se aplica atualmente. Mas, quando a questão é sexualidade, homossexualidade, eles voltam alguns milhares de anos atrás e querem fazer valer uma lei mosaica.

Steven Greenberg, no seu livro *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition* (“Lutando contra Deus e os Homens: Homossexualidade na Tradição Judaica”), apresenta quatro argumentos que poderiam corroborar essa proibição de Levítico 18:22.

1 – O argumento da reprodução. A lei proíbe essa forma de expressão sexual, pois o casal não pode gerar filhos. 2 – O argumento do rompimento social. A lei tenta impedir que maridos abandonem suas esposas por uma aventura com homens. 3 – O argumento da confusão entre categorias. A lei proíbe uma forma de relacionamento sexual que confunde as categorias do feminino e do masculino. 4 – O argumento da humilhação e violência. A lei proíbe uma forma de expressão sexual que é, por

¹⁹ Trata-se de uma ideia talmúdica que parece promíscua. Os sábios permitiriam que um jovem casal que dormiu apenas uma noite juntos se divorciasse. É uma ideia confusa, polêmica e complicada (Brodsky, 2009).

definição, guiada pelo poder, controle e dominação (Greenberg, 2004, p. 144-145, tradução nossa).

O segundo argumento, na verdade, é abordado pelo comentarista medieval e rabino Saadiah Gaon (Alpert, 2004, p. 79), “segundo o qual a legislação moral da Bíblia visa à preservação da estrutura da família (*Emunot ve-Deot* 3:1)”. E ainda, “o comentarista moderno, rabino Baruch HaLevi Epstein, autor do comentário *Torah Teminah*, sugere [também] que perder-se quer dizer não seguir a maneira anatomicamente adequada da união sexual”, de acordo com Alpert (2004, p. 79).

Agora tecemos considerações sobre os dois últimos argumentos. No livro de Gênesis, o homoerotismo sempre aparece em contextos violentos. Cam, filho de Noé, possivelmente, estupra seu pai. A violência sexual entre homens continua na história de Sodoma. Os filhos de Sodoma não podem ser culpados por perversão sexual, mas sim pela humilhação de estrangeiros. O estrangeiro que deveria ser convidado para a proteção do lar (no caso eram anjos em corpos de humanos), é saudado por um clamor de muitos para ser submetido a violentos favores sexuais. O que Levítico, então, proíbe é a humilhação de um camarada pela penetração sexual, o desejo de humilhar o outro mediante a violação do seu corpo. Concluindo, o verso proíbe o estupro e não o sexo consentido entre homens adultos, segundo Greenberg (2004). E ainda, há diferentes exegeses do texto, judaicas e cristãs, que explicam o sentido de Gênesis 19 não como uma condenação às relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, mas sim como uma falta de hospitalidade e justiça social (Swartley, 2003, p. 30). Essa, inclusive, é a interpretação rabínica clássica do texto, focando na falta de hospitalidade (*hachnasat orchim*), uma das virtudes supremas do judaísmo. A versão de Greenberg (2004), todavia, se alinha com uma interpretação mais moderna e não com sua versão tradicional.

E há ainda a questão hierárquica, o terceiro argumento da confusão entre categorias: feminino e masculino. Na antiguidade judaica, Deus está no topo, homens na base; homens no topo e mulheres na base. Em relação a Deus, humanos são receptores; em relação aos homens, mulheres são receptoras. Assim como Deus governa os homens, os homens governavam as mulheres. Elas eram seres de segunda categoria. A ordem foi criada para ser benéfica, mas seu potencial para a violência está implícito, de acordo com Greenberg (2004).

A literatura rabínica está repleta de histórias de homens abraçando e beijando outros homens e todos eles juntos na casa de banho. Já que os rabinos não tinham o conceito de homossexualidade, eles não distinguiam entre homossexuais e heterossexuais, assumindo que todos os judeus eram igualmente desinclinados às relações anais entre homens. O *Talmud* da

Babilônia conclui, portanto, que não havia necessidade de cerceamento rabínico quanto à questão. Então, não há proibição a qualquer interação sexual ou sensual entre homens, exceto a relação anal (Brodsky, 2009, p. 164-165). Todavia, quando o assunto é Maimônides, o quadro muda completamente. A mudança no referencial de Maimônides foi distinguir entre envolver-se em atividades sexuais/sensuais sem penetração (tais como beijos e abraços) com e sem desejo. Para Maimônides, a proibição só é aplicada quando o envolvimento em tais atividades é realizado com desejo. Envolver-se em tais atividades sem a presença de desejo, “apesar de desencorajado, não é considerado tecnicamente proibido” (Brodsky, 2009, p. 165, tradução nossa).

Moisés Maimônides, ou *Moshe ben Maimon* (1135-1204), é um dos personagens mais conhecidos da história judaica medieval, um ilustre filósofo, médico e autoridade rabínica, sem precedentes desde então. Nascido em Córdoba, Espanha, Maimônides estudou medicina em Fez, Marrocos, antes de se estabelecer no Egito, onde escreveu vários textos fundamentais de teologia, filosofia, exegese e leis judaicas, incluindo sua obra-prima da lei judaica, o *Mishnê Torá* (Sienna, 2019, p. 69). No *Mishnê Torá*, se um homem é penetrado ou se penetra outro homem, ambos sendo adultos, serão apedrejados até a morte, não importando quem era o ativo ou o passivo. Se o adulto foi penetrado por um menor de nove anos e um dia, ou se penetrou esse menor, esse adulto será apedrejado; todavia, o menor será eximido do apedrejamento (Sienna, 2019, p. 70).

No comentário moderno à Torá, da União do Judaísmo Reformista da América Latina, mais conhecida como Plaut, sobrenome do editor geral, ao tratar das *relações homossexuais*, considera-se as proibições de Levítico 18:22 e 20:13 algo bastante vago. Não há como aferir e, de fato, ter certeza do que elas originalmente significavam. Há evidência de que a ofensa seria tratar um homem como se ele fosse mulher. Menciona-se ainda as leis assírias médias (lei 10; cerca de 1076 AEC), “um homem que penetra outro homem deve ser ele mesmo penetrado judicialmente (talião) e depois castrado, isto é, tornado semelhante à mulher (literalmente, um eunuco)” (Plaut, 2021, p. 790). Estudiosos da atualidade argumentam que esses dois versículos tratam da “preocupação com as práticas de estupro, dominação e humilhação masculinas – como na história de Sodoma e Gomorra (Gn. 19:5)” (Plaut, 2021, p. 790).

Concluímos que os interditos à homossexualidade de Levítico ainda afetam, de alguma maneira, os judeus homoafetivos devido às interpretações divergentes, apesar das modernas exegeses dos textos desconsiderarem as proibições e eximirem esses judeus de tal obrigação. Referimo-nos aos entrevistados ortodoxos da nossa pesquisa de campo Zuki Zagury, Eduardo Ephraim e Daniel. Podemos inferir, por intermédio da fala deles, que ainda existe certo

incômodo e tabu quanto a essa questão. Não apenas em relação aos ortodoxos, mas alguns liberais também, que ainda comentaremos sobre eles. Zuki Zagury, o ultraortodoxo, conta que foi para Israel estudar em um *Yeshivá* “justamente para entender como conciliar minha sexualidade com a religião” (Zuki Zagury). E lá começou a namorar um rapaz e saiu do armário. Voltou para o Brasil na pandemia, começou a namorar outro rapaz e chocou sua comunidade ao “postar fotos minhas com meu namorado nos meus *stories*. [...] Eu fui o primeiro ortodoxo de São Paulo a fazer isso” (Zuki Zagury). E ainda diz:

A comunidade na qual eu cresci [ultraortodoxa] não tem nenhum ódio contra a minha pessoa, mas eles não sabem lidar com o fato de eu ser *GAY*, já que, pela religião, é algo proibido se relacionar com outro homem; e, sendo *gay*, não teria outra opção. Até agora, “não precisaram” lidar com isso, por isso eles têm mesmo fobia, eles vivem em uma comunidade onde o casamento é algo sagrado, que a sexualidade é algo privado, e até agora tiveram apenas um caso de alguém que se assumiu. Obviamente, existem outros LGBT’s lá dentro, mas, pelo fato de ninguém se assumir, talvez eles achem que o “problema” se resolve naturalmente. Para eles aceitarem a minha sexualidade, eles teriam que aceitar que a religião deles não está certa em relação a algo ou que a compreensão deles em relação à Bíblia não funciona para todos, e isso é tudo que eles têm, não vão abrir mão disso tão fácil (Zuki Zagury).²⁰

Já Eduardo Ephraim relata que “em sinagogas ortodoxas, prefiro ficar quieto. Mas acho que todos sabem.” Já Daniel, também de tradição ortodoxa, afirma que, na sinagoga, “me sentia estranho ao me achar ‘anormal’ por ser *gay*.” Quanto à moral e tradição judaica, diz que existem “muitas ideias defasadas” (Daniel). Também é possível inferir certo desconforto quanto a essa questão por parte dos liberais Ytszhak Schakhaf, Rodolfo Silva de Oliveira e Ariel. Ytszhak narra seu processo de saída do armário como algo “muito cruel, sem saber lidar com o que sentia, por ser muito ingênuo. Percebi ter vivido dentro de uma bolha moral” (Ytszhak Schakhaf). E ainda conta que “fui abusado” e “nunca mais” (Ytszhak Schakhaf) frequentará sinagogas. Rodolfo Silva de Oliveira diz: - “Se começarmos a frisar demais esse assunto [homossexualidade], talvez tenhamos problemas com os mais conservadores; mas sabemos separar nossa vida particular da comunidade” (Rodolfo Silva de Oliveira). Agora, Ariel, no quesito relação com a comunidade judaica, declara que “continua sendo desafiador, uma sensação de ter que sair do armário todo dia” (Ariel).

Os atuais professores, ou seja, rabinas e rabinos, fizeram uma releitura dos textos e os ressignificaram. O entendimento atual é de que esses versículos de Levítico não tratam do que hoje é considerado homossexualidade. Refiro-me aos professores, ou rabinos, liberais, e ainda

²⁰ Lembrando que essas entrevistas foram realizadas em agosto, setembro e outubro de 2022. Veja as entrevistas, na íntegra, no Apêndice B, ao final desse manuscrito.

aos liberais ortodoxos (ou ortodoxos modernos), como o rabino Ben Shefter, capelão na Universidade McMaster em Hamilton, Ontário, Canadá, e o rabino Steven Greenberg, também norte-americano.

1.3.3 *Ser penetrado na antiguidade judaica, grega e romana*

Brodsky (2009, p. 158) explica que em Gênesis Rabbá (63:10), os israelitas clamam a Deus: “Mestre do Universo, não é justo que sejamos subjugados às setenta nações [do mundo], mas certamente não a esta [Roma] a qual é penetrada como mulheres”. Nessa citação, o homem penetrado é considerado uma mulher e julgado como inferior. O líder que foi penetrado não pode, de maneira alguma, governar, e assim é uma maldição ser governado por alguém que de tal maneira foi tão subjugado. Ser penetrado por outros homens fazia dos Romanos (e, portanto, de Roma ela mesma) *mulheres*, segundo o mesmo Brodsky (2009, p. 158). Se a penetração é “uma forma de *conquista* do *Outro*, então ser conquistado por homens que, eles mesmos, foram *conquistados* é como ser conquistado por um império de segunda categoria e ser subjugado por outros” (Brodsky, 2009, p. 158, tradução nossa). E ainda, na cultura romana, era considerado apropriado para um cidadão homem adulto penetrar aqueles inferiores a ele socialmente, mulheres e homens escravos, mas penetrar seus iguais, ou superiores, era considerado ser uma desgraça para o penetrado. Isso sugere que as mulheres, em geral, ocupavam uma posição de subjugação. “No mundo romano, a penetração era inherentemente um ato de rebaixamento e conquista, algo apropriado para mulheres e homens de baixo nível, mas abominável entre iguais ou com superiores” (Brodsky, 2009, p. 158, tradução nossa).

Compreensões semelhantes a essas também encontramos na obra de Trevisan: *Seis Balas Num Buraco Só: a Crise do Masculino*. Na Roma antiga, como já compreendido anteriormente, a prática regular da homossexualidade encontrava algumas ressalvas, inclusive em oposição aos *exoleti*, ou seja, casais de homens de mesma idade, reprovados no contexto da vida social do período, que só aprovava o amor masculino entre senhores e adolescentes. Consta “que os *exoleti* eram muito comuns entre os soldados, mas as autoridades imperiais nunca tomaram medidas legais contra eles, já que o Exército romano era um mundo fechado” (Trevisan, 1998, p. 172). Compreendido isso, fica fácil entender o *Talmud* da Babilônia (*Sanhedrin* 73a) que afirma que é pior para um homem ser estuprado do que uma mulher, já que “essa maneira não é a normal” (Brodsky, 2009, p. 158). Rashi escreve que não é apropriado para um homem ser penetrado e, portanto, é uma maldição e humilhação tal ato, ainda conforme Brodsky (2009, p. 158). E ainda esse mesmo Rashi, notório rabino medieval, que viveu na

França no século XI, fez apenas um único comentário sobre esse assunto. Para que seu comentário ficasse claro para todos os seus leitores, ele explicou *graficamente* o significado da frase *assim como com uma mulher*: “Ele penetra como o pincel é inserido no tubo”, conforme Alpert (2004, p. 79).

Segundo o rabino americano Steven Greenberg, no seu livro *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition* (“Lutando contra Deus e os Homens: Homossexualidade na Tradição Judaica”), na prática sexual dos mundos grego e romano, sexo era uma relação de poder. Ele ocorria legitimamente, de maneira aceitável, apenas entre partes de poderes desiguais. Homens de eminência, empoderados, podiam ter sexo com mulheres, escravos, meninos e estrangeiros. Hierarquias dentro da comunidade dos homens permitem a alguns homens terem relações sexuais legítimas com penetração com homens inferiores a eles. “Para um adulto ter uma relação sexual como passivo, na cultura helenística, significava ser rebaixado à classe das mulheres. Kenneth James Dover, entre outros, demonstrou que nas culturas grega e romana a relação sexual era concebida como um ato de dominação” (Greenberg, 2004, p. 196, tradução nossa). Um homem só podia ter relação sexual com alguém de posição social inferior a dele. Na Roma antiga, um homem livre podia ter relação com um escravo, um menino ou uma mulher, mas jamais com um cidadão do seu nível social. Sexo homossexual entre iguais era considerado inapropriado e a pessoa poderia ser acionada legalmente, de acordo com Greenberg (2004, p. 196). Entendemos, então, que na Antiguidade grega, romana e judaica, o sexo entre iguais não era bem visto; significava conquista, possessão, rebaixamento e subjugação do penetrado. O penetrado era hierarquicamente inferior. Conotação que permanece até hoje entre alguns. Steven Greenberg foi o primeiro rabino ortodoxo norte-americano a se declarar publicamente homossexual.

No *midrash*, estudo ou ensinamento, sobre quatro governantes da Antiguidade, entre eles Nabucodonosor e um dos faraós do Egito, todos os quatro se fizeram deuses, quiseram ser como Deus, e, por isso, foram punidos e foram penetrados como mulheres. Tudo por causa da altivez deles. E por terem violado a hierarquia de poder, terem se promovido ao *status* divino, sua punição foi o rebaixamento ao *status* feminino, ao *status* de mulher. É uma punição típica de humilhação devido à arrogância. E como humilhar um homem? Através da penetração sexual. E por que isso é humilhante? Porque isso é o que um homem faz com uma mulher, de acordo com Greenberg (2004, p. 192-194). Há ainda outros *midrashim* (plural de *midrash* em hebraico) que fazem referência a um desejo parecido de penetrar homens, mas atribuído a outros malévolos da Bíblia, entre eles Ismael (Ishmael), Esaú (Essáv) e Potifar. De acordo com a história, Deus intervém, e o resultado final ocorre ao inverso: ele não humilha outros

acintosamente e sexualmente, ele mesmo é rebaixado e penetrado “por todas as outras nações” (Sienna, 2019, p. 35).

No mesmo *midrash halakhah*, agora do *Sifra*, comentários sobre o livro de Levítico, também provavelmente compilados entre o século III e V da E.C., os rabinos agora versam sobre o versículo de Levítico 18:3: “Segundo as obras da terra do Egito, na qual estivestes, não fareis, e segundo as obras da terra de Canaã, à qual Eu vos levo, não fareis. E não andeis segundo os seus costumes” (Bíblia Hebraica). O midrash esclarece que, já que este versículo não conseguiria criar um interdito para tudo que a outra nação fizesse, ele certamente proíbe as práticas rotineiras desses povos. Entende-se que essas práticas diziam respeito às “diferenças imaginadas na cultura sexual” (Sienna, 2019, p. 37): nesses povos gentios, explica o *midrash*, homens esposariam homens e mulheres esposariam mulheres, “além da poligamia e poliandria”, de acordo com Sienna (2019, p. 37). Compreendemos, então, que os costumes gentios não eram bem-vindos em Israel. Como povo escolhido, o povo hebreu tinha de ser diferente dos outros povos ao seu redor. Qualquer costume estrangeiro que se infiltrasse no meio do povo judeu seria visto como uma ameaça à hegemonia divina já estabelecida.

Portanto, na antiguidade judaica, as palavras de Levítico 18:22, *se deitar com um homem como se fosse mulher*, significa humilhá-lo, rebaixá-lo, estuprá-lo. Não há relação alguma com a forma contemporânea de homossexualidade entre dois adultos, algo consentido. Todavia, esse significado de humilhação, rebaixamento e estupro na antiguidade para o sexo entre iguais ainda permanece para alguns nos dias de hoje. Isso Greenberg, Brodsky, Dorff e tampouco Sienna mencionam. É motivo de chacota entre heterossexuais e até entre homossexuais em referência aos homossexuais *passivos*, conforme Guimarães (2021, p. 294). Greenberg (2009, p. 22), agora em outro texto, afirma que o sexo é uma faca de dois gumes; ele pode unir duas pessoas em amor, uma imagem de Deus; mas também pode dissolver o outro, fazendo com que perca todo o sentido de plenitude. Na pior das hipóteses, na sua forma de estupro, ele pode tornar-se uma terrível ferramenta de dominação, degradação, controle, possessão, humilhação e violência. Greenberg aqui refere-se ao sexo entre iguais na sua forma de penetração.

Vimos, anteriormente, e veremos mais detalhadamente no capítulo quatro, que alguns dos nossos entrevistados na pesquisa de campo, judeus homoafetivos, ainda sofrem com, talvez, resquícios dessa interpretação de Levítico 18:22 da antiguidade judaica.

1.4 Uma concisa história da recente homossexualidade, já visível, no Brasil

Até o final dos anos 50, não existiam no país bares dirigidos exclusivamente ao público homossexual. Os encontros aconteciam em parques, cinemas, praças, banheiros públicos ou circunstancialmente em restaurantes, cafés ou partes de praias. Encontros sexuais ocorriam também em quartos alugados ou casas de amigos. No Carnaval, apenas, era permitido expressar a homoafetividade publicamente, conforme Green (2015, p. 280).

A subcultura homossexual e lésbica²¹ foi, inicialmente, pouco afetada pela ditadura militar dos anos 60. Os homossexuais de esquerda que foram presos, assim foram, não por conta da sua sexualidade, mas sim por suas posições ideológicas e políticas. Foram, então, abertos bares para socialização da clientela homoafetiva e lésbica. Os *shows* de travestis também atingiam um público amplo. Alguns desses transformistas tornaram-se personalidades públicas, de acordo com Green (2015, p. 280-281).

O surgimento do movimento de libertação *gay* em 1969, após a rebelião de *Stonewall* em Nova York, reverberou na América Latina no começo dos anos 70 e fomentou a formação de grupos na Argentina, México e Porto Rico. Contudo, no Brasil, o regime militar impossibilitou a formação de um movimento homossexual e lésbico no país. A censura do governo militar era moralista e reprimia referências à homossexualidade na imprensa. Todavia, havia cantores transgressores como Caetano Veloso, Ney Matogrosso e Maria Bethânia, que contribuíam para transformações sociais e culturais que ocorriam no país, pois eles representavam desejos bissexuais, questionavam os papéis sexuais, com suas figuras andróginas. Eles refletiam valores boêmios e contraculturais, enfatizando a liberdade sexual individual, influenciando intelectuais e estudantes, em especial da classe média urbana (Green, 2015, p. 281-282).

O que ocorria dos anos 60 até o final da década de 1980 no Brasil era uma *guetização* dos homossexuais nos seus espaços *públicos* como bares e boates. Não lhes era permitido troca de afetos em outros lugares. Por isso, tão necessário era a existência desses *guetos* ou *submundos*. Até o final da década de 1980, repito, eles localizavam-se, inclusive, em lugares chamados de *mal frequentados*, verdadeiros *submundos*, literalmente. Para efeito de ilustração, cito a boate *Sotão* na *Galeria Alaska* em Copacabana, no Rio de Janeiro. Lá ficava a *Sotão*, bares chamados de “cupo sujo” e o famoso teatro onde a notória travesti, transformista e atriz

²¹ Referimo-nos a esse grupo minoritário, com um conjunto de características próprias, uma subdivisão da cultura brasileira.

brasileira, a saudosa Rogéria, fazia shows por muito tempo denominado *A Noite dos Leopards*. Era uma espécie de teatro de revista, mas não com mulheres, apenas com travestis. Já no terceiro milênio, o teatro transformou-se numa igreja evangélica, como muitos outros teatros e cinemas do país. Outro exemplo é Brasília, a capital do país, onde no início da década de 1980, a boate para homossexuais da cidade, *New Aquarius*, situava-se no CONIC, centro comercial, ou Setor de Diversões Sul; local frequentado por travestis, ou mesmo homens em busca de mulheres, pois no local havia também uma boate chamada *Bataclan Lounge Bar* que oferecia garotas de programa.

Somente na década de 1990 esses bares e boates migraram para lugares bonitos e bem frequentados das grandes cidades brasileiras. Em Belo Horizonte, uma das mais badaladas casas noturnas da década de 1980, a famosa boate e restaurante *L'Apogée*, fecha em 1991 e no mesmo local, a Rua Antônio de Albuquerque, 513, no bairro nobre da Savassi, abriga a boate para homossexuais *Excess*, que posteriormente muda de nome e passa a chamar-se *Josefine*; e, alguns anos mais tarde, 2008, 2009, o local funciona alguns dias da semana como *Roxy*, boate para heterossexuais, e outros dias como *Josefine*, conforme Guimarães (2012, p. 26). Essa migração desses bares e boates para locais nobres das grandes cidades brasileiras foi acompanhada por uma legislação que permitia a troca de afeto entre homossexuais em qualquer lugar público da cidade. Em caso de agressão ou expulsão do local, que fosse um estabelecimento comercial, ele poderia ser multado e, em caso de reincidência, poderia vir a ser fechado²².

Green (2015, p. 277) analisa o fato de a homossexualidade no Brasil só ter sido criminalizada de 1822 a 1830; todavia, a troca de afeto homoerótico em público era criminalizada como *indecência* ou *vadiagem*, pois não se conformavam às *construções heterocêntricas*. “Embora a homossexualidade em si não fosse tecnicamente ilegal, a polícia brasileira e os tribunais dispunham de múltiplos mecanismos para conter e controlar este comportamento” (Green, 2015, p. 277). E ainda, MacRae (2018, p. 57-58), explicando sobre a importância do gueto, diz que o homossexual, frequentemente, é assombrado por sentimentos opressores de culpa e pecado que substituem “fatores sociais que o levam a se ocultar, a ter medo do ridículo, da prisão, do desemprego, do ostracismo por parte de amigos e familiares” (MacRae, 2018, p. 57). Segundo o referido autor, no gueto, essas tormentas, temporariamente, deixam de existir e, portanto, “o homossexual tem mais condições de se assumir e de testar uma

²² A lei pioneira nesse sentido foi uma lei municipal da cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, Lei 9.791, de 12 de maio de 2000; mais conhecida como Lei Rosa, de autoria do então vereador Paulo Rogério. Logo em seguida, outras cidades do país, como Belo Horizonte, promulgaram leis semelhantes, conforme Guimarães (2024).

“nova identidade social” (MacRae, 2018, p. 57-58). Assim que ele constrói essa nova identidade, ele ganha coragem para assumi-la em circunstâncias menos restritivas e, geralmente, estará pronto para “ser conhecido como homossexual” (MacRae, 2018, p. 58) em todos os lugares que frequenta. Posto isso, concluímos que é de grande importância a existência do gueto. Em breve, tende a afetar outros nichos da sociedade.

Peter Fry (1982, p. 90), em estudo realizado na periferia de Belém do Pará, em 1972, concebe os indivíduos participantes da pesquisa pertencendo a duas categorias fundamentais, *homens* e *bichas*. “A categoria *bicha* se define em relação à categoria *homem* em termos de comportamento social e sexual” (Fry, 1982, p. 90). A expectativa quanto ao *homem* é que ele se comporte de uma maneira masculina; já a *bicha* propende para “reproduzir comportamentos geralmente associados ao *papel de gênero* feminino. No ato sexual, o *homem* penetra, enquanto a *bicha* é penetrada” (Fry, 1982, p. 90). O ato de penetrar e o de ser penetrado adquirem, nessa cultura, por meio dos conceitos de *atividade* e *passividade*, o significado de dominação e submissão. “Assim, o *homem* idealmente domina a *bicha*” (Fry, 1982, p. 90). Equivalentemente, a relação entre *homens* e *bichas* produz os mesmos efeitos “que se estabelece entre *homens* e *mulheres* no mesmo contexto social, onde os papéis de gênero masculino e feminino são altamente segregados e hierarquizados” (Fry, 1982, p. 90). Compreendemos, portanto, “que as representações das relações sexuais-afetivas entre *homens* e *bichas* e entre *homens* e *mulheres* falam fundamentalmente sobre dominação e submissão e não sobre *homossexualidade em si*” (Fry, 1982, p. 90). Comprova-se isso quando fica estabelecido que “o *homem* nesse sistema cultural pode manter relações sexuais com pessoas do mesmo sexo (isto é, relações homossexuais) sem com isso perder seu *status de homem* na medida em que assume o papel *ativo* na relação”²³ (Fry, 1982, p. 90). Apesar de a *bicha* ser, de certa maneira, um *homem desviante*, as relações sexuais efetivamente desviantes “de acordo com esse sistema de classificação são as que ocorrem entre pessoas que desempenham o mesmo *papel de gênero*, isto é, entre uma *bicha* e outra ou entre um *homem* e outro” (Fry, 1982, p. 90). Essas relações configuram-se desviantes porque rompem com a regra fundamental do sistema que demanda que as relações sexuais-afetivas *adequadas* sejam entre diferentes “*papéis de gênero* ordenados hierarquicamente” (Fry, 1982, p. 90). Green (2015, p. 278-279) corrobora a ocorrência exata do mesmo fenômeno em referência à “vida gay e lésbica antes dos anos 70” no Brasil.

²³ No item anterior tratamos exatamente sobre esse tema, ser penetrado e suas representações, contudo, na Antiguidade Judaica, Grega e Romana.

Já no final da década de 1960, entre as classes médias das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, emerge um “novo sistema de classificação das identidades sexuais masculinas” (Fry, 1982, p. 93). Baseado nesse novo modo de entender a sexualidade masculina, as identidades sexuais são distinguidas não mais pelos itens *papel de gênero* e *comportamento sexual*, já que agora o *entendido* é definido como alguém que pode escolher o seu *papel de gênero*, assim como a sua *atividade* ou *passividade*. O item que diferencia, essencialmente, *homens* e *entendidos* nesse sistema é a *orientação sexual*. O mundo masculino abandona a taxonomia *homens másculos* e *homens efeminados*, como no sistema anterior, e adota a nova classificação de *heterossexuais* e *homossexuais*, ou *homens* e *entendidos*. Devemos destacar aqui que “o *homem* não é o mesmo que no sistema anterior, pois naquele, o *homem* poderia desempenhar comportamentos homossexuais se se restringisse à *atividade*” (Fry, 1982, p. 94). Nessa nova ordem ou sistema, o indivíduo do sexo masculino que se relaciona sexualmente com outro do mesmo sexo, mesmo desempenhando uma posição de *ativo*, deixa de ser *homem* e torna-se *entendido* ou *homossexual*. Diante do exposto, nesse novo sistema, as relações afetivas aceitáveis são diferentes do sistema anterior. Nessa nova ordem, *homens* só podem se relacionar com *mulheres*, e *entendidos* com *entendidos*, conforme Fry (1982, p. 93-94) e Green (2015, p. 291).

Quiçá, a análise mais importante a ser feita diante de todas essas mudanças é que, nesse novo *modus operandi*, “a identidade de *entendido*, em contraste com a identidade de *homem* e *bicha* no sistema primeiro, não é muito claramente definida e independe dos *papéis de gênero*” (Fry, 1982, p. 94). Desse modo, torna-se aceitável e possível “relações sexuais-afetivas” (Fry, 1982, p. 94) entre pessoas *semelhantes*. Se o primeiro sistema, primordialmente, engrandece a rotulação efetiva dos *papéis de gênero* e a hierarquia, a retórica do segundo sistema é a da “igualdade e simetria” (Fry, 1982, p. 94). Isso torna-se ainda mais claro se atentarmos para o item *comportamento sexual*, pois a identidade de *entendido* não estabelece obrigatoriamente um papel na relação afetiva de *ativo* ou *passivo*. Ao contrário, possibilita o “troca-troca” (Fry, 1982, p. 94) da igualdade. Ao passo que, no sistema primeiro, o ato sexual preconizava a *diferença* e a *hierarquia*, no sistema segundo ele preconiza a *simetria* e a *igualdade*, de acordo com Fry (1982, p. 94). Podemos conjecturar que resida nesse segundo sistema um germen da teoria *queer*, que propõe possibilidades heterogêneas e fluidas, a quebra do modelo binário e rígido, do atributo fixo em uma pessoa, gênero sendo visto como um fluído variável, que muda e alterna em contextos e tempos diferentes, conforme Guimarães (2012, p. 41).

É importante ressaltarmos também que esses dois sistemas coexistem ainda hoje. Fry (1982) explica a relação com a classe social do homossexual. Os de classe média e alta,

predominantemente, pertenceriam ao segundo sistema, enquanto os de classe baixa e do interior do país, na sua maioria, pertenceriam ao primeiro sistema. O autor ainda comprehende que a tendência é o modelo hierárquico, o primeiro, ceder gradualmente ao modelo igualitário, o segundo, “já que este último conta como principais protagonistas não somente a ciência médica e psicoterápica, como também as camadas mais poderosas da sociedade” (Fry, 1982, p. 105).

Todavia, como mencionamos anteriormente, ainda hoje ouvimos *piadinhas* sobre os *homossexuais passivos*. *Piadinhas* essas feitas tanto por heterossexuais quanto pelos próprios homossexuais. Concluímos que o mundo do final do século XIX ainda se dividia entre *homens e mulheres*, ou entre *homossexuais ativos e passivos*. No entanto, ocorre uma mudança radical de perspectiva e, “por volta de 1960, o mundo masculino estará inexoravelmente dividido entre *homossexuais e heterossexuais*, com a categoria intermediária do *bisexual*” (Fry, 1982, p. 103).

1.5 A emergência de grupos homossexuais organizados no país

Ocorre nos últimos anos da década de 1970 que o modelo igualitário, o segundo apresentado, adquire um novo desenvolvimento “através da formação de grupos homossexuais organizados” (Fry, 1982, p. 105). Não cabe no escopo deste trabalho, pois não é parte de seus objetivos, “detalhar em pormenores esses movimentos, mas apenas pincelar seus traços mais importantes” (Fry, 1982, p. 105). A diferença desses movimentos em relação aos que existiam nos Estados Unidos e Europa acontece em parte porque, “em contraposição a esses países, a homossexualidade nunca foi crime no Brasil” (Fry, 1982, p. 105). Como já vimos neste primeiro capítulo, o Brasil descriminalizou a homossexualidade no seu primeiro Código Penal, ainda sob o primeiro Império de D. Pedro I, em 1830 (Trevisan, 2000; Green, 2015), por influência do Código Napoleônico, oito anos após a proclamação da independência em 1822. Enquanto os movimentos dos E.U.A. e da Europa tinham como alvo precípua a *descririminalização* da homossexualidade, os movimentos no Brasil lutavam contra um “preconceito relativamente difuso e escorregadio” (Fry, 1982, p. 105-106).

Assim como acontece nos movimentos negros que lutam dentro da “ideologia oficialmente consagrada da democracia racial” (Fry, 1982, p. 106), os movimentos de homossexuais, diante de tantos desafios, “têm certamente um mais amplo e genérico” (Fry, 1982, p. 106): aquele que se dissemina dentro de um protótipo de *democracia sexual*, também no Brasil. Apesar de se manifestarem “contra qualquer sinal de preconceito” (Fry, 1982, p. 106)

ao se oporem ao inquérito policial que investigou o *Jornal Lampião*²⁴, e ainda se manifestarem “contra as prisões arbitrárias de homossexuais em São Paulo em 1980” (Fry, 1982, p. 106) e contra a presença da homossexualidade no rol de doenças do antigo INAMPS (hoje INSS), “grande parte das atividades desses movimentos concentrou-se em discussões internas sobre a *identidade homossexual* nos chamados *grupos de identificação*” (Fry, 1982, p. 106). Contradictoriamente, na busca por essa nova identidade, os movimentos se apropriaram do termo *bicha*; todavia, empenharam-se em esvaziá-lo das suas conotações depreciativas. Mas essa *nova bicha* não se vincula diretamente com a anterior, pois o entendimento da maioria dos membros dos movimentos é abertamente favorável a uma *identidade homossexual* semelhante à descrita anteriormente para o *entendido*, conforme Fry (1982, p. 106).

James N. Green (2021, p. 419), pioneiro nos estudos da homossexualidade masculina no Brasil do século XX como um ato político, dando ênfase, todavia, às cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, comprehende o movimento, no período denominado LGBT, que emerge no Brasil na década de 1970, num contexto que enfrenta três desafios de dimensões consideráveis: a sociedade brasileira discriminava e via as relações sexuais e românticas entre pessoas do mesmo sexo como algo patológico e imoral; a falta de experiência política na organização de questões que envolviam o movimento LGBT; e a incompreensão, pela maior parte da força dos setores da esquerda antititatorial, quanto à relação entre o movimento contra o fim do governo militar e a luta pela expansão dos direitos democráticos, articulada pelas mulheres, ativistas pretos e o movimento LGBT, de acordo com Green (2021, p. 420). Os grupos LGBTs lutavam por sobrevivência no início dos anos 80, acanhados por um retrocesso devido à emergência da AIDS ou SIDA. No entanto, no meio da década de 1990, o movimento explodiu com uma agenda repleta de demandas por direitos democráticos, participação igualitária na sociedade e proteção da lei, conforme Green (2021, p. 420). Já no terceiro milênio, as paradas do orgulho eclodiram pelo país. Esse movimento gerou mudanças sociais e culturais que tiveram efeito decisivo, por exemplo, nas decisões do CNJ e STF que legalizaram o casamento entre pessoas do mesmo sexo e permitiram a adoção de filhos, garantindo, assim, direitos igualitários; além da criminalização da homofobia, transfobia e discurso de ódio, de acordo com Green (2021, p. 420). Houve, portanto, grandes avanços desde o início do movimento nos anos 70.

Ainda o mesmo autor, Green (2015), agora em outro artigo, explica o surgimento do primeiro grupo de militância homossexual do Brasil, em plena ditadura militar, no início da

²⁴ O jornal O Lampião da Esquina foi um jornal homossexual brasileiro que circulou durante os anos de 1978 e 1981.

abertura política, em 1978, e seus questionamentos sobre qual nome deveria ser adotado para o grupo. Após vários questionamentos – o grupo recusava-se a utilizar a palavra *gay* “com a justificativa de que imitavam o movimento norte-americano” (Green, 2015, p. 274) – chegaram a um denominador comum: *Somos: Grupo de Afirmação Homossexual*. A palavra *Somos* era uma homenagem ao primeiro grupo de militância homossexual da América do Sul, argentino, de Buenos Aires, que existiu de 1971 a 1976, sucumbindo devido à ditadura militar que acometeu o país vizinho. A estreia do termo que o grupo brasileiro adotou “aconteceu durante um debate em seis de fevereiro de 1979, no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo” (Green, 2015, p. 274). O debate foi parte de uma série de discussões sobre minorias brasileiras – entre essas, mulheres, pretos, povos originários e homossexuais – e acabou também sendo o momento para que o movimento de homossexuais e lésbicas do Brasil *se assumisse*. Representantes do jornal mensal *Lampião da Esquina* – voltado aos homossexuais e as influências de movimentos políticos e sociais nacionais – também estavam presentes. Poucos, no entanto, poderiam prever que o movimento homossexual iria explodir rapidamente na arena política brasileira. Por volta de mais de um ano, algo em torno de mil lésbicas e homossexuais lotaram “o teatro Ruth Escobar, no centro de São Paulo, para a cerimônia de encerramento do Primeiro Encontro Nacional de Grupos Homossexuais Organizados” (Green, 2015, p. 275). Após um mês, no dia primeiro de maio de 1980, com a cidade sitiada pelo Segundo Exército e o país em estado de sítio, algo em torno de 50 ativistas homossexuais protestaram pelas ruas de São Bernardo do Campo, unidos a milhares de outros manifestantes, por ocasião das celebrações pelo Dia Internacional dos Trabalhadores, “durante uma greve geral” (Green, 2015, p. 275).

Aqui abrimos um parêntese para analisarmos uma ruptura que já ocorria nesse momento no grupo. Por ocasião das celebrações do feriado de 1º de maio, muitos dos ativistas homossexuais não queriam participar das manifestações, pois afirmavam que a classe trabalhadora e os dirigentes sindicais eram homofóbicos; e que o *Somos* era controlado pela esquerda. “Seis semanas mais tarde, cerca de mil gays, lésbicas, travestis e prostitutas marcharam pelo centro de São Paulo em protesto à violência policial, cantando ‘Abaixo a repressão – mais amor e mais tesão’. Um movimento político tinha nascido”, conforme Green (2015, p. 275). Quinze anos mais tarde, em junho de 1995, por volta de 300 delegados representando grupos homossexuais de todos os continentes do mundo, “encontraram-se no Rio de Janeiro para participar da 17ª Conferência Anual da *International Lesbian and Gay Association (ILGA)*” (Green, 2015, p. 276). Na abertura do evento, a então deputada federal Marta Suplicy, do PT, apresentou seu projeto de parceria civil para pessoas do mesmo sexo e

uma emenda constitucional que proibia a discriminação por orientação sexual. No fim da semana, os delegados, junto com outros participantes e simpatizantes, “encerraram a convenção celebrando o 26º aniversário da revolta de *Stonewall* com uma caminhada pela Avenida Atlântica” (Green, 2015, p. 276). Eles exibiam uma enorme faixa que exigia “Cidadania Plena para Gays, Lésbicas e Travestis” (Green, 2015, p. 276). *Drag queens* em cima de um ônibus escolar cor-de-rosa animavam a passeata. Muitos participantes vestiam máscaras, fantasias carnavalescas e carregavam uma bandeira do arco-íris de 125 metros de comprimento. No final, quase todos emocionaram-se ao cantar o hino nacional. Green (2015, p. 276) analisa tudo isso dizendo que “o movimento chegou à maioria.”

Em 1980, já existiam sete grupos homossexuais organizados no país que participaram do Primeiro Encontro de Grupos Homossexuais Organizados em abril do referido ano. Eles foram inspirados pelo *Somos*. No auge desses movimentos, em 1981, 20 desses grupos existiam no país. Em 1984, somente sete sobreviveram e participaram do Segundo Encontro de Grupos Homossexuais Organizados que aconteceu em Salvador, conforme Green (2015, p. 283). Com o fim da ditadura militar em 1985, surgiu uma onda de positividade nos grupos homossexuais organizados. O Grupo *Gay* da Bahia, um dos mais antigos do país, liderado pelo antropólogo Luiz Mott, ajudou grandemente a remover, do Conselho Nacional de Saúde, nesse mesmo ano, a homossexualidade do rol de doenças tratáveis, conforme Green (2015, p. 284). Com a chegada da AIDS ou SIDA no país ainda em 1982, muitos associaram a doença a homossexuais com alto padrão financeiro, pois tinham condições de viajar para o exterior. E logo a doença foi rotulada de *peste gay*. Os grupos homossexuais organizados que haviam minguado por diversas razões passaram a ter uma nova incumbência: lutar contra o preconceito da AIDS e da estigmatização da síndrome como *peste gay*. E o que aconteceu nos anos seguintes foi a viralização dela entre heterossexuais. O Grupo *Gay* da Bahia foi um desses grupos que conseguiu sobreviver devido à aderência a essa nova causa, de acordo com Green (2015, p. 286-287).

Nos anos 80, também houve um aumento marcante na violência contra homossexuais, lésbicas e travestis. Luiz Mott contabilizou o assassinato de mais de 1.200 homossexuais masculinos, lésbicas e travestis entre meados dos anos 80 e meados dos anos 90. Os motivos envolviam ciúmes de cônjuges, prostituição masculina, entre outros. O pior de tudo é que os indivíduos ou grupos que cometiam os assassinatos nunca eram identificados e nunca foram processados. Esses grupos mencionados queriam limpar a sociedade da *imoralidade*. “Um desses grupos, A Cruzada Homossexualista, mandou cartas ameaçadoras ao Grupo Somos já em 1981” (Green, 2015, p. 288). Apenas dez por cento desses crimes resultam em prisões,

conforme Green (2015, p. 288). O “Instituto Sou da Paz afirma que a taxa de resolução de assassinatos no Brasil foi de 35% em 2021, contra uma média global de 63%” (Só [...], 2023).

Apenas seis organizações participaram do *Terceiro Encontro Nacional de Homossexuais*, realizado em janeiro de 1989, no Rio. Nos quatro anos seguintes, “encontros anuais nacionais atraíram um número cada vez maior de grupos” (Green, 2015, p. 290). Por ocasião do Sétimo Encontro Nacional de Gays e Lésbicas, ocorrido em janeiro de 1985, “representantes de mais de 30 organizações fundaram a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis” (Green, 2015, p. 290). Apesar de a maioria dos grupos ainda ser pequena, a formação de uma organização nacional com afiliados de todas as regiões do país traduz-se em um crescimento dinâmico do movimento. Concluímos que a redemocratização do país politizou muitos homossexuais e lésbicas, trazendo-os para a militância. A luta dos homossexuais, lésbicas e travestis é contra a homofobia, violência e discriminação. Em 2015, existiam mais de 60 grupos de homossexuais e lésbicas no país, e um número comparável de organizações dirigidas a assuntos da AIDS ou SIDA, de acordo com Green (2015, p. 293).

Uma pesquisa realizada em maio de 1993, com dois mil homens e mulheres brasileiros, revelou certo desconforto dessa população com a homossexualidade. Embora 50% desses afirmasse ter contato diário com homossexuais, 56% admitiam que mudariam o tratamento e comportamento com um colega caso soubessem que ele/ela era homossexual. Um em cada cinco romperia o contato com a pessoa. Dos entrevistados, 36% não empregaria um homossexual, mesmo que ele/ela fosse a pessoa mais qualificada para o cargo. E 79% não aceitariam que seu filho saísse com um amigo homossexual, conforme Green (2015, p. 293-294).

Compreendemos, portanto, que o homossexual é como que um personagem cujos traços de personalidade são definidos biologicamente ou socialmente, de tal modo que ele assume as proporções de um tipo de “arquétipo natural, perpassando todos os tempos e culturas” (Fry, 1982, p. 108). As nomenclaturas usadas para denominá-lo variam de acordo com o tempo e o lugar, assim como suas características periféricas; apesar de o cerne manter-se incólume através das gerações. A ciência médica assume a responsabilidade de definir o personagem que se chama uranista, pederasta ou homossexual, criando o estigma da crença numa “verdade absoluta” (Fry, 1982, p. 108).

Embora muitas das teorias da medicina brasileira, assim como o discurso dos movimentos homossexuais organizados, tenham sua origem no exterior, “a sua viabilidade e eficácia no Brasil se devem a condições sociais específicas” (Fry, 1982, p. 108). É notório que esses discursos, quando adentram o território brasileiro, “sofrem importantes modificações”

(Fry, 1982, p. 108). A própria polêmica da *masculinidade* e da *feminilidade*, da *atividade* e da *passividade*, é engrandecida aqui. O mesmo ocorre com os “aspectos antiautoritários dos movimentos de libertação homossexual” (Green, 2021, p. 420), os quais, aqui, “são muito mais evidentes do que nos Estados Unidos e na Inglaterra”, conforme Fry (1982, p. 108) e Green (2021, p. 420). Movimentos de libertação homossexual, *filhos* esses do feminismo, e que nascem com a abertura política no Brasil na década de 1980. A igualdade política tão almejada reflete-se também na igualdade entre os sexos (feminismo) e entre pessoas do mesmo sexo (movimento homossexual) - relacionamentos homoafetivos igualitários.

A ideia inicial apresentada, anteriormente, ainda nesse capítulo, analisa um comportamento homossexual no Brasil, compreendido inicialmente entre *masculinidade* e *feminilidade*. No entanto, posteriormente, ele se desenvolve para *homossexualidade* e *heterossexualidade*. Os dois sistemas se apresentam dualistas na sua expressão de significação. O primeiro apresenta papéis de gênero que se relacionam a princípio, ou teoricamente, hierarquicamente; já o segundo propõe uma forma de se relacionar igualitária, conforme Fry (1982, p. 109).

Parece, então, que estamos diante de uma cultura de oposições binárias. No entanto, o que vemos quando explicamos a teoria *queer*, é que nas últimas décadas, de forma emblemática e contestadora, vários indivíduos que se declaravam homossexuais ou lésbicas passaram a se declarar não-binários, sem gênero definido. Seria esse um terceiro gênero? A resposta da teoria *queer* é não. Fry (1982, p. 109) comprehende que essa classificação dualista desses personagens sociais é uma maneira de controlar suas experiências sociais e de reduzir suas ambiguidades. Nenhuma identidade sexual precisa ser necessariamente fixa, pode ser fluida. Como já explicamos anteriormente, gênero pode ser muito mais que ideologia; pode tornar-se uma tecnologia de dominação colonial. Judith Butler, que era conhecida como lésbica, já declarou-se, atualmente, não binária e chama o não binarismo de *primo* da transexualidade. A sigla desse movimento, que até há pouco tempo era LGBTQIA+, recentemente, acrescentou mais duas letras para justamente incluir também os pansexuais e os não-binários, e, portanto, agora, usamos LGBTQIAPN+. O “N” representa os não-binários.

2. JUDEUS NO BRASIL: UM PERCURSO HISTÓRICO

A presença dos judeus no Brasil remonta ao início da colonização e formação do país. No decorrer desses mais de 500 anos, os judeus vêm ao país em busca de uma vida melhor. Como de praxe, como ocorre também com outros imigrantes, trazem consigo na bagagem uma variedade de objetos, costumes, comidas, línguas e tradições. Enfim, trazem cultura e história. A movimentação de humanos pelo mundo é constante e mapeada desde a antiguidade. O relativo desembaraço para migrar para territórios de mando único conduziu judeus, provenientes de terras asiáticas, “a se instalarem nos domínios ocidentais e orientais do Império Romano, principalmente após a destruição do Segundo Templo de Jerusalém no ano 70 da era comum” (Mizrahi, 2013, p. 71). Devido à dispersão, os israelitas habitam diversas regiões dos velhos continentes e, em dois mil anos de interação com diferentes povos, absorvem cultura, valores e padrões de comportamentos: “substituíram o aramaico por outros idiomas, aderiram a costumes, hábitos alimentares, vestes, músicas e danças, permitindo revelar a diversidade cultural do povo judeu” (Mizrahi, 2013, p. 71). Junto da grande colônia ashkenazi da Europa Central, que falava o idioma iídiche, os sefaraditas da Península Ibérica que se comunicavam em ladino (idioma similar ao espanhol medieval) “encontram-se os judeus do Magreb, os iraquianos, os alepinos, os iemenitas, os persas, os falashas da Etiópia, os de Bukhara, os do Uzbequistão e outros poucos” (Mizrahi, 2013, p. 71-72). Apesar da movimentação migratória ser rotineira e, por várias razões, os judeus se apresentarem presentes em grande parte dos movimentos migratórios mundiais, a Diáspora sefaradita do final do século XV foi impactante por estabelecer o fim do apogeu do judaísmo ibérico medieval. “Este movimento posicionou os judeus e cristãos-novos tornados ao judaísmo em várias regiões do continente europeu, do Norte da África e em áreas do Império Otomano que se estendiam da Ásia à Europa e à África” (Mizrahi, 2013, p. 72).

No novo país, o Brasil, os que para aqui imigraram aprendem o português, criam instituições e passam a fazer parte da vida comunitária e coletiva. Originários da Europa, dos países mediterrâneos e do Oriente Médio, passam a conviver também com outros grupos étnicos e, na sua diversidade, contribuem para a formação do que é ser brasileiro. “Guardam múltiplas identidades judaicas, ao mesmo tempo que se abrem para a pluralidade de culturas e experiências de uma nova nação” (Museu Judaico de São Paulo, 2023)²⁵.

²⁵ Todas as referências ao Museu Judaico de São Paulo dizem respeito à exposição Judeus no Brasil: histórias trançadas, que foi visitada e fotografada no dia 18 de março de 2023.

Esse segundo capítulo busca elucidar a questão histórica do judaísmo no Brasil. Ele está subdividido em três tópicos: Brasil Colônia, Brasil Império e Brasil República. Iniciamos com a chegada dos primeiros colonizadores judeus que atracaram na Baía de Todos-os-Santos, já em 1500, com Pedro Álvares Cabral. Buscamos, então, compreender o exílio, êxodo e diáspora judaica, assim como a Inquisição romana. Trazemos também relatos sobre importantes personagens judeus do período colonial. Esclarecemos sobre o tema dos sobrenomes judaicos e cristãos-novos. Em seguida, explicamos a saga da fundação da primeira sinagoga oficial das Américas e seu primeiro rabino, Isaac Aboab da Fonseca. Por fim, compreendemos o significado de um documento ímpar na história do judaísmo, a denominada *Patente Honrosa*.

No subtítulo Brasil Império, analisamos as reviravoltas políticas, econômicas e religiosas por volta desse período. Em 1821, a abolição oficial da *Inquisição* marca o fim de quase três séculos de perseguição institucional aos judeus e cristãos-novos. Com a vinda da realeza portuguesa para o Brasil em 1808, Portugal assina um tratado com a Inglaterra que garante a proteção inglesa à Coroa portuguesa nesse país, aprofundando as relações econômicas entre Brasil e Inglaterra e garantindo também tolerância religiosa aos que aqui chegasse. E ainda analisamos a emigração de judeus marroquinos que chegam ao país, em especial à região norte.

No subtítulo Brasil República, abarcamos uma gama enorme de informações. Primordialmente, analisamos a imigração judaica no Brasil que, no final do século XIX, já apresentava núcleos judaicos espalhados por praticamente todo o seu território. Buscamos compreender a iniciativa da colônia Philippson no sul do país no início do século XX e a tentativa do governo brasileiro de impedir a entrada de judeus no país por meio das *circulares secretas*, um antisemitismo assistemático. As cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre abarcavam 80% dos judeus do país, que atingiram a cifra de algo em torno de 65.000 pessoas nos anos 1930, de acordo com Museu Judaico de São Paulo (2023). Há, de fato, uma ênfase na história da comunidade judaica na cidade de São Paulo devido à grande concentração de imigrantes judeus nessa metrópole, hoje abrigando metade da colônia judaica do país. Portanto, compreendemos uma concentração de imigrantes judeus no bairro do Bom Retiro, um *shtetl* que possuía também um *pletzl*, uma praça do bairro, onde os imigrantes se reuniam para debater e conversar sobre os acontecimentos mais importantes do momento. Segundo, explicamos o trabalho dos imigrantes judeus no Brasil, a importância e influência das *polacas* na comunidade judaica, a vida cultural e política judaica no país, suas manifestações como bibliotecas e jornais, e o teatro iídiche. Analisamos ainda a questão dos judeus como bode expiatório, Segunda Guerra Mundial, Holocausto/Shoá e genocídio. Adiante, explicamos a

criação de importantes organizações no pós-guerra em São Paulo. Por fim, concluímos que a história do povo judeu no Brasil é de, por vezes, atração, acolhimento, por vezes, repulsa, rejeição. E ainda, o que garante a sobrevivência desse povo, desde suas origens míticas, é o culto que devota à sua própria memória.

2.1 O Brasil colônia

Em 1492, Cristóvão Colombo aporta na América do Norte e dá-se início à colonização europeia do chamado Novo Mundo. Ainda nesse mesmo ano, os patrocinadores da viagem de Colombo, os reis católicos Fernando e Isabel, expulsam os judeus da Espanha. Grande parte deles exilou-se em Portugal. No entanto, em 1496, são expulsos de lá também. Só ficam os que se convertem ao catolicismo. Desse modo, intempestivamente, completa-se um ciclo de séculos de coexistência entre judeus, cristãos e muçulmanos na Península Ibérica, mudando a configuração étnica e religiosa da região.

Em 1500, Pedro Álvares Cabral atraca na Baía de Todos-os-Santos, chegando também à América; todavia, mais ao sul, ao Brasil, que recebe, nesse momento, seus primeiros desbravadores europeus. Entre os primeiros colonizadores já se encontravam judeus. Alguns vieram, pois estavam sendo punidos com o desterro; outros chegaram por escolha própria, guardando sua religião e cultura de forma velada. Tornam-se, com o passar do tempo, “partícipes do comércio internacional, negociando diversos produtos, como o açúcar e o tabaco” (Mizrahi, 2013, p. 73).

O Rabino Y. David Weitman questiona o fato de os judeus serem um povo tão migratório. Por que haveria tanta dispersão? “Eles estão nos quatro cantos do mundo, espalhados por todos os continentes, em todos os países, possuem tantas nacionalidades” (Weitman, 2013, p. 9). Ainda, no mesmo texto, em nota de rodapé, o rabino afirma que “na história do antisemitismo, uma das acusações contra o povo judeu era a de serem ‘cosmopolitas’. Outros aproveitaram para afirmar que é um povo condenado a errar para sempre” (Weitman, 2013, p. 9, grifo nosso). Compreendemos que o povo judeu até quase metade do século XX era uma nação sem território; daí a razão de ser um *povo errante e disperso*.

Maria Luiza Tucci Carneiro, no seu livro *Dez Mitos sobre os judeus*, explica que o mito do *judeu errante* foi sendo manipulado e renovado sob novas faces, pois o protótipo “favorece a promoção de discursos intolerantes que, adaptados à realidade por onde circulam, alimentam o ódio e a violência não apenas contra os judeus, mas também contra africanos” (Carneiro,

2019, p. 169). A referência seria povos que se dispersam; como os judeus, africanos ou mesmo os ciganos.

A professora Júlia Calvo, na sua obra *Entre Fazer a América e Construir a Cidadania: Formação comunitária judaica e as formas de viver a cidade de Belo Horizonte*, faz referência à autora Silvana Hemsi (Calvo, 2022, p. 49), “que estabelece, distingue e define a migração judaica associada à noção de *dispersão*.” De acordo com Hemsi, “são três formas de *dispersão* que se colocam ao grupo judaico: *exílio, êxodo e diáspora*” (Calvo, 2022, p. 49).

Exílio aplica-se ao caso “de expulsão forçada, cujo paradigma compreende motivações, como perseguições, guerras, quando há um deslocamento de lugar, mesmo quando esse deslocamento se dá de forma voluntária” (Calvo, 2022, p. 49). Já “*êxodo* refere-se ao movimento de um conjunto de pessoas, é descrito como um evento épico, como a saída do Egito, no qual figuram conquistadores e vencedores” (Calvo, 2022, p. 49). Por último, *diáspora* é a ocorrência que diz respeito à “divisão de um grupo étnico entre diversos países, vivendo, simultaneamente, a cultura e identidade do país de presença e guardando, de forma mais ou menos intensa, heranças culturais prévias, de forma organizada” (Hemsi, 2005, p. 295).

Diáspora, portanto, é a *dispersão* dos judeus pelo mundo e, consequentemente, a formação de comunidades judaicas fora da Palestina. A primeira diáspora judaica que temos registro iniciou-se no século VI A.E.C., com a invasão do território israelense e a deportação dos seus habitantes pelos babilônios durante a tomada de Jerusalém. Todavia, a diáspora mais emblemática é a segunda e definitiva ocorrida “no século I, quando os judeus se dispersaram para dentro e para fora das fronteiras do Império Romano e, assim, de maneira gradativa, os judeus fizeram-se presentes em praticamente todas as partes do mundo antigo” (Calvo, 2022, p. 49). Todas essas mudanças e migrações do povo judeu acarretarão novas marcas e características do próprio judaísmo. Portanto, devido à *diáspora*, os judeus migraram para diferentes nações, criando novos grupos comunitários e dois desses grupos étnicos, os quais, com o passar do tempo, foram denominados *ashkenazi* (resumidamente, aqueles que se estabeleceram na região da antiga Alemanha – Europa Central) e *sefaradi* (aqueles que forçadamente, devido ao islamismo, migraram para a Península Ibérica, mais tarde, expulsos pela Igreja Católica, por ocasião das guerras da Reconquista e a Inquisição, fugiram para os Países Baixos, Balcãs, Turquia, Palestina e, com o avanço da expansão marítima e colonização, foram para a América, convertidos ao cristianismo em sua grande parte, a partir do século XVI), parafraseando Calvo (2022, p. 50). Já no final do século XIX e na primeira metade do século XX, emigrantes judeus, na sua maioria vindos do leste europeu para o Brasil, “podem ser

incluídos como parte da *diáspora*, pois são fruto das diferentes levas de imigração oriundas da Europa”, conforme Calvo (2022, p. 50).

O berço da *Inquisição* é a Igreja Católica durante a Idade Média. O seu alvo e foco eram combater pessoas consideradas hereges. O seu ápice foi nos séculos XV e XVI, na Espanha e em Portugal, acusando principalmente judeus e cristãos-novos de *membros de uma raça infecta*. O Estado e a Igreja não queriam a ascensão de uma “classe média burguesa judaica, então concorrentes dos cristãos-velhos,” (Carneiro, 2019, p. 55) por isso apossavam-se de seus bens. O Tribunal do Santo Ofício instalou-se na Espanha em 1478 e em Portugal em 1536, conforme Carneiro (2019, p. 55). Devido a tal ocorrência, aumentou ainda mais o antisemitismo de cunho teológico que alimentou e acelerou “um longo processo de exclusão social e física dos cristãos-novos” (Carneiro, 2019, p. 55). Tal preconceito emergiu com a “*Sentencia-Estatuto de Toledo, de 1449*,” (Carneiro, 2019, p. 55) que cindiu a sociedade ibérica de outrora em cristãos-velhos, aqueles considerados puros de sangue, e cristãos-novos, aqueles rotulados de pertencerem à uma raça contaminada “pelo sangue judeu, mouro, cigano e negro” (Carneiro, 2019, p. 55). Abre-se então um novo universo para os judeus espanhóis e portugueses que haviam se convertido ao catolicismo; pois, impedidos de professarem a fé judaica, são forçados a praticá-la às ocultas, dando origem ao *marranismo*, conforme Carneiro (2019, p. 55-56). O Tribunal do Santo Ofício julgava fazendo uso de um código penal próprio. Aqueles que eram condenados poderiam ser presos ou até mortos na fogueira.

Devido à expansão colonial, a Inquisição ampliou suas atividades para as novas terras, mantendo delegados locais no além-mar, que trabalhavam como espiões ou agentes policiais: eram os *Familiares do Santo Ofício*. Eles identificavam e delatavam judaizantes. Esse cargo era motivo de orgulho. O documento que atestava o ofício era exibido na parede como prova de *pureza de sangue*. As Cortes Constituintes de Portugal decretaram a extinção do *Tribunal do Santo Ofício* em 31 de março de 1821, conforme arquivo da Assembleia da República portuguesa. Nós voltaremos a elucidar a Inquisição no capítulo três.

Entre 1492, quando os judeus da Espanha foram expulsos do reino, e 1536, data do começo da Inquisição portuguesa, por volta “de 120 mil judeus sefarditas atravessaram a fronteira e estabeleceram-se em Portugal, onde já havia cerca de 80 mil judeus portugueses” (No início [...], 2019). Participavam da corte, eram cientistas, matemáticos, e outros ainda tornaram-se desbravadores navegantes e participaram das descobertas portuguesas, como já falado anteriormente. “A população portuguesa nessa época era de 1 milhão, portanto 200 mil judeus sefarditas em Portugal eram 20% do total da população” (No início [...], 2019). Os judeus que se converteram nesse período foram denominados *cristãos-novos*, como já

mencionado anteriormente. Difícil contabilizar ao certo quantos desses vieram para o Brasil e quantos dos que chegaram ao país mantiveram seus hábitos e tradições religiosas. Mas o fato é que vieram e aqui marcaram presença, como no caso de Branca Dias.

Branca Dias nasceu em Viana do Castelo, no norte de Portugal em 1515, e no país foi processada, condenada e, portanto, presa pelo crime de judaísmo por dois anos em 1543. Mais tarde, sem saber se por pena de degredo ou simplesmente em fuga, Branca Dias chega com os filhos a Olinda, Pernambuco. Aqui reencontra o marido, Diogo Fernandes, em 1540, trazendo sete dos onze filhos que vieram a ter, e assim integram-se a uma verdadeira vida brasileira. Gerencia um engenho de açúcar, institui uma escola para donzelas, assim como uma sinagoga clandestina. Foi uma precursora. Seu marido falece em 1567. Branca também morre no Brasil por volta de 1589. Seus ossos são transladados pelo *Tribunal do Santo Ofício* para Portugal, onde são queimados, “como forma de punição póstuma” (Castro, 2021).

Nogueira, Oliveira, Carvalho, Pereira, Leão, Coelho: havia uma ideia generalizada de que sobrenomes portugueses de brasileiros em referência a árvores ou animais seriam de *cristãos-novos*. O fato é que essa tese, para alguns estudiosos, como Beider (2020, p. 75) e Novinsky (2006, p. 452) não tem sustentação na historiografia. Pare esses autores, a *falta de documentação* ou a *não comprovação* sustenta suas alegações, conforme Módolo e Cardoso (2023, p.82). Todavia, apesar desse diálogo entre historiadores, um se contrapondo ao outro, testemunhamos diversos brasileiros que possuíam sobrenomes de árvores ou animais, pleitearam a cidadania portuguesa provando ascendência judaica, muitas vezes mediante arquivos portugueses, e lograram êxito. E ainda, nos arquivos da Inquisição encontram-se vários Rodrigues, Nunes, Mendes, Fonseca e Lopes. São nomes corriqueiros, inclusive no sertão nordestino, que não ajudam a decifrar a genealogia dos *conversos*. A narrativa da origem judaica para os referidos sobrenomes mantém-se na história dos *cristãos-novos* no Brasil.

Perseguidos mesmo no Brasil – pois, no Brasil, houve visitas do *Tribunal do Santo Ofício*, ou *Tribunal da Santa Inquisição*, conforme, novamente, Novinsky (1982, p. 76-80) –, muitos abandonaram suas tradições para sobreviver. Alguns insistiram em manter a sua fé clandestina e, assim, ficaram conhecidos como *judaizantes*, *criptojudeus* ou, pejorativamente, *marranos*. Estudiosos observaram tradições em alguns lugares do sertão nordestino brasileiro que ocorrem ainda hoje, implicando num confinamento físico-geográfico dessas famílias, após o término da Inquisição, que, especula-se, pode ter gerado a conservação “de práticas religiosas judaicas e [também] a reprodução da memória oral dessas famílias, indicando a relação significativa com o fenômeno, pois os sobrenomes Oliveira e Cordeiro estão associados a famílias tradicionais e antigas dessas regiões” (Módolo; Cardoso, 2023, p. 82). Isso faz-nos

acreditar que muitas vezes os mitos possuem imbricamentos com a realidade, a verdadeira história, se assim podemos falar.

Atualmente, a maior comunidade judaica no mundo, após Israel, encontra-se nos Estados Unidos, segundo dados da *Associated Press* divulgado pela revista Exame (Judeus [...], 2015). No entanto, a primeira sinagoga, o primeiro rabino e a primeira comunidade abertamente judaica das Américas se instalaram no Brasil. Entre 1630 e 1654, parte do Nordeste, mais especificamente Pernambuco, foi tirada das mãos de Portugal pelos holandeses. “A União Ibérica (1580 a 1640) fez Portugal perder para a Holanda o Nordeste Brasileiro” (Mizrahi, 2013, p. 73). O que a Holanda almejava era comercializar açúcar. Entrementes, uma comunidade judaica emerge, cresce e vive livremente na então colônia portuguesa, graças ao “Conde Maurício de Nassau, nomeado em 1636 para governador da terra conquistada, [que] achou oportuna a entrada de judeus de Amsterdã – de origem portuguesa – em Pernambuco” (Mizrahi, 2013, p. 73).

Isaac Aboab da Fonseca é um exemplo da saga judaica contenciosa, de sobrevivência e luta pela construção de laços comunitários. De nacionalidade portuguesa, emigra ainda criança de Portugal para Amsterdã, cidade que abrigava uma importante comunidade de exilados da Península Ibérica, onde se aprofunda no estudo das tradições judaicas. Desde o início, os holandeses que vieram para cá visavam a produção e comercialização do açúcar; a Angola fornecia os escravos. A Holanda tinha o suporte da Companhia de Comércio das Índias Ocidentais, e “conseguiu firmar-se no litoral do Nordeste brasileiro, depois da frustrante tentativa na Bahia de 1624” (Mizrahi, 2013, p. 73). Aboab da Fonseca desembarca no Recife em 1642 para ser o primeiro rabino da congregação local, o primeiro das Américas. Contudo, essa saga judaica no país não tem longa duração. “Esta primeira experiência do judaísmo nas Américas encerrou-se em 1654, quando os holandeses foram expulsos do Brasil” (Mizrahi, 2013, p. 74), e com eles os judeus, apesar de um pequeno grupo de israelitas juntar-se aos holandeses e ir para as Antilhas, “dando prosseguimento à exploração da cana-de-açúcar, permitindo assim o funcionamento das vinte empresas de refino e branqueamento do produto em Amsterdã, cuja produção, ultrapassando a luso-brasileira, atingiu monopólio internacional” (Furtado, 2003, p. 35).

A primeira sinagoga oficial das Américas é fundada em 1636 e é chamada de *Kahal Zur Israel* (Rocha de Israel). A princípio, funciona em uma casa alugada e, mais tarde, em uma

construção na Rua dos Judeus (atual Rua do Bom Jesus)²⁶, no Recife. Isaac Aboab da Fonseca foi rabino-chefe dessa sinagoga. As principais evidências da existência da sinagoga foram descobertas por escavações que ali encontraram uma *mikvê* (banheira de rituais judaicos) no século XX. A congregação possuía também uma *Chevra Kadisha*, ou seja, uma irmandade sagrada para cuidar dos mortos - uma sociedade funerária - e, ainda, uma escola para crianças e uma organização para fornecer dotes a órfãs e moças pobres (Arqueologia [...], 2013; Mizrahi, 2013, p. 73-74).

Ocorreu que, durante a Guerra da Restauração (1640-1668), batalha entre Portugal e Espanha, as comunidades judaicas do Recife e de Amsterdã pedem proteção ao governo holandês. Em contrapartida, recebem um documento ímpar na história do judaísmo, a denominada *Patente Honrosa*, de 7 de dezembro de 1645. O documento considera os judeus juridicamente e civilmente iguais aos demais súditos dos Países Baixos. O certificado foi denominado “*Patente Honrosa* pelos judeus” (de Mello, 1996, p. 302-304). Os holandeses então habitantes de Recife trouxeram pânico à população da cidade, “até quase o final da guerra, anunciando que, se os rebeldes tomassem a cidade, perpetrariam as maiores atrocidades contra todos. Mas nada disso ocorreu” (Vainfas, 2022, p. 178). Tamanha paridade com outros povos só ocorreria para com os judeus do ocidente no século XIX.

2.2 O Brasil Império

Em 1822, o príncipe D. Pedro declara a independência do Brasil. Chega ao fim a era colonial. Instaura-se o regime monárquico, período marcado por reviravoltas políticas, econômicas e religiosas. Em 1821, a abolição oficial da *Inquisição* marca o fim de quase três séculos de perseguição institucional aos judeus e cristãos-novos. Como consequência da liberdade religiosa chegam ao país dois grupos distintos: o Rio de Janeiro e Centro-Sul recebem os judeus da França e Inglaterra; a Amazônia acolhe os judeus do Marrocos.

Com a invasão napoleônica de Portugal em 1807, D. João VI deixou o país em 1808, pois àquela altura Napoleão Bonaparte já dominava boa parte da Europa. Os ingleses ajudam Portugal e, desse modo, a realeza portuguesa vem para o Brasil, transferindo para esse país tropical a sede da monarquia. Diante disso, Portugal assina um tratado com a Inglaterra que garante a proteção inglesa à Coroa portuguesa nesse país, aprofundando as relações econômicas entre Brasil e Inglaterra e garantindo também “a necessária liberdade religiosa [aos que aqui

²⁶ Essa Rua dos Judeus, no Brasil Holandês, foi batizada como Rua da Cruz após a reconquista portuguesa e, em 1870, como Rua do Bom Jesus, nome que permanece até hoje.

chegassem] institucionalizada com o apoio inglês às forças portuguesas” (Mizrahi, 2013, p. 74). Foi, portanto, um acordo comercial e não religioso que permitiu a prática do judaísmo no Brasil. “No período, cidadãos britânicos de origem judaica escolheram viver no Rio de Janeiro e Salvador, negociando produtos importados ou empregando-se em firmas europeias, que se instalavam no país” (Mizrahi, 2013, p. 73-74).

Ainda, em decorrência da guerra entre Espanha e Marrocos, além da liberdade religiosa da sociedade brasileira no período, por volta dos anos 1820, judeus de origem *sefardita* marroquina chegam ao Brasil; alguns vão em direção ao Rio de Janeiro e Salvador, todavia é em Belém do Pará que são criados os primeiros grupos judaicos organizados do Brasil desde o curto período holandês no Nordeste. De Belém, muitos desses judeus migram para o interior da Amazônia, chegando a Manaus e ao Acre. Eles chegam à Amazônia atraídos por “negócios que despontavam no Norte brasileiro” (Mizrahi, 2013, p. 75), entre esses os seringais que proliferavam na região e que passaram a ser explorados por judeus. Por volta de 1842, esses israelitas já haviam erguido a *Sociedade Cemitério*, a *Escola Maguen David* e as sinagogas *Shaar Hashamaim* (Porta do Céu) e a *Eshel Abraham* em Belém e Manaus, que, somadas a “outras instituições, asseguraram vida, posicionamento e identidade às famílias judias dessas cidades e aos pequenos núcleos urbanos no interior de Cametá, Óbidos, Melgaço e Gurupá, que, em 1930, totalizavam 350 famílias (Bentes, 1989; Liberman, 1989). É justamente a sinagoga *Eshel Abraham*, em Belém do Pará, que o participante da nossa pesquisa de campo, Breno De Saint-Martin, frequentou com seu pai, quando criança e pré-adolescente, antes de mudar-se para São Paulo. (Vide capítulo quatro). Esses judeus marroquinos eram provenientes das cidades de Tetuan e Ceuta – cidades do Marrocos Espanhol –, imigrantes sefaraditas, esses, que completaram, recentemente, 200 anos de presença no nosso país. Eles se comunicavam por meio de um dialeto denominado *hakitia*²⁷, uma mistura de palavras árabes, hebraicas e espanholas, de acordo com Mizrahi (2013, p. 75).

²⁷ Dialeto dos judeus sefarditas do norte de Marrocos (o chamado Marrocos Espanhol) e usado pelos megorachim (judeus de origem ibérica) instalados no norte desse país. Tem uma grande influência do judeu-árabe e do tarifit, língua berbere falada pelos rifenhos originários da região montanhosa do Rife, no norte de Marrocos. A origem do nome provém da palavra árabe hakà, que significa *dizer, falar*. O dialeto hakitia é um misto de palavras árabes, hebraicas e espanholas.

2.3 O Brasil República

O Rabino *Shalom Emanuel Muyal* chega à Amazônia vindo de Marrocos em 1908. Desembarca no país com o objetivo de liderar a emergente comunidade judaica de Manaus e Belém do Pará. No entanto, o infortúnio acontece: após dois anos de sua chegada, o Rabino padece, provavelmente, vítima de febre amarela, e vem a falecer. Hoje é considerado pela comunidade católica como um santo que faz milagres. É sepultado em um cemitério cristão, o Cemitério São João Batista, devido ao fato de ainda não haver um cemitério israelita em Manaus. Ainda hoje, o túmulo do *santo judeu*, como ficou conhecido, é ponto de peregrinação. “No local, há dezenas de pedras colocadas sobre o túmulo. No judaísmo, o uso de pedras tem uma grande importância. [...] As pedras simbolizam memórias, que são duradouras e fazem jus à plenitude do pós vida” (Lima, 2021).

Os séculos XIX e XX são caracterizados por intensa migração em todo o mundo. Entre os anos de 1800 e 1950, aproximadamente 65 milhões de pessoas deixam a Europa; entre essas, algo em torno de 4 milhões são judeus. Oriundos da Polônia, Ucrânia, Bessarábia, Bielorrússia, Lituânia, Letônia, Hungria e Romênia, zonas do Império Russo e do Império Austro-Húngaro, esse grande número de judeus migram precipuamente para os Estados Unidos, Canadá, África do Sul e Argentina, conforme Museu Judaico de São Paulo (2023). Fugiam da pobreza que varria a Europa e dos reiterados *pogroms*²⁸ para começar uma nova vida em outro lugar. Em 1929, São Paulo tinha oitocentos mil habitantes; desses, cinco mil eram judeus, provenientes de todas as partes do mundo, especialmente da Polônia, Rússia, Hungria e Alemanha, que se aglomeravam no bairro Bom Retiro, até então predominantemente colonizado por imigrantes italianos, conforme Juziuk (1999, p. 38).

No Brasil, dá-se início a uma imigração maciça a partir da década de 1870 e após a abolição da escravidão em 1888. Entre os imigrantes que aventuraram-se na América no início do século XX, “65 mil são judeus provenientes da Europa, do Oriente Médio e norte da África. Eles se estabelecem primordialmente nas capitais dos estados, onde dão início a comunidades sólidas e profundamente integradas às sociedades locais” (Museu Judaico de São Paulo, 2023). Grande parte dos judeus paulistanos descende desses imigrantes que vieram atraídos por melhores condições de vida, tanto economicamente quanto socialmente. A presença judaica na cidade de São Paulo “gerou a necessidade de sinagogas, escolas e cemitérios” (Valadares; Faiguenboim, 2013, p. 31). A primeira sinagoga da cidade foi “fundada em 1912 por judeus

²⁸ Episódios de perseguição, assassinato e pilhagem de minorias étnicas.

oriundos da Bessarábia [e foi] denominada *Comunidade Israelita de São Paulo* ('*Kehilat Israel*'), e situava-se na Rua da Graça, número 160, no bairro do Bom Retiro" (Valadares; Faigenboim, 2013, p. 31). Essa sinagoga abriga hoje o *Memorial da Imigração Judaica*, inaugurado no dia 24 de fevereiro de 2016, conforme matéria da Confederação Israelita do Brasil de 19 de fevereiro de 2016.

O Brasil, portanto, torna-se um destino importante para os judeus originários da Europa a partir da década de 1910, com uma maior intensidade nas décadas de 1920 e 1930, "quando Estados Unidos, Canadá e Argentina estabelecem restrições à imigração", de acordo com Calvo (2022, p. 37-38). Vide quadro 1 adiante.

Quadro 1 – Brasil – Imigração geral e judaica, Brasil (1872-1972)

PERÍODO	GERAL	JUDAICA
1872-1879	176.337	3,3%
1880-1889	448.622	8,4%
1890-1899	1.198.327	22,4%
1900-1909	622.407	11,6%
1910-1919	815.453	15,2%
1920-1929	846.647	15,8%
1930-1939	332.768	6,2%
1940-1949	114.085.	2,1%
1950-1959	583.068.	10,9%
1960-1969	197.587	3,7%
1970-1972	15.558	0,3%
Total		
1872-1972	5.350.859	100,0%
		93.231
		100,0%

Fonte: Decol (2001, p. 153)

Na década de 1920, migra para São Paulo um grande contingente de judeus do Oriente Médio, Líbano e Síria. A esses somam-se mais de 35.000 israelitas que entram no país entre 1926 e 1935, conforme o quadro 1. A imigração da década de 1930 é consequência da fuga do emergente nazismo na Europa. Nessa época, 15 mil judeus emigram da Alemanha e fixam-se sobretudo nas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre. Também chegam da Áustria e da Itália, onde as leis raciais de 1938 os excluem da vida social, conforme Calvo (2022, p. 39). Ainda segundo Calvo (2022, p. 39), muitos desses judeus que aqui chegaram nessa ocasião, nessas três cidades, se espalharam para os estados vizinhos. "O Brasil do final do século XIX [já] apresentava núcleos judaicos espalhados por praticamente todo o seu território" (Calvo, 2022, p. 39-40). No quadro 1, destaca-se ainda a imigração em geral para o Brasil no final do

século XIX e, novamente, volta a crescer “nas primeiras décadas do século XX, após a proclamação da República” (Calvo, 2022, p. 38). Volta a crescer também na década de 1950, coincidindo com o fim da Segunda Guerra Mundial. “A imigração judaica, por sua vez, é pouco significativa na última década do século XIX (0,5%) e sobe bastante, tendo seu auge entre os anos 1920 e 1929 (32,5%) e entre os anos 1930 e 1939 (24,1%)”, conforme Calvo (2022, p. 38).

A história da colônia Philippson começa quando, aproximadamente, em torno dos anos 1850, o governo brasileiro anuncia novas “medidas legislativas para a abolição da escravatura, considera-se substituir, nas grandes plantações (de café principalmente), os trabalhadores de origem africana por mão de obra assalariada” (Heuffel, 2012, p. 122). De imediato e, principalmente, após a guerra da Tríplice Aliança arquitetada contra o Paraguai (1865-1870), o governo brasileiro sente a necessidade de colonizar territórios mais remotos. Sobretudo que os limites do país a oeste não estavam ainda decididamente delimitados, conforme Heuffel (2012, p. 122). A propriedade da colônia Philippson não pertencia a um único proprietário e era bem pequena (4.472 ha em 1903, 5.399 ha em 1907 e, por fim, 5.766 ha em 1908) e foi comprada pela *Jewish Colonization Association* (JCA) – uma agência privada, uma instituição filantrópica sem fins lucrativos – de quatro, e relativamente humildes fazendeiros, de acordo com Heuffel (2012, p. 123). A colônia Philippson é fundada em 1904, em Pinhal, no interior do Rio Grande do Sul, por 37 famílias judias da Bessarábia, antiga região da Europa Oriental, conhecida como *celeiro do Império Russo*; seus imigrantes, chamados de *russos*, pelos outros habitantes da região, conforme Heuffel (2012, p.122 e 127).

O barão Maurice de Hirsch (1831-1896), nascido de uma rica família judaica bávara, estabeleceu-se em Paris “após ter trabalhado com o banqueiro bruxelense Bischoffsheim, com cuja filha Clara contraiu matrimônio” (Heuffel, 2012, p. 125). Após ter construído estradas de ferro no Oriente, fez uma imensa fortuna, mas era imbuído de um espírito altruísta e filantrópico; e por isso, em 1891, fundou, juntamente com outros prósperos empreendedores judeus, a JCA, “um projeto visionário, criando colônias agrícolas judaicas nas Américas, no Oriente Próximo e no leste da Europa” (Heuffel, 2012, p. 125). A *Jewish Colonization Association* mantinha a colônia brasileira. Os imigrantes recebiam lotes de terra, uma casa, gado, um arado e sementes. Nesses assentamentos, havia geralmente uma sinagoga, que era também o local de celebração de festas, e algum tempo depois uma escola. Quatro anos após sua fundação, em 1908, a colônia Philippson já possuía 299 moradores. Alguns desses agricultores tinham pouca ou nenhuma tradição de cultivo da terra e, portanto, parte desses judeus deixa o assentamento devido a lastimáveis e diversos dissabores e nos anos seguintes,

para que seus filhos possam progredir nos estudos, migram para cidades próximas, como Santa Maria, Pelotas, Rio Grande, Passo Fundo, Erechim, Erebango, Cruz Alta e Uruguaiana, conforme Heuffel (2012, p. 131). O entrevistado da nossa pesquisa de campo, Rodolpho Silva de Oliveira, é originalmente de Rio Grande, mas, atualmente, vive em Pelotas e frequenta a Sociedade Israelita de Pelotas, sinagoga local. (Vide capítulo quatro).

Ainda em 1904, a JCA instala no Rio de Janeiro, à época capital do Brasil, um “escritório, buscando facilitar a entrada e a instalação dos imigrantes judeus dos países eslavos, da Polônia, Romênia e Rússia, onde a discriminação e as pequenas possibilidades de crescimento pessoal motivavam de forma comum a emigração” (Mizrahi, 2013, p. 77). Um pouco antes, algumas famílias – entre as quais os Levy, Lafer, Klabin, Segall, Teperman e Mindlin – instalaram-se no Rio de Janeiro, São Paulo, Campinas e cidades do interior, conforme Mizrahi (2013, p. 77). Retomando, na colônia Philippson é fundada a primeira escola judaica brasileira do século XX. Isso foi em junho de 1908, quando trouxeram o professor Leon Back de Paris para lecionar na escola, após ele ter aprendido português em Lisboa, conforme Heuffel (2012, p. 126). Nessa época, tanto a colônia agrícola Philippson quanto a Quatro Irmãos não resultam em um negócio próspero. Diante disso, e também devido ao fato de uma das principais atividades econômicas de Franz Philippson ser a construção de ferrovias, a principal atividade econômica da colônia passa a ser a exploração de madeira, utilizada como combustível de locomotivas e como dormentes dos trilhos de trem, de acordo com Heuffel (2012, p. 123). Essa madeira, então, passa a ser a base dos negócios de Franz Philippson, que, além de vice-diretor da JCA, era também um dos fundadores e administrador da *Compagnie de Chemins de Fer du Sud-Ouest Brésilien* (erguida em 1890 em Bruxelas e sob o controle da *Compagnie Générale des Chemins de Fer Secondaires*, com sede também em Bruxelas e que efetua a obra na condição de empresa geral) e que obtém êxito, em 1891, ao conseguir uma concessão para o empreendimento de construção da linha de Santa Maria a Cruz Alta (160 km). O Banco F. M. Philippson financia todo o projeto,²⁹ conforme Heuffel (2012, p. 123).

Com o grande fluxo de imigrantes judeus chegando ao Brasil no início do século XX, fundam-se diversas instituições judaicas comunitárias pelo país. Diferentemente de outros grupos de imigrantes que planejavam retornar ao seu país de origem, os judeus vêm para fixar residência, pois não tinham o intuito de retornar. Diante disso, fundam *entidades sólidas* criando

²⁹ Lembremo-nos aqui que Franz Moses Philippson (nascido em Magdeburgo em 1851 e falecido em Paris em 1929) era um dos filhos do rabino alemão Ludwig Philippson, autor da célebre tradução da Bíblia Hebraica para o francês, conforme Heuffel (2012, p. 123).

condições para uma vida comunitária pulsante. “A escola, o jornal, o hospital, a cooperativa de crédito, o centro cultural, o cemitério, o clube de esporte e a sinagoga são espaços de encontro, formação, cuidado, culto e festa;” (Museu Judaico de São Paulo, 2023) ambientes de culto à vida, de recreação e louvor à coletividade. Não era preciso apenas sobreviver, mas também gozar a vida.

Segundo Carneiro (2013, p. 147), o antisemitismo assistemático no Brasil pode ser estudado em dois momentos distintos: “1) após a Primeira Guerra Mundial até o início do Estado Novo, em 1937; 2) a partir da adoção de *circulares secretas antisemitas* em 1937, estendendo-se até 1949, quando o Brasil reconheceu a criação do Estado de Israel” (Carneiro, 2013, p. 147). Em 30 de setembro de 1921, Dulphe Pinheiro Machado, diretor do Serviço Nacional de Povoamento, órgão do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, foi indagado pelo Ministério das Relações Exteriores sobre a possibilidade do acolhimento no Brasil de agricultores russos de origem judaica. A resposta à consulta foi negativa. De acordo com Pinheiro Machado, reconhecidamente *antisemita* na sua passagem pelo governo Vargas, o Brasil precisava de *agricultores de verdade*; esses judeus, segundo ele, não iriam contribuir para a melhoria da atividade agrícola. Tal imigração poderia impulsionar o urbanismo, como já havia ocorrido com a vinda dos imigrantes turcos, sírios e árabes³⁰. Em conclusão, o imigrante israelita era considerado o causador do desequilíbrio entre ruralismo e urbanismo, motivo pelo qual o governo de Vargas, após 1940, restringiu a entrada desses, tidos como avessos ao trabalho agrícola, cidadãos urbanos (Carneiro, 2013, p. 148). A partir de então, o governo Vargas só aceitava a entrada de *agricultores*; o que dificultou a entrada de israelitas durante a Segunda Guerra Mundial, conforme quadro um acima, e conforme *circulares secretas* do governo brasileiro hoje acessíveis aos historiadores e demais pesquisadores.

Ainda em 1921, a JCA (*Jewish Colonization Association*) tentou, junto ao governo brasileiro, conseguir a entrada de agricultores tchecoslovacos para trabalharem nas fazendas de café sem sucesso. A negativa de Pinheiro Machado foi bem parecida com a já mencionada (Carneiro, 2013, p. 150). A Constituição de 1934 estabeleceu um “regime de quotas para a imigração, instituindo uma porcentagem de vistos para cada nacionalidade” (Carneiro, 2013, p. 152). Tal sistema, corroborado pela Constituição de 1937, “dificultaria – alguns anos mais tarde – a aplicação de restrições à entrada dos refugiados judeus que, por lei, tinham direito a emigrar

³⁰ Ofício número 13 do Diretor Geral dos Negócios Comerciaes e Consulares para Dulphe Pinheiro Machado, Diretor do Serviço de Povoamento do MAIC, Rio de Janeiro, 30 de setembro de 1921; ofício número 2941 de Dulphe Pinheiro Machado, Diretor do Serviço de Povoamento de MAIC. Rio de Janeiro, 18 de outubro de 1921. Vol. 293/3/4. AHI/RJ apud Carneiro (2013, p. 148, grifado no original).

para o Brasil, valendo-se das quotas de várias nacionalidades" (Carneiro, 2013, p. 152). Diante da comunidade internacional, o Brasil tinha que manter "uma imagem de nação identificada com os ideais democráticos e de defensor dos direitos humanos" (Carneiro, 2013, p. 152). A maneira encontrada para se adequar à sensível situação foi criar instruções internas mediante *circulares secretas*, "pois qualquer outro tipo de lei tornaria pública a posição do governo brasileiro, identificando-o com a política *antisemita* sustentada pelo Terceiro Reich;" (Carneiro, 2013, p. 152-154) o que de fato comprova a responsabilidade desse governo pela morte de milhares de judeus que não conseguiram vistos para emigrar e "acabaram seus dias nos campos de extermínio nazistas" (Carneiro, 2013, p. 154). Tese essa sustentada pela historiadora e professora da USP desde 1984 Maria Luiza Tucci Carneiro. Prova disso é o *cuidado* que o chanceler Oswaldo Aranha teve, em diferentes momentos, junto aos diplomatas brasileiros, instruindo-os para acobertar a "prática antisemita das circulares secretas que não deveriam ser ventiladas nas reuniões internacionais do Comitê Intergovernamental Pró-Refugiados Políticos" (Carneiro, 2013, p. 153-154, grifo nosso).

A realidade é que, se o governo brasileiro, por intermédio de suas autoridades, tivesse vontade política, ele poderia ter modificado a rotina tendenciosa dos vistos consulares.

De acordo com o art. 4º do Decreto-Lei número 3.010, de 20 de agosto de 1938, a quota de uma nacionalidade que não atingisse 3.000 pessoas poderia ser elevada até esse limite. E no caso real de uma quota não ser utilizada, o Conselho de Imigração e Colonização (CIC) – órgão encarregado de opinar sobre os casos de imigração coletiva – poderia autorizar o aproveitamento a favor de agricultores e técnicos de outra nacionalidade cuja quota já havia se esgotado. Perguntamos: por que razão o governo brasileiro não preencheu as quotas (que foram ampliadas) para salvar judeus refugiados alemães, austríacos, tchecos, romenos, húngaros, poloneses ou de qualquer outra nacionalidade? (Carneiro, 2013, p. 154).

Digno de nota é que o CIC, criado em 1938, tinha por objetivo averiguar a situação dos judeus que, desde 1935, data da Intentona Comunista (23 a 27 de novembro), foram avaliados como "perigosos à segurança nacional dada a sua identificação com as doutrinas exóticas" (Carneiro, 2013, p. 154) - entenda-se aqui *comunismo*. Por conseguinte, era feita uma "consulta obrigatória ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, ao Estado-Maior do Exército e ao Chefe da Polícia Política"³¹ (Carneiro, 2013, p. 154). No entanto, até 1941, era o Ministério das Relações Exteriores quem decidia caso a caso. Quase sempre, quando os órgãos internacionais solicitavam "o apoio do Ministério das Relações Exteriores em prol do

³¹ E, de fato, muitos judeus que aqui no país já estavam, tiveram dificuldades para se naturalizar devido às suas convicções políticas; caso de Izrael Szajnbrum, que declaradamente se opunha à ditadura militar dos anos 60 e 70, conforme relatos dele próprio no livro *Memória: Imigração Judaica no Brasil, no século XX* (1999, p. 83-122).

salvamento de refugiados judeus,” a resposta era negativa ou evasiva, conforme Carneiro (2013, p. 154-155).

Os judeus que obtiveram êxito ao conseguir visto de entrada fizeram uso da nova legislação brasileira presente na Constituição de 1937, “que não podia ser modificada por circulares secretas” (Carneiro, 2013, p. 155). Em decorrência disso, a *Circular Secreta número 1.127* (que restringia completamente a imigração judaica) foi alterada, “possibilitando a entrada de cônjuges ou parentes consanguíneos de estrangeiros com residência legal em território nacional, em linha direta até o 2º grau” (Carneiro, 2013, p. 155). Consequentemente, ocorre a emigração legal de um pequeno contingente de judeus para o Brasil: “2.029 (1939), 2.416 (1940) e 927 (1941) com vistos permanentes e temporários, números oficiais contabilizados pelas autoridades do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio” (Carneiro, 2013, p. 155) que não dispunham de informações precisas sobre aqueles que adentravam como “católicos” ou ilegalmente pelas fronteiras no sul do Brasil. Diante desses dados, o pesquisador não pode considerar esses números como *médias ponderadas*, pois os baixos índices oficiais comprovam que as circulares secretas estavam sendo acatadas, de acordo com Carneiro (2010).

Em outras palavras, para tratar a questão judaica, não se deve privilegiar nem a ficção de uma historiografia judaica, que consiste em apresentar uma visão apologética das vítimas perseguidas desde a noite dos tempos por carrascos sempre idênticos a si próprios, nem a de uma historiografia antijudaica, que repousa sobre a constatação de um complô judeu cujos artifícies desejariam dominar o mundo. Trata-se, ao contrário, de mostrar, para melhor as superar, como essas duas representações se alimentam mutuamente, à medida que vão irrompendo novos debates sobre a judeidade e o antisemitismo (Roudinesco, 2010, p. 22-23).

Desse modo, o caminho do meio, a realidade explícita, o senso crítico pessoal de cada indivíduo devem ser o norte e a melhor representação a ser acatada ou acreditada.

As cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre abarcam 80% dos judeus do país, que atingem a cifra de algo em torno de 65.000 pessoas nos anos 1930, conforme já mencionado e referenciado anteriormente. “A acelerada urbanização brasileira e as possibilidades de trabalho [...] transformaram Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre em cidades-polo da imigração” (Mizrahi, 2013, p. 77). A grande maioria dos que aqui chegavam “pertencia a grupos sociais originários de comunidades religiosas da Rússia, do Leste Europeu e do Oriente Médio” (Mizrahi, 2013, p. 77). Encontram-se comunidades menores em municípios próximos a ferrovias ou a rotas de negócios que atraem trabalhadores. Dentre essas, é mister citar Ilheus, Itabuna, Bonfim, Petrolina, Juazeiro, Jacobina, Mossoró, Campina Grande, Campos dos Goitacazes e Nilópolis. Ainda sob o fluxo criado pela construção de ferrovias, na primeira década do século XX, colonos começam a se estabelecer no interior do estado de São

Paulo, onde criam grupos comunitários reunidos em torno de seus negócios assim como das ferrovias construídas para o transporte do café. Dentre as regiões contempladas com tal fluxo de imigrantes, encontram-se São Caetano do Sul, Santo André, São José dos Campos, Mogi das Cruzes, Sorocaba, Jundiaí, Campinas, Piracicaba, Taubaté, São Carlos, Ribeirão Preto e Franca.

Na capital São Paulo, nos anos de 1930 e 1940, já encontra-se comunidades judaicas em bairros distintos. Alguns desses já possuem um colégio, uma sinagoga e um centro comunitário judaico. O Jardim da Luz (hoje Parque da Luz) e o Museu do Ipiranga (hoje Museu Paulista) são dois centros de lazer que eram muitas vezes visitados pelos imigrantes israelitas. Já em Porto Alegre, o bairro que concentra grande parte da comunidade judaica é o Bonfim e, no Rio de Janeiro, essa comunidade vive em torno da Praça Onze. Na cidade de Salvador, formou-se uma concentração judaica na parte histórica da cidade, região próxima da Baixa dos Sapateiros pelas ladeiras dos bairros de Nazaré e do Desterro; “enquanto em Recife, a comunidade procurou o bairro da Boa Vista e reafirmou a antiga Rua dos Judeus como remanescente simbólico de sua trajetória em Pernambuco”, afirma Carneiro no prefácio do livro de Calvo (2022, p. 11). Como já mencionamos anteriormente, a Rua dos Judeus, no Recife, no Brasil Holandês, foi rebatizada como Rua da Cruz após a reconquista portuguesa e, em 1870, como Rua do Bom Jesus, nome que permanece até hoje.

Na segunda década do século XX, os judeus paulistanos criam diversas instituições. Como já mencionado anteriormente, repetimos, em 1912 é fundada a primeira entidade judaica da cidade de São Paulo por judeus oriundos da Bessarábia, “denominada *Comunidade Israelita de São Paulo* (‘*Kehilat Israel*’); [a sinagoga] foi instalada na Rua da Graça, número 160, no bairro do Bom Retiro” (Valadares; Faiguembóim, 2013, p. 31). Esse movimento de estruturação da comunidade judaica paulistana é impulsionado pelos imigrantes da Europa Oriental e judeus recém-chegados da Síria e do Líbano. Em 1915, é criada a Sociedade Beneficente das Damas Israelitas. “Em 1920 inaugura-se o Cemitério Israelita da Vila Mariana e, em 1922, é criada a Escola Renascença, que integrava currículo regular e disciplinas de cultura judaica” (Museu Judaico de São Paulo, 2023). Em torno de 1927, funda-se a Cooperativa de Crédito Popular do Bom Retiro e os clubes esportivos Círculo Israelita de São Paulo e o Clube Esportivo Israelita Macabi. Fixando-se em áreas nobres das cidades do Rio de Janeiro, São Paulo e Santos, diversas famílias sefaraditas mantinham-se por meio “do comércio de importação e exportação de café, cereais, frutas, tecidos finos, tapetes orientais, minérios e negócios imobiliários” (Mizrahi, 2013, p. 80). Não apenas pelo idioma materno (ladino), os sefaraditas também comunicavam-se em francês, pois haviam estudado em colégios de confissão católica e nas escolas da *Alliance Israélite Universelle* de suas cidades natais. Apesar de grande parte deles terem se fixado no

Rio de Janeiro, “o dinamismo comercial do porto de Santos nas primeiras décadas do século XX levou várias famílias sefaraditas a trabalhar nesta cidade, compondo parte da elite que mantinha estreitos contatos com correligionários do Rio de Janeiro e São Paulo” (Mizrahi, 2013, p. 80). A grande maioria desses imigrantes trabalhava nos negócios da torrefação e corretagem de café, dentre os quais faz-se necessário citar os Sion, os Hazan e os Vaena radicados em São Paulo, conforme Mizrahi (2013, p. 80).

Já Belo Horizonte “foi uma cidade planejada e construída como uma capital para o século XX do Brasil republicano, [...] uma capital moderna no modelo de uma cidade capitalista, [...] de acordo com os modelos europeus, [...] uma cidade sem raízes e sem passado.” (Calvo, 2022, p. 86). Desse modo, a cidade atraiu imigrantes europeus; além dos judeus, vieram os italianos, na sua grande maioria, alemães, belgas, sírio-libaneses, portugueses, espanhóis, ingleses..., atraídos pelas oportunidades de trabalho da recém-criada cidade. Os primeiros fatos históricos que indicam a presença judaica em Belo Horizonte data da construção da cidade, em 1894, quando foi aberta a “primeira loja de construção e ferragens do local, denominada *A Constructora*, de propriedade de Arthur Haas, um judeu de origem alsaciana que havia passado por Belém, depois pelo Rio de Janeiro e se instalado, finalmente, na cidade” (Calvo, 2022, p. 87). Em 1922, funda-se a primeira instituição judaica da cidade, cujo elemento catalisador foi religioso: a União Israelita de Belo Horizonte. “Na instituição, funcionava uma sinagoga e eram mantidas atividades culturais, como uma biblioteca em ídiche, um clube de leitura e um grupo de teatro” (Calvo, 2022, p. 102). A União Israelita é, portanto, por muito tempo, “a instituição jurídica e representativa dos judeus em Belo Horizonte” (Calvo, 2022, p. 175). Somente na década de 1960 funda-se a Corim (hoje FISEMG – Federação Israelita do Estado de Minas Gerais), substituindo a União na sua função de representante da comunidade e integrando-a como um clube recreativo, conforme Calvo (2022, p. 175).

A imigração para essa cidade se torna sistemática nos anos 20. O número de judeus sefarditas da cidade é excedido pelo de ashkenazitas na década de 30. Um problema da comunidade na cidade era a moradia. Nunca existiu nessa capital um bairro judeu ou mesmo uma rua de judeus. “Talvez o pequeno número de judeus existentes [na cidade] aliado à ausência de leis segregacionistas explique isto” (Pfeffer, 1993, p. 68). Verifica-se que os judeus se concentraram nessa época, basicamente, nos bairros Carlos Prates, Barro Preto e Santa Efigênia, de acordo com Pfeffer (1993, p. 68). A escola israelita de Belo Horizonte é fundada em 1928 e começa a funcionar em fevereiro de 1929, de acordo com Calvo (2022, p. 177). Em 1937, funda-se a Associação das Damas Israelitas “com a intenção de auxiliar os judeus necessitados em Belo Horizonte e nas outras regiões do Brasil” (Calvo, 2022, p. 180). Em 1937, inaugura-se o

cemitério israelita no bairro Jaraguá, sendo esse o terceiro cemitério da cidade de Belo Horizonte.

O Bom Retiro é o coração da comunidade judaica de São Paulo na primeira metade do século XX. “Bom Retiro era o nome da chácara de Joaquim Egídio de Souza Aranha, Marquês de Três Rios (1821-1893), um dos mais importantes fazendeiros paulistas” (Valadares; Faiguenboim, 2013, p. 33). A paisagem do bairro é transformada com a construção da estação da Luz, em 1867, fazendo a ligação ferroviária com o porto de Santos. O bairro era como um canal fazendo a ligação entre o rio Tietê e a ferrovia; havia uma estação, parada dos trens que subiam a serra no sentido cidade de São Paulo. E ainda, no final da década de 1940 e início da de 1950, o bairro lembrava o estilo “de um *shtetl* das pequenas cidades provincianas da Europa Oriental, onde as comunidades judaicas viviam as suas vidas trabalhosas, modestas, sacrificadas, isoladas, sempre sobressaltadas com a possível iminência de um *pogrom*” (Neistein, 2013, p. 203). O contato com outros grandes centros da época era complicado e intermitente. Devido a esses fatos, entre outros mais, “os *shtetls* eram acanhados e provincianos” (Neistein, 2013, p. 203). Apesar dessas limitações, pode-se dizer que eles eram também criativos, de acordo com Neistein (2013, p. 203). Assim como os *shtetls*, existia também no bairro um *pletzl*, uma *pracinha*, onde se ajuntavam os homens para compartilhar e ouvir “informações que vinham de fora e de longe, para abalizarem e debaterem, e entreverem o futuro. Naqueles anos, o *pletzl* funcionava na confluência das ruas da Graça com a Ribeiro de Lima e a Corrêa de Mello” (Neistein, 2013, p.203). Nesse bairro havia também imigrantes de várias nacionalidades, entre esses judeus da Europa Oriental que falavam o *iídiche*, e assim chamavam o bairro de “pequeno *shtetl*”, referência aos vilarejos de onde vieram, e que se formaram também na cidade de São Paulo. Não só judeus viviam no bairro. Com a introdução de italianos, ainda no século XIX, o Bom Retiro abriga além de israelitas diferentes grupos de imigrantes, traço típico do bairro ainda hoje. Com perfil eclético, no bairro vivem também portugueses, espanhóis, lituanos, russos, ucranianos, armênios, gregos e árabes, conforme Neistein (2013, p. 212).

José Neistein, no seu capítulo de livro intitulado *Infância e Juventude no Bom Retiro: Fragmentos de Memórias*, narra o antijudaísmo, que ele chama de *antisemitismo*, sofrido numa Sexta-feira Santa, quando ele tinha cinco ou seis anos. Um garoto, filho de italianos, do bairro, se aproxima dele e o adverte a não sair de casa no Sábado de Aleluia, pois eles iriam malhar o Judas. Diz para ele: - “Se você aparecer, leva surra” (Neistein, 2013, p. 212). Fato que o traumatizou profundamente e o fez identificar todo o povo judeu com o Judas “incriminado pela morte de Jesus” (Neistein, 2013, p. 212). Trouxe para ele um sentimento de culpa, novo e

incompreensível, que o acompanhou durante muitos anos, e a falta de uma resposta definitiva, que ele nunca encontrou. Tentando responder a essa questão perturbadora de José Neistein, Elisabeth Roudinesco, no seu livro *Retorno à questão judaica*, ao tratar do Iluminismo que engendrou a emancipação dos judeus na França ainda no século XVIII, trata também do *antijudaísmo* e do *antisemitismo*.

Contra o espírito iluminista, os estudiosos alemães e franceses, adeptos do historicismo, buscaram se livrar, ao mesmo tempo, do universalismo e da questão da origem das religiões, pretendendo descobrir, para o estudo das línguas, uma maneira de laicizar a teologia. Desinteressando-se de Deus, da fé e dos mitos, sua finalidade era pensar o advento das civilizações a partir de uma ciência das línguas, a filologia, encarregada de traduzir a alma nacional dos povos e o corpo orgânico das nações. Nessa perspectiva, forjaram o par infernal dos arianos e dos semitas, convencidos de que cada um desses dois povos imaginários teria sido portador de uma identidade secreta, cujos valores teriam sido transmitidos desde a noite dos tempos, a ponto de cada nação europeia poder encontrá-los em suas origens. Assim, reinventaram o mito ancestral da guerra das raças – e, portanto, da dialética da conquista e da escravização de uma raça por outra.

Nessa perspectiva, os semitas, ou seja, os hebreus (e, portanto, os judeus), teriam tido o privilégio de criar o monoteísmo, mas, ao permanecerem nômades, teriam se revelado inaptos à criação, ao saber, ao progresso e à cultura. Os arianos politeístas, ao contrário – confundidos com os indo-europeus –, são investidos, em contraposição, de todas as virtudes do dinamismo, da razão, da ciência e da política. Somente o cristianismo teria, então, se mostrado capaz de realizar uma síntese harmoniosa entre o monoteísmo judeu, salvo por Jesus, e o dinamismo ariano, fonte de futuro.

Podemos perceber aqui, claramente, como funciona estruturalmente o par infernal que, em seguida, dará origem ao antisemitismo. Embora os judeus sejam, entre os semitas, o povo primordial, o da primeira religião, tornaram-se nômades sem criatividade, nocivos, errantes e inúteis, depois de terem sido despojados pelos cristãos do que tinham de mais sublime: o monoteísmo. Consequentemente, são designados como inferiores aos supostos arianos, os quais são definidos como os únicos capazes de aliar as qualidades do monoteísmo, importadas pelo cristianismo, àquelas (intrínsecas) de uma tradição indo-europeia rebatizada de arianismo. Donde a sua superioridade (Roudinesco, 2010, p. 42-43).

Segundo a autora, os muçulmanos, também semitas, não são tão desprezíveis quanto os judeus; esses são piores, pois deram origem ao islamismo. Essa é a tese do *primeiro pai* que foi perenizada e, embora laicizada, foi depois *racializada*. Progride-se, então, do antijudaísmo ao antisemitismo e, mais tarde, ao racismo: “os judeus já não são vistos como os adeptos de uma religião, mas como *semitas* – e, entre os semitas, como os piores –, isto é, como fazendo parte de uma raça historicamente inferior a todas as outras”, de acordo com Roudinesco (2010, p. 44).

Roudinesco não aborda nesse capítulo ainda inicial, mas já reverbera, a teoria junguiana dos arquétipos *semitas* e *arianos* que ela explica mais adiante no seu livro. Segundo Jung, o arquétipo tem três instâncias: “o *animus* (imagem do masculino), a *anima* (imagem do

feminino) e o *Selbst* (o *self*), verdadeiro centro da personalidade” (Roudinesco, 2010, p. 116). Segundo o psicanalista suíço³², os judeus se enquadravam na categoria dos povos “desenraizados, condenados à errância e muito perigosos porque, para escapar de sua desnacionalização psicológica, não hesitavam em invadir o universo mental, social e cultural dos não judeus” (Roudinesco, 2010, p. 116-117). Já o arquétipo *ariano*, de acordo com Jung, “está carregado de forças explosivas e da semente de um futuro ainda por nascer. [...] Ainda jovens, os povos germânicos podem produzir novas formas de cultura, e esse futuro ainda dorme no inconsciente obscuro de cada ser” (Roudinesco, 2010, p. 118). O psicanalista faz, publicamente, apologia direta ao Nazismo; apoiou o Terceiro Reich e seu líder supremo. Não abandona a Europa invadida por Hitler. Permanece e colabora com os nazistas. Vários outros psicanalistas não judeus, membros da IPA, alguns vão para a Inglaterra e outros para a Califórnia; citamos, por exemplo, entre eles, “Gerhard Adler, James Kirsch e Max Zeller” (Roudinesco, 2010, p. 113). Esses, inclusive, eram discípulos de Jung. A IPA, como instituição psicanalítica, não toma partido. “Os freudianos colaboracionistas estavam preocupados com a suposta pureza da psicanálise” (Roudinesco, 2010, p. 113). Mais tarde, por volta de 1933, Jung se retrata, e toma partido oposto; retrata Hitler como possuidor de uma psique alemã doentia, era um “sinistro charlatão, fantoche de madeira ou autômato, verdadeiro arquétipo da arianidade alemã. [...] Estava possuído por uma *anima* maléfica” (Roudinesco, 2010, p. 121).

Finalmente, qual a relação de tudo isso com a tradição católica e a malhação de Judas Iscariotes? Cremos que no caso de José Neistein acima, o que impera é o mito do judeu deicida. Quadros artísticos históricos continuam a alimentar o ódio aos judeus, “como, por exemplo, os tradicionais quadros da *Santa Ceia*, o *Beijo de Judas*, e o drama da *Paixão* (apresentado nos quadros da Via-Sacra e em representações populares ao ar livre)” (Carneiro, 2019, p. 56). Com o passar dos séculos a figura lendária do Judas foi transformada num sinônimo de *raidor*, *vilão*, alguém de conduta *infiel*. A imagem do judeu traidor foi, amplamente, divulgada na Alemanha nazista “pelo jornal *Der Stuermer*, que, em agosto de 1936, publicou uma caricatura retratando o judeu como um traidor” (Carneiro, 2019, p. 61). A força desse mito ainda prevalece nos dias de hoje; uma forma de antisemitismo que deixa marcas indeléveis no imaginário cristão. Em

³² Carl Gustav Jung foi, inicialmente, discípulo de Freud e primeiro presidente da I.P.A. (*International Psychoanalytical Association* – Associação Psicanalítica Internacional), a primeira associação psicanalítica do mundo – apesar de não ser judeu, e a IPA ter começado, basicamente, como uma associação judaica, o que Freud não queria que se perpetuasse. Freud foi o fundador da IPA.

pleno século XXI, crianças educadas na tradição católica ainda têm “a sua infância marcada pela figura de Judas, o homem que *vendeu* e traiu Jesus Cristo” (Carneiro, 2019, p. 63).

O trabalho é um dos temas mais relevantes e primordiais para o imigrante judeu. Os judeus, na sua grande maioria, diferentemente dos italianos, não criam vínculo empregatício formal, mas tornam-se comerciantes e profissionais liberais. Trabalhando primeiro como mascates, depois como donos de pequenos negócios, os judeus passam a integrar o mercado de trabalho brasileiro. Nas primeiras décadas do século XX, chegam à capital paulista alsacianos, judeus da Europa Oriental, principalmente do norte da Bessarábia, pessoas muito humildes, “proveniente de pequenos *shtetlach* (aldeias), que, sem o domínio da língua portuguesa, e não pretendendo ir para a lavoura nem podendo almejar entrar para o serviço público, só lhes restava ir para o comércio ambulante dos *clientelshik*” (Valadares; Faigenboim, 2013, p. 41). *Clientelchik* é uma palavra híbrida iídiche brasileira formada por “clientela” + “chik”, de sonoridade comum ao dialeto iídiche. Por volta de 35% dos judeus que chegam ao país nos anos 1920 (Museu Judaico de São Paulo, 2023) todos começam a vida como mascates, vendedores ambulantes, ou *clappers* (por baterem palmas de casa em casa). Esses comerciantes representam o trabalho do judeu imigrante brasileiro. Futuramente, ocupam-se do comércio e diferentes ofícios como artesanato, alfaiate, costureira, sapateiro e chapeleiro, logrando estabelecer lojas e pequenas fábricas.

Exceção a essa narrativa é a história dos imigrantes húngaros Imre e Lenke, que se conhecem e se apaixonam na Faculdade de Medicina em Viena, antes de imigrarem para o Brasil. Imre consegue formar-se, mas Lenke abandona o curso no último ano para imigrar para o Brasil com seu marido. Imre, no Brasil, se torna Dr. Américo. Primeiro, chegam a São Paulo, onde vivem por um curto período de tempo, pois, nesse estado, exigiam um exame para revalidação do diploma de medicina estrangeiro. Por isso, pelo fato de ainda não dominarem a língua portuguesa, terminam por se assentar, no ano de 1933, em Alfredo Chaves, região nordeste do Rio Grande do Sul, onde passam o resto de suas vidas, de acordo com Boff (1999, p. 9-36).

A pobreza, varrendo a Europa Oriental no final do século XIX, traz para o Brasil mulheres judias brancas em busca de melhores condições de vida. Ludibriadas por promessas de uma bonança financeira, ou *fazer a América*, eram exploradas por cafetões que gerenciavam o tráfico de mulheres. Tanto “as *polacas* quanto os *cafetens* [também judeus] envolveram-se no mercado sexual por efeito da miséria e/ou perseguições religiosas em suas terras natais” (Jukovski, 2023, p. 13). Algumas vinham com “falsas promessas de casamento” (Jukovski, 2023, p. 16), enganadas por esses traficantes judeus, e acabavam como vítimas desse

lenocínio³³. “Dados de 1889, contabilizados pelo Império Russo, divulgaram que os judeus possuíam 70% das licenças dos prostíbulos existentes na região. Em 1877, constatou-se que 29% das prostitutas registradas na Cracóvia eram judias” (Jukovski, 2023, p. 17). Ao passo que muitas dessas moças já vinham como prostitutas com experiência, outras novas no *métier*, haviam as que acreditavam encontrar outro tipo de trabalho em que pudessem enriquecer de alguma maneira. “Às vezes, menores de idade, muitas vinham sem informação alguma sobre o tipo de atividade e de vida que encontrariam na América do Sul, acreditando-se amada pelo parceiro” (Rago, 1989, p. 149). Apesar de rotuladas de *polacas*, nem todas eram polonesas, e, entre os anos de 1902 e 1906, muitas dessas meretrizes são forçadas a deixarem os seus espaços no Rio de Janeiro. Sem terem para onde ir ou a quem recorrer, devido à situação de extrema marginalização em que viviam, criam as primeiras associações de ajuda mútua do Brasil, conforme Jukovski (2023, p. 31). Em 1924, criam, em São Paulo, a Sociedade Religiosa e Beneficente Israelita Feminina, o Cemitério Israelita de Santana e uma Sinagoga no Bom Retiro. Em 1906, no Rio de Janeiro, fundam a Associação Beneficente Funerária e Religiosa Israelita (ABFRI), que mantinha o Cemitério de Inhaúma. Em Santos, estabelecem a Sociedade Religiosa e Beneficente Israelita e, em Cubatão, um cemitério. Para todos os participantes das instituições, o pré-requisito era que professassem a religião judaica, de acordo com Jukovski (2023, p. 44).

É digno de nota, novamente, que esse comércio do meretrício era liderado por homens judeus, os *cafetens*; referimo-nos ao comércio de mulheres. Houve, nesse período, início do século XX, “uma instituição denominada *Zwi Migdal* que trazia judias da Europa, prometendo-lhes, na maior parte das vezes, o casamento” (Pfeffer, 1993, p. 71). Essa instituição atuou não apenas em São Paulo, Rio de Janeiro, Santos e Cubatão; estendeu seus braços até Buenos Aires também. Judeus entrevistados por Pfeffer (1993) em sua pesquisa de mestrado atestam a existência de *polacas* em Belo Horizonte igualmente. “Chega-se a afirmar que moravam próximo à Avenida Olegário Maciel e possuíam, nas primeiras décadas do século [XX], uma sinagoga nesta avenida” (Pfeffer, 1993, p. 71). Todavia, os entrevistados por esse pesquisador mencionado se negaram a explicar em detalhes o assunto por se tratar de um tabu da história judaica. Especula-se que familiares dessas mulheres ainda hoje moram em Belo Horizonte, conforme Pfeffer (1993, p. 71).

³³ Crime definido pela exploração do trabalho de prostitutas ou pelo incentivo à sua prática, conforme Jukovski (2023, p. 16).

E ainda, há dois filmes, produções nacionais, que tratam da história dessas mulheres. O primeiro, um drama de 96 minutos, recebeu o título de *Jovens Polacas*. Foi produzido em 2019 por Alexandre Rocha e Marcelo Pedrazzi; dirigido por Alex Levy-Heller; tem no elenco Jacqueline Laurence, Emílio Orciollo Netto, Lorena Castanheira, Thierry Tremouroux, Berta Loran, Flávio Migliaccio, Branca Messina, Talita Feuser, Luísa Pitta e Henrique Pinho. O segundo, produzido em 2023, por Iafa Britz em coprodução com a Globo Filmes, é também um longa-metragem intitulado *As Polacas*, inspirado em fatos reais, dirigido por João Jardim, estrelando Valentina Herszage, Caco Ciocler, Otávio Muller, Dora Freind, Clarice Niskier, Amaurih Oliveira e Anna Kutner. O filme foi exibido no *Chicago Latino Film Festival* (Festival de Cinema Latino de Chicago) nos dias 15 e 17 de abril de 2024. Entrou em cartaz, oficialmente, no país, no final de 2024.

Ao longo do *século XX*, formou-se no Brasil uma comunidade judaica plural e heterogênea. Ela comporta um amplo espectro de visões de mundo. Podemos citar, como ilustração, movimentos distintos como o nacionalismo judaico, o sionismo (sobre o qual explicamos mais detalhadamente no capítulo três), o socialismo judaico, *Bund*³⁴, e o comunismo, que formam a diversidade de um povo que preza pelo debate de ideias. Haja vista, consequentemente, que o judaísmo esteja inserido de modo tão consistente nas vertentes de pensamento que modificaram essencialmente a política, a cultura e a sociedade brasileira de forma geral. Fundam-se, portanto, organizações com finalidades políticas e culturais em várias cidades do país. Forma-se no Rio de Janeiro, em 1913, a associação cultural *Tiferet Sion*, da qual seus instituidores ajudam a formar, em 1917, a *Shalom Sion*, em Curitiba. São Paulo e Belém do Pará estabelecem entidades homônimas, *Ahavat Sion*, em 1916 e 1918, respectivamente. Unidas, dão origem a Federação Sionista do Brasil no Primeiro Congresso Sionista do Brasil, em 1922. Na década de 1940, em São Paulo, o Centro Cultura e Progresso, de viés progressista, combina teatro, literatura e música. Em 1950, institui-se o Clube de Cultura de Porto Alegre, e, em 1964, a Associação Scholem Aleichem (ASA) no Rio de Janeiro, de acordo com Museu Judaico de São Paulo (2023). Em 28 de abril de 1971, em Belo Horizonte, funda-se a Associação Israelita Brasileira (hoje CCAIB – Centro Comunitário Associação Israelita Brasileira, que abriga a CIM – Congregação Israelita Mineira), a FISEMG (Federação Israelita do Estado de Minas Gerais), e, ainda, um clube, na Rua Rio Grande do Norte, 477, bairro Funcionários, pendendo politicamente para a direita e, assim, opondo-se à UIBH (União

³⁴ “Partido marxista judaico, que almejava promover os interesses dos trabalhadores judeus, fundado em 1897, mesmo ano do primeiro Congresso Sionista” (Shapira, 2018, p. 64).

Israelita de Belo Horizonte), fundada em 1922 por “Arthur Haas, David Rochman, Rafael Arazi Cohen, Naftali Perlov, Saul Sadcovitz, Marcos Romischzv e Jaime Galinkin” (Calvo, 2022, p. 155), militando politicamente mais à esquerda. O Beit Chabad, sinagoga ortodoxa, do movimento Lubavitch, chassídico, só veio a se estabelecer em Belo Horizonte em 1986. Em 2015, mudaram para uma sede própria na Rua Timbiras, 535. A sinagoga funciona todos os dias com ofícios diários, conforme Katri (1993-2024).

As bibliotecas desempenham papel importante na comunidade judaica brasileira, como ambiente de confraternização e cultivo de atividades culturais e políticas. Já em 1910, os imigrantes frequentavam bibliotecas, onde liam, em iídiche, as mais variadas obras, dos clássicos da literatura judaica às ciências humanas, conforme Museu Judaico de São Paulo (2023). Em Belo Horizonte, na UIBH (União Israelita de Belo Horizonte), na década de 30, já havia uma “biblioteca que contemplava muitas obras em iídiche. Também entrou em funcionamento na União um círculo de leitura em iídiche (*Lein Crais*)” (Calvo, 2022, p. 168). Esse grupo de leitura existe até hoje, mas os livros indicados para as reuniões, atualmente, são em português. O Instituto Histórico Israelita Mineiro, sediado, hoje, no prédio da UIBH, publica, periodicamente, uma revista de estudos judaicos.

O jornal judaico pioneiro lançado no país foi o *Di Menscheit* (A Humanidade)³⁵, publicado em iídiche, inicialmente, em 1915 e sediado em Porto Alegre. Em 1916, publicou-se no Rio de Janeiro o primeiro jornal judaico em português, denominado *A Columna*, e, dois anos mais tarde, Eliezer Levi fundou, em Belém do Pará, o *Kol Israel* (Voz de Israel). Todavia, São Paulo é a cidade que se destaca nas publicações em iídiche, que se multiplicaram “com o *Di Idische Velt* in Brasil (O Mundo Judaico no Brasil), em formato de revista, o *São Paulo Yiddish Zeitung* (Jornal Israelita de São Paulo) e o *Unzer Shtimme* (Nossa Voz)” (Museu Judaico de São Paulo, 2023). Os israelitas originários da Alemanha, em 1938, editaram, também, a *Crônica Israelita*, parcialmente em alemão. A partir de 1940 e 1950, os jornais e revistas em português tornaram-se mais numerosos, entre eles *A Civilização*, *Aonde Vamos?*, *Jornal Israelita*, *Resenha Judaica*, *Revista Shalom* e *O Reflexo*. Os periódicos informavam sobre a comunidade, o Brasil e o mundo, conforme Museu Judaico de São Paulo (2023).

Uma das manifestações culturais mais populares dos judeus europeus no país é o teatro iídiche, que se espalhou pelas comunidades judaicas brasileiras. Encontram-se relatos do teatro iídiche em São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Curitiba, Recife e Salvador. Os grupos,

³⁵ Lerer (2013, p. 105) discorda e afirma que o primeiro jornal judaico a circular no Brasil foi o *Iídiche Welt in Brazil* (Mundo Judaico no Brasil), que “começou a circular em 1928, dirigido por Marcos Frankenthal”.

em geral, eram amadores e “estavam ligados a instituições de caráter cultural e de ideologia progressista, e, em suas apresentações, abordavam temáticas políticas importantes, como: justiça social, valores morais, ideias do povo” (Ribeiro; Worcman, 2013, p. 524). O ápice do teatro iídiche no Brasil ocorreu entre as décadas de 1940 e 1950, tendo como palco, em São Paulo, o *Theatro Municipal* e o *Teatro Cultura Artística*. Muitos grupos amadores locais integraram as companhias internacionais profissionais que saíam em turnê pelo país. O escritor e dramaturgo mais encenado era *Scholem Aleichem* (1859-1916), autor de *O Violinista no Telhado*, conforme Kirschbaum e Waldman (2019, p. 16-17). Os intelectuais judeus paulistanos comunicavam-se precipuamente em iídiche e viviam dentro dos limites geográficos do Bom Retiro, onde a efervescência da comunidade judaica acontecia e era também o local de destino das pessoas de outros bairros interessadas em se manterem atualizadas à cultura. A divulgação dessas manifestações culturais eram transmitidas, em grande parte, “por periódicos, como o *Velt Schpigel* (Espelho do Mundo), e por cartazes afixados em locais de grande movimento no bairro, como as mercearias e os açouques casher, além, é claro, do hall de entrada das sinagogas e das entidades de benemerência, e outros” (Lerer, 2013, p. 125-126).

Em 1960, inaugura-se o *Teatro de Arte Israelita Brasileiro* (TAIB), importante palco que, além de exibir o teatro iídiche, passa a exibir também o que havia de mais contemporâneo no teatro nacional, conforme Lerer (2013, p. 125). Cartazes em iídiche também eram usados para divulgar peças teatrais. Apenas em 1945 foram encenadas 12 peças em iídiche no *Theatro Municipal de São Paulo*. Em 1940, “a peça *Dos Groisse Guevins* (A Sorte Grande), de Scholem Aleichem, é montada no Teatro Santana” (Kirschbaum; Waldman, 2019, p. 16). O teatro iídiche teve grande destaque no Rio de Janeiro “e profissionalizou-se, inovou na técnica de preparação dos atores e na composição cenográfica, incluindo nomes importantes como Lasar Segall” (Ribeiro; Worcman , 2013, p. 525). A divulgação dos espetáculos era feita mediante jornais da comunidade, em programas de rádio (*A hora israelita*, aos domingos pela manhã) “e no boca a boca, lotando teatros e cumprindo temporadas prolongadas”, conforme Ribeiro e Worcman (2013, p. 525).

Segundo Roudinesco (2010), após a *Shoá*, o Holocausto, Auschwitz, o antisemitismo só tem lugar na sociedade contemporânea de forma velada, travestida, mascarada, inconsciente, ou de maneira *honrosa*. Já Carneiro (2019, p. 40) não corrobora esse pensamento de Roudinesco. A autora de *Dez Mitos sobre os judeus*, ao contrário, atualiza o entendimento do que se configuraria como antisemitismo moderno.

O mito do complô judaico internacional persiste nos dias de hoje. [...] Ao mesmo tempo, o ódio milenar aos judeus sobrevive, patrocinado pelos segmentos da mídia

que alimentam opiniões distorcidas sobre a crise no Oriente Médio. [...] Ao tentarem revelar a vulnerabilidade do imperialismo americano e acusarem Israel de “terrorismo” e “genocídio nazista” contra os palestinos, esses cidadãos quebraram novamente o ovo da serpente. Infelizmente não conseguimos adentrar ao século XXI ilesos deste veneno que continua a encantar os inimigos da democracia (Carneiro, 2019, p. 40).

Apesar de o povo judeu ter vivido por muito tempo na Europa de forma integrada – inclusive na França eles foram *emancipados* ainda no século XVIII –, em dado momento ele é reconhecido como o outro, o diferente, o inimigo. Apenas em novembro de 1791, após debates memoráveis na Assembleia Constituinte da França, “que os judeus franceses de todas as obediências se tornaram cidadãos, livres para praticar seu culto e para gozar de todas as outras liberdades” (Roudinesco, 2010, p. 31). A França, portanto, foi o primeiro país do mundo a dar cidadania aos judeus, torná-los cidadãos da nação da qual habitavam. Isso é o que chamamos de *emancipação*. Todavia, isso não pôs fim ao antisemitismo nem tampouco evitou a *Shoá*, que aniquilou mais de seis milhões de judeus, pondo em risco de desaparição um povo³⁶.

No Brasil, os judeus encontraram um porto seguro, um lugar de refúgio, mas ainda persiste um preconceito antigo, aquele do “puro *sanguine genitus*” (Carneiro, 2019, p. 79), conceitos de pureza e impureza de sangue, que adentraram os séculos XVIII e XIX, sendo aplicado também aos negros, ciganos, indígenas e homossexuais entre outros grupos, que são vistos como o outro, o diferente a ser anulado, de acordo com Carneiro (2019, p. 79).

A verdade é que a civilização sempre precisou de reservatórios negativos que possam funcionar como *bodes expiatórios* nos momentos de crise e mal-estar, quando, então, por um mecanismo de projeção, ela ataca esses bolsões tacitamente tolerados. Em outras palavras, sempre que a minha situação não tem saída, a saída é atacar o mal fora de mim. As periódicas perseguições aos judeus têm sido, secularmente, claro exemplo dessa projeção ideológica. Assim também, pode-se constatar, na contemporaneidade, um recrudescimento do racismo contra os negros, agora em novos moldes, inclusive científicos – segundo os quais sua inferioridade genética se refletiria num QI mais baixo. A homossexualidade inscreve-se como mais um desses reservatórios negativos (Trevisan, 2000, p. 22, grifo nosso).

Trevisan reverbera e nos remete a Nietzsche, o filósofo alemão, que não gostava do cristianismo (“religião de escravos”), e tampouco “da religião judaica em sentido estrito” (Roudinesco, 2010, p. 47). No entanto, em 1878, quando se constitui o antisemitismo alemão, o filósofo desaprova a perseguição aos judeus como algo extremamente repugnante vindo do

³⁶ Em nota de pé de página, Roudinesco (2010, p. 142) afirma que é digno de observação que o número total de judeus no mundo, nesse início do século XXI, é de aproximadamente 14 milhões, espalhados por 28 países. A grande maioria habita a Terra de Israel, ou *Eretz Yisrael* (5.640.000), sendo que nos Estados Unidos vivem 5.500.000, e ainda na Europa 1.200.000. O país com o maior número de israelitas na Europa é a França com algo em torno de 500.000. O povo judeu vive, portanto, mas, de modo distinto de todos os outros povos, sua existência é acima de tudo diaspórica e não, fundamentalmente, nacional.

nacionalismo; reação que consiste em “conduzir os judeus ao matadouro, como bodes expiatórios de todos os males públicos e particulares” (Nietzsche, 2005, p. 233, grifo nosso). Richards (1990, p. 95) explica tal perseguição ao povo judeu, em especial na Idade Média, de maneira semelhante. O autor comprehende que, apesar de os judeus viverem livremente em meio aos cristãos, usarem as mesmas roupas e falarem a mesma língua, “eles eram potencialmente vulneráveis à perseguição e à busca de bodes expiatórios” (Richards, 1990, p. 95, grifo nosso). A razão é o fato de eles serem uma minoria racial e religiosa distinta, que se alimenta com uma comida diferente, obedece a leis diferentes, pratica serviços religiosos distintos e educa suas crianças separadamente. “Estavam intimamente associados tanto à medicina quanto à magia, duas práticas temíveis e suspeitas” (Richards, 1990, p. 95).

O conceito de *bode expiatório* é mais antigo do que imaginamos. Sua origem nos remete à própria tradição judaica, “no chamado *Dia da Exiação*, citado no livro bíblico do Levítico 16: 5-28” (Carneiro, 2019, p. 24). O objetivo desse ritual era purificar a nação israelita usando dois bodes que, aleatoriamente, teriam destinos distintos. Um deles seria abatido sacrificialmente juntamente com um touro e seu sangue utilizado para manchar as paredes do templo; o outro – salvo do abate ritual – encarregava-se, simbolicamente, de levar os pecados da nação israelita que eram “passados para a cabeça do animal através das mãos de um sumo-sacerdote” (Carneiro, 2019, p. 24). Logo após, o animal emissário, ou *bode expiatório* era deixado no deserto, levando consigo “todas as suas iniquidades à terra inhabitada, e deixará ir o cabrito pelo deserto” (Levítico 16: 21-22, Bíblia Hebraica).

Em algumas edições atualizadas dos *Protocolos dos Sábios de Sião*, publicadas no Brasil, os judeus são responsabilizados pela disseminação da AIDS e das drogas. Esse exemplo comprova “a capacidade que os mitos políticos têm de se atualizar e sobreviver valendo-se de vestígios do passado. Daí a persistência na *diabolização* dos judeus enquanto eternos *bodes expiatórios*” (Carneiro, 2019, p. 33). Ainda, na Idade Média, *pogroms* ocorreram em várias cidades e aldeias da Europa, milhares de “judeus foram assassinados sob a acusação de propagarem a Peste Negra” (Carneiro, 2019, p. 53). Em resumo: no ápice da pandemia entre 1348 e 1351, a imagem do judeu foi usada como *bode expiatório* pois uma parcela maioritária da comunidade judaica não havia sido contaminada pela doença se comparados com outros povos. Segundo o pesquisador americano Martin Blaser, da Universidade de Nova York, a maioria dos judeus não foi infectada pela peste “por manterem suas casas higienizadas de impurezas, assim como suas mãos durante as refeições, seguindo os preceitos do judaísmo” (Carneiro, 2019, p. 54).

Carneiro (2019) reverbera o poeta francês Guillaume de Machaut na sua narrativa da *diabolização* e perseguição aos judeus durante a Peste Negra na Europa durante a Idade Média. O poeta fala mais precisamente sobre a França e os anos 1349 e 1350. Explica o massacre aos judeus pois seriam culpados pelo envenenamento de poços de água, rios e fontes; e ainda causadores da epidemia que varria a Europa. Girard (2004) questiona como interpretar a narrativa do poeta francês, se pelo viés do opressor ou pelo do oprimido, ou massacrado.

Hoje nós todos sabemos distinguir os estereótipos da perseguição. Este é um saber que se banalizou, mas que não existia, ou existia muito pouco, no século XIV. Os perseguidores ingênuos não sabem o que fazem. Eles têm demasiadamente boa consciência para enganar seus leitores com conhecimento de causa e apresentam as coisas tais como eles realmente as vêem. Não duvidam de que, ao redigir seus relatos, dão armas contra si próprios para a posteridade. É verdade, no século XVI, para a tristemente famosa “caça às bruxas”. É ainda verdade em nossos dias para as regiões “atrasadas” de nosso planeta (Girard, 2004, p. 12).

Girard (2004, p. 12), em referência ao texto de Guillaume de Machaut, nos oferece duas escolhas: “ou fazemos violência ao texto ou então deixamos que se perpetue a violência do texto contra vítimas inocentes” (Girard, 2004, p. 12).

A Alemanha é derrotada na Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e sofre com um exigente tratado de indenização imposto pelos países vitoriosos, que tem reflexos no continente europeu, deixando marcas profundas. O ressentimento, ora causado, é eficientemente manipulado pelas correntes nacionalistas e nazistas, que se fortalecem nos anos porvir até chegar ao auge da eminent Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Originário de ideias racistas e eugenistas, o nazismo tinha como alvo criar a supremacia de uma *raça ariana pura* (Vide citação anterior, ainda nesse item, de Roudinesco, 2010, p. 42-43). O antisemitismo é uma das mais importantes engrenagens que movem o nazismo, que perseguiu não apenas judeus, mas também ciganos, homossexuais, negros, testemunhas de Jeová, opositores políticos e pessoas com deficiência mental ou física, conforme já explicamos anteriormente, de acordo com Carneiro (2019, p. 79). Em 1933, o governo alemão instaura uma política antisemita e a situação de vida dos judeus é restringida em países distintos, até atingir o seu apogeu, a *Shoá*. Holocausto e *shoá* são vocábulos que têm a mesma denotação. Referem-se ao genocídio³⁷ de seis milhões de judeus (entre eles um milhão de crianças) perpetrado pela Alemanha nazista e países aliados a ela durante a Segunda Guerra Mundial. Em torno de um terço dos judeus do mundo inteiro foi assassinado, na sua grande maioria, nos campos de extermínio. Alguns

³⁷ A palavra genocídio, segundo Roudinesco (2010, p. 76), foi cunhada por Raphaël Lemkin em 1944, e a sua adoção pela Organização das Nações Unidas (ONU) ocorreu em 1948, “no âmbito de uma reformulação universal da Declaração dos Direitos do Homem.”

conseguem fugir do nazismo na Europa e chegam ao Brasil, como já tratado anteriormente. Após o término da guerra, esses atos nazistas são reputados como atentados criminosos contra a humanidade, violações à leis internacionais, e oficiais militares são julgados e condenados por um tribunal internacional.

Entre 1930 e 1945, o Brasil encontra-se na Era Vargas, que cindi com o sistema oligárquico da República Velha, promulga leis trabalhistas, a CLT (Consolidação das Leis do Trabalho), em 1943, e moderniza a economia brasileira, concomitantemente reverbera o ufanismo nacionalista europeu, aceita e consente com o nazismo e lidera uma ditadura de viés fascista. Em 1939, ainda no começo da Segunda Guerra Mundial, o Brasil não toma partido no conflito, aderindo à pseudoneutralidade getulista. Enfim, em 1942, o país proclama guerra ao Eixo (Alemanha, Itália e Japão) e se une aos Aliados (França, Inglaterra, Estados Unidos e, posteriormente, União Soviética). Em 1937, com um autogolpe, Getúlio Vargas instaura a ditadura do Estado Novo no Brasil. A desculpa é um documento falso de tendência antissemita divulgado pelo próprio governo, o Plano Cohen, um plano supostamente comunista e judaico de tomada do poder. Logo a seguir, o governo aprova leis que dificultam a entrada de imigrantes israelitas e edita *circulares secretas* impedindo a entrada desses no Brasil, conforme já tratado anteriormente.

De 1933 até o início da Segunda Guerra Mundial (1939), algo em torno de 15 mil judeus encontra abrigo no Brasil³⁸. Ainda, em 1933, “a comunidade judaica, preocupada com as limitações e com a coerção que os judeus alemães começaram a enfrentar, criou a CARIA — Comissão de Assistência aos Refugiados Israelitas da Alemanha” (Congregação Israelita Paulista, 2015), em São Paulo. Em 1934, quando chegam mais 1.127 judeus em fuga do nazismo, é inaugurada a Sociedade Israelita Paulista (SIP), precursora da CIP, conforme, novamente, matéria da CIP, Congregação Israelita Paulista, intitulada *História*, de 2015. Após o Brasil tomar partido na guerra, em 1942, os imigrantes alemães, italianos e japoneses vivem um infortúnio: serem oriundos de países contra os quais o Brasil estava em guerra, e por vezes, se expressarem em suas línguas nativas. O governo Vargas proíbe qualquer um de falar essas línguas, línguas essas que, de alguma forma, vinculavam-se ao III Reich. Alguns imigrantes são presos por não saberem se expressar em português, conforme Boff (1999, p. 30).

Repetindo, Getúlio Vargas pactua a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial em 1942. “Vargas soube barganhar a adesão brasileira ao bloco norte-americano de poder,

³⁸ Vide *Quadro 1 – Brasil – Imigração geral e judaica, Brasil (1872-1972)*, no início desse item 2.3.

conseguindo ainda em 1940, o compromisso do governo Roosevelt de auxiliar técnica e financeiramente a construção da siderúrgica de Volta Redonda” (Alves, 2005, p. 159). Esse país norte-americano se envolve oficialmente no conflito também em 1942; pois já havia recebido permissão do governo Vargas para construção de bases militares, pela *Pan American*, no nordeste brasileiro ainda em 1941, estratégicas nas batalhas do Atlântico Sul e do norte da África. Brasil e Estados Unidos formam uma aliança militar formal em maio de 1942. Em meados de 1942, submarinos alemães atacam a costa brasileira e afundam 6 navios, embarcações brasileiras, causando a morte de centenas de brasileiros, de acordo com Alves (2005, p. 160).

Os judeus que imigraram para o Brasil durante a Segunda Guerra Mundial, e aqui foram acolhidos, integraram-se à vida comunitária criando laços locais – como no caso do *pletzl* do *shtetl*, no bairro do Bom Retiro, em São Paulo – onde e quando esses imigrantes acompanhavam ansiosos as novidades que chegavam de familiares e amigos acossados e dizimados do outro lado do Atlântico. As informações chegam por programas de rádio, cartas e jornais – como “*O Novo Momento*, de orientação sionista, e o *Nossa Voz*, com fortes tintas comunistas, muito vigiado no Brasil getulista” (Neistein, 2013, p. 204). E assim, a luta pela vida continua: a comunidade judaica dá existência a novas entidades, sinagogas e programas de rádio, não interrompe as aulas de hebraico e iídiche nas escolas, e ainda se envolve no envio de donativos, gêneros alimentícios, à Europa e às vítimas da guerra e do Holocausto. E, por último, houveram “42 combatentes brasileiros judeus da Segunda Guerra Mundial, das Forças de Terra, Mar e Ar e Marinha Mercante, [...] incluindo 25 integrantes da FEB” (Blajberg, 2017, p. 4).

Já em 1933, Fritz Pinkuss, o recém-formado rabino, doutor em filosofia, de 28 anos, antevê o que estava por acontecer na Alemanha. Ele prevê, por intuição, que após o final da Olimpíada de Berlim, em 1936, não haveria futuro para os judeus naquele país, e adverte os líderes de sua congregação, em Heidelberg, para que deixem o país enquanto ainda era possível. Pinkuss atuou como rabino em Heidelberg durante seis anos. Sua formação como intelectual e religioso deu-se dentro da Haskalá, ou Iluminismo Judaico (Congregação Israelita Paulista, 2022). Muitos de seus compatriotas judeus não levam a sério o alerta, e permanecem no país. Pinkuss então cria uma rede de contatos, falsifica documentos e levanta fundos para os que almejam emigrar. O rabino tinha um irmão, Kurt, que havia emigrado para o Brasil em 1934 para trabalhar. Assim, em 1936, após a morte de seu pai, Pinkuss recebe uma carta-convite de seu irmão. Já no Brasil, ele auxilia judeus alemães a fugirem. Além de financiar e prover a estada daqueles que obtêm vistos provisórios, ele mesmo recebe os que chegam. “Pinkuss promoveu mudanças na comunidade que incentivaram a formação de um judaísmo brasileiro

aberto ao diálogo inter-religioso” (Congregação Israelita Paulista, 2022). Seu judaísmo, que combina religiosidade com modernidade e tradição, incentiva outros a uma nova vida judaica ativa e acolhedora. Por volta de 1947, Pinkuss recebeu a cidadania brasileira e, em 1963, devido à sua formação acadêmica, Pinkuss institui o curso de hebraico no Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo (USP), com o professor Eurípedes Simões de Paula. “Fritz Pinkuss z’l atuou na CIP até 1955 como rabino-mor até sua aposentadoria, em 10 de março de 1987, quando passou a rabino-mor emérito. Como professor da USP, ficou até 1975” (Congregação Israelita Paulista, 2022).

Terminada a Segunda Guerra Mundial, assim como o Estado Novo, o Brasil transita por um curto período democrático a partir de 1946, quando então os militares tomam o poder e instituem uma ditadura. Nesse ambiente convulsionado, emerge o envolvimento de judeus na política e na vida pública brasileira. Funda-se, em 1946, a Federação Israelita do Estado de São Paulo (FISESP), criada a princípio para gerenciar a imigração no pós-guerra e, mais adiante, encarrega-se da representação política da comunidade. Fundada em 30 de maio de 1948, a Confederação Israelita do Brasil (CONIB) nasce para reunir todas as federações estaduais. Tem hoje sob seu guarda-chuva 14 federações (Confederação Israelita do Brasil, 2025). Nessa mesma época, 1948, são eleitos deputados e vereadores judeus de diversos partidos.

Quanto à imigração judaica para o Brasil após a Segunda Guerra Mundial, ela permanece ativa, embora em menor número que entre as décadas de 1910 a 1930. (Vide Quadro 1 no início desse item 2.3). São Paulo continua a atrair não só forasteiros estrangeiros, mas também pessoas de várias regiões do país. Devido à criação do Estado de Israel em 1948, torna-se complexa a situação das comunidades judaicas em países árabes e, consequentemente, fomenta fluxos migratórios ao Brasil. Em 1956, chegam cerca de 2.500 judeus do Egito fugindo da Guerra de Suez, “quando o coronel Gamal Abdel Nasser tomou o poder e criou o Panarabismo, expulsando os judeus do país, em iniciativa seguida por Argélia, Tunísia, Líbia, Marrocos e por fim, Líbano. Em torno de 950 mil judeus foram obrigados a fugir desses países” (Confederação Israelita do Brasil, 2024). Ainda, entre 1950 e 1970, o país acolhe imigrantes judeus da Síria, Líbano e Israel. A repressão soviética na Hungria também gera a emigração de judeus em 1956.

Importantes organizações são criadas no pós-guerra em São Paulo. O clube A Hebraica é inaugurado em 1953, mesmo ano da fundação do Instituto Cultural Israelita Brasileiro (ICIB), conhecido como Casa do Povo. O que ocorreu foi que em 1946, “com o término da guerra, foi criado o ICIB, que incorporou o Centro Cultura e Progresso;” (Kirschbaum; Waldman, 2019, p. 15) que em 1953, passou a ser conhecido como Casa do Povo, funcionando no mesmo prédio

até hoje. A Congregação Israelita Paulista (CIP) também inaugura sua nova sinagoga em 1957. Parte da comunidade judaica paulistana que vive nos bairros do Bom Retiro, Brás, Mooca, Lapa, Vila Mariana e Ipiranga, em 1960, se muda para as regiões de Higienópolis, Pinheiros, Jardins e Morumbi, aumentando a presença da vida judaica na cidade de São Paulo.

Em 1948, o nacionalismo árabe desponta agressivamente contra a proposta de fundação do Estado de Israel, impedindo “a manutenção da antiga cordialidade entre judeus e árabes” (Mizrahi, 2013, p. 89-90). Judeus da Argélia, Egito, Iraque, Líbia, Marrocos, Síria e Iêmen são perseguidos e têm seus bens e propriedades apreendidos. Em torno de 900.000 judeus que viviam no mundo muçulmano tornam-se vulneráveis a motins incitados pelos governos de seus países, como no caso de um incêndio de uma sinagoga no Cairo, e foram forçados a deixar seus países de residência. Comunidades judaicas que viviam nesses países por mais de dois mil anos deixaram de existir. Sem permissão para se instalarem em Israel, uma grande cifra desses judeus “dos recém-criados países árabes buscou emigrar” (Mizrahi, 2013, p. 90). Dos que vieram para o Brasil, quase todos se instalaram na cidade de São Paulo. “A antiga sinagoga sefaradita situada na Bela Vista, nas proximidades do centro da cidade, foi preferencialmente procurada por famílias de judeus libaneses, alepinos, iraquianos e egípcios” (Mizrahi, 2013, p. 90). Nos seus países de origem, “eram ameaçados e perseguidos sob a acusação de apoiar o *inimigo*”³⁹ (Mizrahi, 2013, p. 90).

Como já mencionado anteriormente, em 1964, após um golpe de estado, instaura-se no Brasil uma ditadura militar. Inúmeras pessoas são presas abusivamente, sofrem censura, são torturadas e mortas. É grande o número de desaparecidos. Em 1975, o jornalista Vladimir Herzog comparece, voluntariamente, ao DOI-CODI (Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna) do Exército, em São Paulo, onde é torturado e morto. Ele havia comparecido para prestar esclarecimentos sobre vínculos com o PCB (Partido Comunista Brasileiro). A versão oficial alegava que Herzog tinha tirado a própria vida aos 38 anos de idade. “O Exército afirmou que o jornalista tinha cometido suicídio em sua cela, no dia 24, e divulgou uma foto na qual ele aparecia pendurado por um cinto amarrado ao pescoço” (O dia [...], 2019). Na tradição judaica, suicidas são sepultados numa ala à parte e de menor importância do cemitério. Mas o rabino Henry Sobel, na época com 31 anos, se negou a aceitar a versão oficial de que Herzog tinha tirado a própria vida. Sobel tinha visto o corpo – e as marcas de tortura, conforme relatou mais tarde. Ele decidiu, então, confrontar as autoridades,

³⁹ Em nota de pé de página, Mizrahi (2013, p. 90) esclarece que “além da destruição da Grande Sinagoga de Alepo, na Síria, os judeus assistiram à profanação de peças religiosas de grande importância, como o ‘Códex de Alepo’, antigo pergaminho hebraico, estudado por sábios e motivo de orgulho da comunidade judaica síria.”

contrariar pressões internas da comunidade judaica e enterrar Herzog no centro do Cemitério Israelita do Butantã. “O ato foi um desafio aberto à versão oficial contada pela ditadura sobre a morte do jornalista. Em 2018, a Corte Interamericana de Direitos Humanos condenou o Brasil pelo assassinato de Vladimir Herzog” (O dia [...], 2019).

Ocorre na Catedral da Sé um ato *ecumênico* em homenagem a Herzog, com representantes de diferentes religiões, liderado por Dom Paulo Evaristo Arns, à época arcebispo de São Paulo, pelo pastor Jaime Wright e pelos rabinos Sobel e Marcelo Rittner. A manifestação mobiliza um grande número de pessoas. A Catedral da Sé e a praça à sua frente ficaram tomadas por uma multidão numa manifestação silenciosa no dia 31 de outubro de 1975. Ivo Herzog, filho de Vladimir Herzog, disse para a BBC News Brasil que aquela manifestação foi impressionante “pela grandiosidade que teve, com o governo fechando acessos à praça e pronto para reprimir a chegada de mais pessoas. Foi o início do fim da ditadura porque ele [o ato] foi pacifista, causado pelo assassinato de uma pessoa também pacifista (O dia [...], 2019).

Nessa mesma época, são formadas instituições relevantes da comunidade judaica paulistana. O Hospital Israelita Albert Einstein é inaugurado em 1971, e em 1976 constitui-se a União Brasileiro-Israelita do Bem-Estar Social (Unibes), a partir da união de entidades assistenciais que já existiam. Funda-se, em 1969, o Centro de Estudos Judaicos na Universidade de São Paulo e, em 1976, o Arquivo Histórico Judaico Brasileiro – atualmente denominado Centro de Memória do Museu Judaico de São Paulo.

A história de constantes perseguições aos judeus, já desde a Idade Média, passando pela Inquisição, pelos *pogroms* e pela *Shoá*, os empurra para o mundo – e para o Brasil. Todavia, no final do século XIX, com o surgimento do movimento sionista, emerge um novo polo de atração judaico: a região palestina – povoada, nessa época, pelas diversas *Aliot*, movimentos migratórios de judeus para a Palestina – e mais tarde, o Estado de Israel. Os judeus então obedecem à injunção dos antisemitas: - *Voltem para a Palestina!* -, que, desde o final do século XIX, eram incansáveis e não paravam de expulsá-los de todos os países da Europa. E, simultaneamente, “ao passarem da condição de párias à de conquistadores, não puderam evitar tornar-se, para os povos expulsos de suas terras, perseguidores e, portanto, colonialistas” (Roudinesco, 2010, p. 84-85). E, depois de mais da metade deles ter sido exterminada pelos nazistas, vítimas de um genocídio sem precedentes, “serão ainda mais odiados pelo mundo árabe-islâmico que, depois de 1948, irá considerá-los responsáveis pela destruição do povo palestino” (Roudinesco, 2010, p. 84-85).

A criação do Estado de Israel em 1948 marca o início de uma série de intempéries, guerras e conflitos, com os países árabes vizinhos e com o povo palestino local. O Brasil recebe

então uma nova onda migratória de judeus que viviam há gerações no Egito, na Síria e no Líbano, conforme já mencionado. Com o trauma causado pela *Shoá*, a comunidade judaica brasileira se vincula a esse novo Estado de múltiplas formas. Alguns fazem *Aliá*, emigram, para ajudar na construção de Israel. Outros permanecem no Brasil, mas criam e mantêm laços culturais por outros meios, como a música e a literatura. Restam os que não possuem alguma identificação com o Estado, mas ainda assim não deixam de lado sua judeidade – que preza pela diversidade e sempre conviveu com a pluralidade de opiniões.

O que apreendemos no decorrer deste capítulo é que a história do povo judeu no Brasil é de, por vezes, atração, acolhimento, por vezes, repulsa, rejeição, como por ocasião das *circulares secretas*. Todavia, em linhas gerais, o Brasil pode ser caracterizado como um porto seguro para os judeus. O antisemitismo, ou mesmo o antijudaísmo, nunca floresceu de maneira fértil, pública, escancarada e majoritária; nem jamais prevaleceu nessas terras.

O que garante a sobrevivência deste povo, desde suas origens míticas, é o “culto que devota à sua própria memória” (Roudinesco, 2010, p. 19). Ele não deixa de se lembrar das catástrofes que o acometem (Holocausto/Shoá, por exemplo) e, por vezes, “o condenam ao exílio, à dispersão (diáspora ou *Galut*) e, portanto, à perda de seu território e de seus lugares santos:” (Roudinesco, 2010, p. 19) destruição do primeiro templo, construído por Salomão, por Nabucodonosor, “cativeiro na Babilônia, regresso do cativeiro, reconstrução do segundo templo destruído em seguida” (Roudinesco, 2010, p. 19) pelos romanos – e do qual restará apenas um muro de prantos e lástimas, o muro das Lamentações – “perseguição pelos romanos, que rebatizam a Judeia de *Palestina*, e depois pelos cristãos” (Roudinesco, 2010, p. 19) nas Cruzadas e também na Inquisição.

Concluindo, “a história do povo judeu é a história de um eterno sofrimento,” (Roudinesco, 2010, p. 19) de uma profunda desventura e de um constante prantear que se revela, ao longo das perseguições, expulsões e dos *pogroms*, pelo “sonho nunca realizado” (Roudinesco, 2010, p. 19) sem tragédias de um retorno à Terra Prometida: “E o Eterno te espalhará por todos os povos, desde uma extremidade da terra até a outra extremidade da terra; [...] e o Eterno te dará ali um coração agitado, desespero de salvação e dor de alma” (Deuteronômio 28:64-65, Bíblia Hebraica). Até a emergência do sionismo, consequência da desmistificação do mundo europeu, “o povo judeu continuará sendo o povo da memória e da lembrança, perpetuamente à espera de uma entrada na história” (Roudinesco, 2010, p. 19). E ainda, após a criação do Estado de Israel, atualmente, ele é responsabilizado pela destruição do povo palestino e rotulado de colonialista, conforme mencionado anteriormente.

3. REVISITANDO A HOMOSSEXUALIDADE NA HISTÓRIA JUDAICA

Nesse terceiro capítulo, atravessamos séculos e séculos de história da homossexualidade na civilização hebraica. Para tanto, usamos como fonte obras, entre estas artigos e livros, de Sienna (2019), Balka e Rose (2004), Trevisan (2000), Brodsky (2009), Alpert (2004), Greenberg (2004), Trevisan (1998), Greenberg (2009), Rogow (2004), Kukla (2009), Hirsh (2004), Drinkwater (2009), Davidson (2019), Shapira (2018), Blech (2004), Ackelsberg (2004), Roudinesco (2010), Brunotte; Ludewig; Stähler (2015), e Lauritsen e Throrstad (1974). Compreendemos possíveis personagens bíblicos e outros da história judaica, que poderiam ser homossexuais. E ainda explicamos o fato de a casa de estudos, ou *beit midrash*, ser um espaço sexualizado. Analisamos poemas homoeróticos judaicos medievais e, em seguida, examinamos a evolução do tratamento dado à homossexualidade, em geral, pelo povo judeu no decorrer da sua história.

Ainda não falamos tudo quanto a judaísmo e homoafetividade numa perspectiva dos estudos da homossexualidade e *queer*. Noam Sienna, no seu livro *A Rainbow Thread: An Anthology of Queer Jewish Texts from the First Century to 1969* (“A Linha do Arco-Íris: Uma Antologia de Textos Judaicos *Queer*⁴⁰ do Primeiro Século até 1969”), afirma que ainda hoje judeus homoafetivos podem sentir-se como primeiros e únicos de uma espécie. E que uma maneira para lutar contra esse sentimento é construir conexões horizontais por meio do espaço pelo ativismo, militância e educação – encontrando assim companheiros e camaradas, ajudando indivíduos e comunidades a descobrir que eles/elas não estão sozinhos(as), conforme Sienna (2019, p.3).

Qual seria o lugar dos homossexuais na história judaica? A falta de modelos de judeus homoafetivos na história judaica afetou a formação de uma identidade judaica *queer*? Essa ausência de modelos e inexistência de identidade contribuíram de alguma forma para a desfiliação de judeus homossexuais? Uma porta pode ser aberta para essas respostas. O judaísmo brasileiro está acolhendo os seus membros homossexuais? Qual é o nível de aceitação? Por que os não-afiliados não voltam a frequentar suas sinagogas de origem ou suas comunidades locais? O que causou essa ruptura, separação? Uma falta de aceitação, acolhida, por parte da liderança, da família ou da própria comunidade? Isso tudo está sendo aferido.

⁴⁰ A palavra *queer* aqui, na obra de Sienna, refere-se, preponderantemente, quase que na totalidade dos casos, a homossexuais masculinos e lésbicas.

Para situar os homossexuais na história judaica, é necessário reconhecer que o feminismo estabeleceu “o sexo como categoria social inseparável de um contexto maior” (Balka; Rose, 2004, p.16). Fulcrado sobre esse pilar, o movimento feminista obteve êxito, mudando algumas condições opressivas sob as quais as mulheres viviam. Acrescemos ainda o fato de que o feminismo criou as bases para a emergência de um movimento feminista lésbico no fim da década de 1960. Isso não ocorreu sem discórdias e desentendimentos entre lésbicas e feministas heterossexuais, “talvez melhor simbolizadas pela expulsão, por Betty Friedan, das lésbicas da Organização Nacional de Mulheres” (Balka; Rose, 2004, p. 16).

O movimento de libertação homossexual, assim como o feminismo, compartilham a ideia de que nossas identidades pessoal e sexual são construtos sociais e, portanto, “inseparáveis do contexto político mais amplo” (Balka e Rose, 2004, p. 16). Apesar de os relacionamentos entre iguais sempre terem existido ao longo da história humana, em todas as culturas, a palavra homossexual só foi cunhada em 1869, conforme já mencionado anteriormente. Alguns afirmam a existência de uma identidade homossexual distinta a partir do século XIX, “enquanto outros datam de um século antes” (Balka e Rose, 2004, p. 16). No início do século XX, os primeiros *direitos homófilos* apareceram nos Estados Unidos. Esses grupos *underground*, que emergiram no início da década de 1960, prometiam aos seus afiliados “apoio pessoal e a esperança de aceitação social e de proteção legal”⁴¹ (Balka e Rose, 2004, p. 16). Podemos citar “dentre esses grupos as Filhas de Bilitis e a Sociedade Mattachine,”⁴² (Balka e Rose, 2004, p. 16) ambas possuíam grande popularidade nos anos 50. Todavia, o *moderno* movimento de libertação gay só nasceu a partir de 1969, quando frequentadores do *Stonewall Inn*, “um bar gay de Nova York, insurgiram-se contra uma batida policial” (Balka e Rose, 2004, p. 16).

Faz-se necessário compreender não apenas a existência de uma identidade homossexual distinta a partir do século XIX, mas a própria existência de uma *primeira onda* do movimento de libertação homossexual ainda no século XIX. Lauritsen e Thorstad (1974), na sua obra *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935)* [“O Primeiro Movimento pelos Direitos dos Homossexuais (1864-1935)”, entendem que os tumultos de *Stonewall (1969)* na cidade de Nova York não são, de maneira alguma, o início de um movimento de libertação homossexual; ao contrário, eles representam uma *nova onda* no movimento de libertação homossexual. 1969

⁴¹ Pois, como já explicamos no primeiro capítulo, esses grupos, ao contrário dos grupos brasileiros que lutavam por igualdade, os estadunidenses lutavam, entre outras coisas, por proteção legal, pois a homossexualidade era crime nesse país, sendo descriminalizada, a nível federal, apenas em 2003. No Brasil, ela nunca foi crime. Como já dito anteriormente, foi descriminalizada no nosso primeiro código penal em 1830, ainda sob o império de D. Pedro I, nosso primeiro imperador.

⁴² Para mais detalhes sobre a Sociedade Mattachine, vide item 3.6.

marca, na verdade, o renascimento do que poderia ser chamado de aniversário de 100 anos do movimento de libertação homossexual, conforme Lauritsen e Thorstad (1974, p. 5). E ainda, esses mesmos autores explicam que essa *primeira onda* do movimento de libertação homossexual foi quase que completamente suprimida e, graças aos esforços do Stalinismo e Nazismo, muitos traços dela foram obliterados. Essa supressão foi tão eficaz que a simples menção, nos dias de hoje, a um movimento de libertação homossexual na segunda metade do século XIX e nas primeiras três décadas do século XX desperta descrença. Todavia, esse movimento não apenas, de fato, existiu, mas foi um movimento vital e crescente que teve impacto em outros movimentos políticos e sociais da época, como na literatura e nas artes, de acordo com Lauritsen e Thorstad (1974, p. 5).

Nosso objetivo nesse terceiro capítulo é traçar um panorama de como os judeus pensaram e falaram sobre sexualidade, e mais especificamente homossexualidade, na sua trajetória e história como povo. Isso será feito de forma pontual e ilustrativa. Revisitando e refletindo sobre o passado desse povo, temos a chance de construir um futuro melhor e mais promissor. Existe um ideal construído pelos estudos da homossexualidade, que abarcam também os estudos *queer*. Estruturados e estabelecidos por esse modo de ver e enxergar o Outro, construímos um presente para melhor servirmos no futuro. Todo esse futuro depende desta nossa visita, que agora fazemos, ao passado.

Nas conclusões, fazemos uma análise de tudo o que foi dito e encerramos com considerações que afirmam que as engrenagens das mudanças já estão em rotação, apesar destas mudanças se materializarem de modo tímido nestes últimos anos. Essas mudanças afetam diretamente os judeus homoafetivos, pois algumas sinagogas liberais, agora, abrem suas portas para acolher homossexuais. Em São Paulo, encontramos três sinagogas que abertamente acolhem esse público. O judaísmo reformista e também o conservador, nas sinagogas por nós visitadas no Brasil, Estados Unidos e Canadá, comprometem-se com essa acolhida.

3.1 A Casa de Estudos, ou *Beit Midrash*, como espaço sexualizado

É recorrente na história judaica, segundo Sienna (2019, p. 46), a ocorrência de relações sexuais homoafetivas na casa de estudos. Muitas delas são fruto da *chavruta* (amizade ou companheirismo no estudo; em especial do *Talmud*). Esse envolvimento acontecia também entre estudantes de *yeshivá*, ou seminários rabínicos, os *yoshvim*. Afinal de contas, no *Pirkei Avot* (Ética dos Pais) 1:6, diz: “Escolha um rabino, adquira um amigo.” Ou seja, escolha um professor para estudar contigo, e assim terá um amigo para partilhar intimidades. Agora fica

fácil entender esse laço emocional entre rabinos e estudantes da Torá. O judaísmo privilegia mais o companheiro de estudo, ou *chaver*, do que a própria esposa. Embora a esposa seja importante para a construção de uma família, é a *chavruta*, ou parceria nos estudos da Torá, que, para os rabinos, é o relacionamento mais significativo. Existe um *midrash* que diz que “essa pessoa deveria comer, beber, estudar e dormir com seu companheiro, e revelar-lhe todos os seus segredos” (Sienna, 2019, p. 46, tradução nossa). Essa era a companhia mais próxima, tanto afetivamente quanto socialmente; de acordo com os rabinos, era o relacionamento mais significativo. Como encontramos nas Escrituras Sagradas, “Melhor estão dois juntos que o solitário, pois melhor será o resultado do que fazem” (Eclesiastes 4:9. Bíblia Hebraica).

Essa proibição, a homossexualidade, também parece ser menos invocada do que outras na Torá. Há uma corrente que argumenta que essa falta de discussão se deve ao fato de a homossexualidade não ser comum entre os judeus. Só podemos divagar sobre o assunto; no entanto, podemos presumir, “que o assunto não era considerado tão problemático a ponto de exigir extensa discussão pública” (Alpert, 2004, p. 78). De qualquer forma, a homossexualidade não foi uma questão *visível* no mundo judaico até os tempos contemporâneos, ainda de acordo com Alpert (2004, p. 78). Esses argumentos são baseados em uma resposta rabínica a R. Judah, “que proibiu dois homens solteiros de dormirem juntos sob a mesma coberta porque poderiam ser tentados sexualmente, ou manchar sua reputação (Mishná, *Kidushin* 4:14)” (Rogow, 2004, p. 86). Os sábios do *Talmud*, no entanto, não concordaram, argumentando “que a decisão não era necessária, porque a homossexualidade era tão rara na comunidade judaica que os resultados temidos provavelmente não ocorreriam (*Talmud* da Babilônia, *Kidushin* 82a)” (Rogow, 2004, p. 86). Maimônides, mais tarde, codificou essa decisão no seu *Mishnê Torá*, ainda conforme Rogow (2004, p. 86).

O entendimento de Maimônides sobre a homossexualidade já foi apresentado no capítulo um, no final do item 1.3.2. Resumindo, ele de alguma forma inovou ao sugerir uma diferença entre atividades sexuais/sensuais, sem penetração, tais como beijos e abraços, com desejo e sem desejo. A proibição só poderia ser aplicada quando envolvia desejo. Não é certo que Maimônides acreditava que os judeus estavam isentos de homossexualidade, já que ele passou a maior parte da sua vida no norte da África em meio aos árabes muçulmanos. E o entendimento de Steinert, alemão-israelita que viveu em Israel na década de 50, (Sienna, 2019, p. 338) é de um árabe – inclusive judeus de países árabes – como pessoas predispostas ao comportamento homossexual e sexualmente abertas e fluidas (todavia sem o rótulo identitário exclusivamente homossexual). Veja explicação mais detalhada no item 3.6 adiante.

Retomando a questão de Alpert que acabamos de explicar, quanto à *visibilidade da homossexualidade no mundo judaico*; parece-nos que *visibilidade* é para nós uma palavra-chave extremamente importante. O rabino norte-americano Elliot Kukla, um homem transgênero, afirma que as pessoas *queer*, judeus, e judeus *queer*, estão particularmente acostumadas a passar-se por alguém que não são elas mesmas. Ou seja, os homossexuais ainda não possuem a devida *visibilidade*. Tanto a identidade homoafetiva quanto a identidade judaica ainda não são necessariamente, ou nem sempre, *visíveis*. “Embora alguns de nós possam não ter escolha sobre ser vistos como *queer* e/ou judeus em todos os lugares e em todos os momentos, outros têm a bênção mista de passar-se por outro(a) quando quisermos” (Kukla, 2009, p. 77-78, tradução nossa).

Reiteramos que relacionamentos íntimos entre estudantes de *yeshivá* do sexo masculino são recorrentes na história da homossexualidade no mundo judaico. Como já compreendemos, o judaísmo privilegia mais o companheiro de estudo, ou *chaver*, do que a própria esposa. Embora a esposa seja importante para a construção de uma família, é a *chavruta*, ou parceria nos estudos da Torá, que, para os rabinos, era o relacionamento mais significativo. A intimidade com o *chaver* é profunda e intensa.

Ocorreu em importante *yeshivá* sefardita holandesa, *Ets Haim*, em Amesterdã, o envolvimento entre dois estudantes que mantiveram relações sexuais e são condenados e expulsos da instituição. Logo após todo o imbróglio, que escandaliza a comunidade local, as acusações são retiradas, pois “as atividades dos jovens não fazem sentido” (Sienna, 2019, p. 119, tradução nossa) ou tratam-se de *hevel* (futilidade, frivolidade, algo de menor importância). Os dois estudantes foram Isaac Netto (datas desconhecidas) e Eliau Lopez (1648-1713). Ambos, após terminarem o seminário rabínico, abandonaram Amsterdã para assumirem rabinatos em comunidades sefarditas do Caribe: “Netto foi para o Suriname em 1676, enquanto Lopez partiu em 1678 para Barbados e depois para Curaçao, onde serviu de 1693 até a sua morte” (Sienna, 2019, p. 119, tradução nossa). O rabino responsável pelo julgamento e decisão final sobre o caso dos estudantes, *Ya'aqov Sasportas* (1610-1698), é originário de uma proeminente família sefardita em Oran (Argélia), e serviu na Argélia e Marrocos antes de mudar-se para a Europa, “onde ocupou cargos como rabino e diretor de *yeshivá* em Londres, Hamburgo, Livorno e Amesterdã, onde morreu” (Sienna, 2019, p. 119-120).

Conforme já analisamos, esse tipo de relacionamento é recorrente na história judaica e ainda em nossos dias, principalmente no meio ortodoxo e ultraortodoxo, onde a *chavruta* é

efetivamente praticada.⁴³ Já no Império Otomano, ainda que a prática de atos libidinosos entre dois homens fosse condenada por rabinos, a sua existência era pacífica na sociedade local entre judeus e não judeus e não era julgada com mais tenacidade do que outras transgressões da lei ritual. Era percebida como uma contravenção sexual, mas não como um caráter ou identidade pessoal permanente da pessoa. De fato, em trecho da obra literária *Orhot Yosher* (Caminhos da Retidão), “obra rabínica sobre os costumes de Salônica (hoje Tessalônica, Grécia)” (Sienna, 2019, p. 126, tradução nossa), o escritor, rabino, avalia o risco de envolvimento em atos homossexuais “como um perigo para qualquer jovem” (Sienna, 2019, p. 126, tradução nossa). O rabino e seus colegas em Salônica explicam que eles estavam preocupados com o rompante aumento “da atividade sexual entre os homens solteiros” (Sienna, 2019, p. 126, tradução nossa), principalmente os estudantes das *yeshivot* (plural de *yeshivá*) da cidade, motivo pelo qual eles “tiveram que estabelecer uma *taqqanah* (ordem comunitária) estabelecendo toque de recolher” (Sienna, 2019, p. 126, tradução nossa), limitando assim a entrada e saída de homens solteiros, “que foi lida em voz alta em ladino na comunidade local” (Sienna, 2019, p. 126, tradução nossa). O escritor do *Orhot Yosher* (Caminhos da Retidão), *Yitshaq Molkho* (1721-1781), foi um rabino erudito em Salônica, proveniente de uma honrada família sefardita de rabinos e líderes comunitários, ainda conforme Sienna (2019, p. 126).

Diante disso, é importante ressaltar que essas atitudes de negação da homossexualidade no meio judaico só arrefeceram no final do século XX, como veremos mais adiante. Os judeus homoafetivos não tinham *visibilidade*; e diante desse impedimento à prática da homossexualidade, acabavam por afastar-se da religião, gerando a desfiliação.

3.2 O amor de David e Jônatas, o relacionamento dos rabinos *Resh Laqish* e *Yohanan bar Nappaha*, o amor inseparável de *Shmu’el* e *Yehiel*, o relacionamento de Rute e Naomi e a identidade sexual de José, filho de Jacob

É quase pacífico entre estudiosos da Bíblia que o relacionamento entre David e Jônatas foi um relacionamento homoafetivo. Lemos nesta passagem em 1 Samuel 18:1-3 que:

Ao acabar de falar com Saul, a alma de Jônatas se ligou à alma de David, e Jônatas o amou como à sua própria alma. E Saul o tomou naquele dia, e não lhe permitiu voltar para a casa de seu pai. E Jônatas e David fizeram uma aliança, porque o amava como à sua própria alma (Bíblia Hebraica).

⁴³ Vide Guimarães (2021), *A Ortodoxia no Armário em “O Pecado da Carne”*.

As sexualidades de David e Jônatas eram fluidas; ambos tiveram mulheres e filhos e, portanto, também se relacionaram heterossexualmente. Apesar de interpretarmos a *homossexualidade* de modelos bíblicos, “a norma era ser casado e ter filhos, independentemente de quem se pode amar ou até preferir. O primeiro dos 613 mandamentos bíblicos é, afinal, crescer e multiplicar-se” (Hirsh, 2004, p. 104).

O que Hirsh (2004, p. 99) chama de *modelos positivos homossexuais*, esses, por alguma razão desconhecida, têm ficado *invisíveis* aos “mundos religioso e acadêmico, em sua recusa de admitir a experiência homoafetiva na história judaica” (Hirsh, 2004, p. 99), reforçando assim uma já existente *invisibilidade*, ainda conforme Hirsh (2004, p. 99). No já analisado caso de David e Jônatas, temos outra passagem bíblica, que descreve a despedida deles, a qual revela muito sobre esse relacionamento. Jônatas, tentando proteger a vida de David, planeja avisá-lo do perigo iminente “por meio de um sinal preestabelecido, mediante o lançamento de flechas, e dando instruções em voz alta a seu jovem servo” (Hirsh, 2004, p. 99):

Então Jônatas deu as suas armas ao rapaz que estava com ele e lhe disse: - “Vai, e leva-as à cidade.” O rapaz se foi, e David se levantou do lado meridional, e lançou-se sobre seu rosto em terra, inclinou-se 3 vezes, beijaram-se e choraram juntos, mas David chorou muito mais (1 Samuel 20:40-41. Bíblia Hebraica).

E ainda temos 2 Samuel 1: 26: “Estou angustiado por ti, meu irmão Jônatas; como me eras querido! O teu amor por mim era mais maravilhoso do que o amor das mulheres” (Bíblia Hebraica). Compreendemos, portanto, que o amor entre David e Jônatas não era apenas uma amizade, mas sim um relacionamento homoafetivo.

Outra passagem talmúdica analisa o relacionamento entre dois rabinos palestinos do século III da E.C.: o Rabino *Yohanan bar Nappaha* e o Rabino *Shim'on bar Laqish*, ou *Resh Laqish*. O relato descreve o Rabino *Yohanan* como o mais belo de todos. Ele não possuía pelos de barba; portanto, especula-se que ele era efeminado, não era viril. A descrição de *Resh Laqish* é de um homem forte e violento; o *Talmud* sugere que ele era um soldado ou mesmo um gladiador. Inúmeros “estudiosos interpretaram essa passagem como uma articulação de um desconforto rabínico com os ideais romanos de masculinidade e uma reivindicação de que a excelência espiritual e intelectual excede a física ou corporal” (Sienna, 2019, p. 41-42). O final da história deixa dúvidas sobre o poder de transformação do aprendizado rabínico, assim como se o comportamento do Rabino *Yohanan* – ou qualquer outro personagem na história – estava de fato correto. Não sabemos ao certo se esse relacionamento era de fato sexual ou apenas erotizado. Faith Rogow, em nota de final de texto do seu capítulo *Dizer o Indizível: Gays, Judeus e Pesquisa Histórica*, cita o relacionamento de *Resh Laqish* e *Yohanan bar Nappaha*

como uma relação homoafetiva, dentre outras, como Isaac e Ismael, Rute e Noemi, e assim por diante (Rogow, 2004, p. 90).

Mais uma vez, nos deparamos com outra história erotizada que acontece na Casa de Estudos, ou *beit midrash*. Apesar de não ser certo o envolvimento sexual, trata-se de um forte e intenso laço emocional entre rabinos, ou professor e aluno. Como falamos anteriormente, as histórias envolvendo a Casa de Estudos como espaço sexualizado se repetem através dos anos. A terceira história é um relato dos judeus conhecidos como *Ashkenaz* na Idade Média, hoje *Ashkenazim* (ou asquenazes, em português), provenientes da Renânia, que não deixaram extensa literatura homoerótica como os Sefarditas provenientes do mundo islâmico. Uma triste história que narra o amor de dois jovens, *Shmu'el* e *Yehiel*, mortos “durante os massacres antisemitas da Primeira Cruzada em 1096 na cidade fortificada de Wevelinghoven, na região da Colônia, no oeste da Alemanha” (Sienna, 2019, p. 67, tradução nossa). Foram martirizados, pois preferiram morrer por causa do grande nome de Deus do que serem capturados pelos “incircuncisos e impuros” (Sienna, 2019, p. 67, tradução nossa) contra suas vontades “em suas águas perversas” (Sienna, 2019, p. 67, tradução nossa).

Os apaixonados se jogam juntinhos, abraçados, na água para não serem mortos pelos cruzados, mas se separam no rio e acabam não morrendo afogados. Primeiro, um deles, *Yehiel*, é encontrado pelo seu pai, que, aovê-lo vivo, decide sacrificá-lo a Deus com a *brachá*, ou bênção, do abate. Quando o segundo, *Shmu'el*, é também encontrado vivo pelo seu pai *Gedalyah*, e fica sabendo do ocorrido com o seu noivo, decide fazer o mesmo e assim é sacrificado, pois não queria viver após a morte do companheiro, conforme Sienna (2019, p. 68). O que caracteriza essa história é o seu tom romântico medieval. Tom macabro e pagão, que nos remete ao sacrifício de Isaac por Abraão; e também as verdadeiras histórias medievais que após lapidadas por Charles Perrault, assim como pelos irmãos Grimm, deram origem aos atuais contos de fadas.

“O livro de Rute apresenta um modelo de relacionamento primário entre duas mulheres, Rute e sua sogra Naomi” (Hirsh, 2004, p. 100). Embora os personagens bíblicos Jônatas e David fossem provavelmente figuras reais e históricas, Rute e Naomi carecem de historicidade e o mais provável é que sejam ficcionais, tendo sido criadas no século V da E.C. “como personagens de um romance histórico passado no século XIII A.E.C.” (Hirsh, 2004, p. 100). A interpretação clássica dessa história é que Rute decide ficar com Naomi após a morte de seu esposo, filho de Naomi, porque comprehende que o Deus verdadeiro e único é o Deus dos hebreus e, portanto, diz à sogra que a partir de então esse também será o seu Deus. No entanto, a questão da conversão de Rute ao judaísmo não é algo extraordinário. A mudança das duas de

Moav para Judá traz à tona o politeísmo desses povos vizinhos que criam que cada região geográfica possuía seu próprio Deus que ali atuava com seus poderes. Daí a mudança de religião de Rute devido ao seu deslocamento geográfico. O extraordinário na história é a devoção entre Rute e Naomi. Por que Rute não voltou a Moav como a outra nora, Orpá? A resposta está no compromisso de Rute com Naomi, de acordo com Hirsh (2004, p. 100-101).

Rute segue o conselho de Naomi e até persuade Bôaz, parente de Naomi, com quem acaba dormindo. Naquela época, mulheres sozinhas, sem marido, estavam sujeitas à insegurança financeira e ao perigo físico; eram extremamente vulneráveis a todo tipo de risco. Rute contrai matrimônio com Bôaz para dar abrigo e sustento à sua sogra, uma obrigação ou promessa “que deveria ter sido desfeita pela morte do marido de Rute, filho de Naomi. A devoção primacial a Naomi, mais que apenas um compromisso com o povo judeu, não poderia ser mais clara” (Hirsh, 2004, p. 101):

E Rute disse: Não me obrigues a abandonar-te, a desistir de te acompanhar, pois, aonde fores, eu irei também; aonde te alojares, ficarei também; teu povo será meu povo e teu Deus será meu Deus! Onde pereceres, morrerei eu também, e lá serei enterrada. E possa o Eterno agir para comigo de tal forma que somente com a morte sejamos separadas! (Rute 1:16-17. Bíblia Hebraica)

Não é certo que houve um relacionamento físico entre Rute e Naomi. No entanto, é provável que a razão primordial do casamento de Rute com Bôaz foi o bem-estar de Naomi. O enredo da história gira em torno do compromisso dessas mulheres entre si.

Por último, o personagem José é descrito na narrativa bíblica “como uma figura semelhante a um xamã ou oráculo: ele é intérprete de sonhos e profeta do futuro” (Hirsh, 2004, p. 102). A sua notória capa multicolorida (*ketonet passim*) é, na realidade, uma peça do vestuário feminino. Outra passagem bíblica explica que “porque as filhas virgens do rei vestiam capas deste feitio” (2 Samuel 13:18, Bíblia Hebraica). Vemos no decorrer da história que os “primeiros xamãs (ou sacerdotes curandeiros), nas sociedades primevas, eram mulheres. Os primeiros xamãs masculinos imitaram as mulheres desempenhando seu papel e vestindo suas roupas” (Evans, 1978, p. 17). E ainda, “E Israel amava a José mais que a todos os seus filhos, porque era para ele o filho da velhice; e fez-lhe uma túnica listrada com mangas compridas” (Gênesis 37:3, Bíblia Hebraica). A descrição inicial de José na *Parashá Vayêsh* (Gênesis 37:1 – 40:23) como um jovem, *na’ar*, o situa numa posição à parte do resto da família e possivelmente sendo feminilizado por seus irmãos. Essa referência a José como *na’ar*, jovem, ou menino, feminiza-o, pois questiona sua maturidade emocional e social; contrastando-o diretamente com seus irmãos, que são adultos, sugerindo que José possuía uma certa inocência, fato esse que sugere que José seria homossexual (Drinkwater, 2009, p. 54).

Tanto Hirsh quanto Drinkwater sugerem que José foi comprado por Potifar (um *saris*, ou eunuco) para favores sexuais. O uso da palavra *saris* para referir-se a Potifar implica que ele era castrado. Todavia, os rabinos alegam que a atração não era mútua, e que José não poderia “ter sido homossexual – uma interpretação que o texto contradiz” (Hirsh, 2004, p. 103). Outros homens que colaboraram para o sucesso de José também eram eunucos (*sarisim*); entre eles, o carcereiro, o mordomo e o padeiro. Ele, José, amadurece, torna-se protagonista dessa história e “salvador de sua família e do povo israelita. Os eventos que moldam a vida de José têm efeito em mais pessoas além dele mesmo. E não somente a ‘homossexualidade’ de José não é condenada; é parte do plano de Deus para a libertação do povo judeu” (Hirsh, 2004, p. 103). Um dos rabinos que alegam que José não era homossexual é o rabino Leonardo Alanati, rabino emérito da CIM (Congregação Israelita Mineira), um dos dois revisores rabínicos do *Plaut*, oficialmente chamado de *A Torá – Um Comentário Moderno*, da União do Judaísmo Reformista da América Latina, que, generosamente, fez também a revisão rabínica desse manuscrito.

Aspectos positivos da homossexualidade na narrativa bíblica parecem uma contradição se contrastados com Levítico 20:13. Todavia, muito já analisamos sobre essas interdições ou proibições e suas interpretações. A conjectura de modelos homossexuais na Bíblia reforça a ideia de que Levítico não pode ser interpretado como uma proibição universal da homossexualidade. Portanto, essa proibição ou interdito não deveria, supostamente, ser motivo para tabus, ou mesmo uma razão para o abandono, afastamento, ou desfiliação da religião.

3.3 *Saadia ben Yosef al-Fayyumi* e o amor hipotético de *Reuven* e *Shimon*

Saadia ben Yosef al-Fayyumi (882-942 da E.C.) foi um importante filósofo e teólogo judeu do período geônico. Nascido no Egito, viveu “a maior parte da sua vida na Babilônia como o Gaon (chefe da academia talmúdica babilônica) da Escola de Sura” (Sienna, 2019, p. 47, tradução nossa). Ele defendeu o judaísmo rabínico vorazmente contra acusações islâmicas e caraítas.⁴⁴ No seu livro, obra árabe-judaica, *Kitab al-Amanat wa ’l-l’tiqadat* (O Livro das Crenças e Doutrinas), *Saadia* debate sobre o verbete ‘*ishq*, amor-paixão ou amor erótico, que, segundo ele, deveria ser radicalmente dominado e jamais permitido. Como ilustração, ele usa a história de amor de *Zayd* e ‘*Amr* (em hebraico, *Reuven* e *Shimon*). Ele não crê que o amor deles

⁴⁴ A seita dos caraítas limitava-se, propositalmente, a conhecer a Lei Escrita. Se opunha aos geonim ou exilarcas. “Eles recusavam a tradição oral, além do judaísmo talmúdico e rabínico” (Haddad, 2003, p. 29). Maimônides, enquanto estava no Cairo, combatia essa doutrina e logo impôs sua autoridade, ainda conforme Haddad (2003, p. 29).

seja determinado pelos astros, tampouco acredita no mito grego de alguém que busca sua *outra metade*. Interessantemente, *Saadia* não comprehende o amor entre dois homens. Ao contrário, ele enfatiza o “perigo inflamatório do amor, a habilidade humana para controlá-lo, e a sua crença (mais tarde enfatizada por Maimônides) na importância da moderação” (Sienna, 2019, p. 47, tradução nossa). De fato, o que ele narra a respeito do relacionamento enamorado, no entanto, desordeiro, entre dois homens apaixonados, tem semelhanças com o homoerotismo encontrado em obras literárias da prosa e poesia hebraica medieval. (Vide poemas a seguir). Como um relato à parte, é importante mencionar que o próprio *Saadia* foi alvo de acusações de envolvimento “em comportamento sexual inadequado” (Sienna, 2019, p. 47, tradução nossa) com estudantes da *yeshivá* de Pumbedita em um folheto de *Khalaq Aharon ibn Sarjada*, pupilo do exilarca (literalmente, “chefe do exílio”) *David bem Zakkai*, que declarou que *Saadia* havia sido visto com rapazes, e outros testemunharam isso, e disseram a ele: - “Homens confiáveis o viram no beco de *Darb al-Baqr* (a Rua do Gado), debaixo de jovens homens, na presença de livros sagrados. Certamente os jovens de Nehardea estão cansados de persegui-lo!”, de acordo com Sienna (2019, p. 47, tradução nossa) e Roth (1982, p. 23).

O comportamento promíscuo de *Saadia* é notório. Hirsh (2004, p. 104) confirma o que Sienna também narra. *Saadia* foi conhecido por suas aventuras sexuais, assim como por sua “influência em questões de lei judaica. [...] As acusações contra *Saadia* se baseavam em testemunho confiável que este último nunca tentou refutar, embora cuidadosamente refutesse todas as demais acusações contra ele” (Hirsh, 2004, p. 104). Vemos, então, que a narrativa de envolvimento erótico amoroso entre professores, rabinos e alunos é recorrente na literatura judaica, assim como relacionamentos eróticos entre alunos também. A *yeshivá* é, por diversas vezes, o palco desses acontecimentos.

3.4 A poesia homoerótica de *Yitshaq Ibn Mar Sha’ul* e de dois poemas do *Tahkemoni*

Acredita-se que *Yitshaq Ibn Mar Sha’ul* foi o primeiro poeta hebreu a introduzir o tema do homoerotismo na literatura judaica. Ele nasceu em Lucena, sul da Espanha, no final do século X. Foi um conhecido gramático e poeta litúrgico. Foi ele “o primeiro a introduzir os tropos literários de poesia árabe homoerótica, como a figura da gazela, na poesia hebraica” (Sienna, 2019, p. 52, tradução nossa). Eruditos têm questionado, por décadas, como interpretar tais poemas. Seriam realmente histórias que verdadeiramente aconteceram? Ensaios poéticos? Apenas fantasias de amizades que nunca aconteceram? Ou apenas escritos sobre uma representação simbólica? É certo que, ao menos, a representação do desejo homoerótico foi

revelada como algo positivo, bonito e tornou-se assunto e inspiração para os mais diversos poetas hebreus pelas próximas gerações; poetas esses que compartilharam das convenções literárias da poesia árabe, assim como das mais profundas tradições bíblicas e literárias judaicas. No poema adiante, *Ibn Mar Sha'ul* descreve “a emoção da doença de amor causada pela visão de seu amado, que é comparado a belas figuras masculinas da Bíblia como José e David”, conforme Sienna (2019, p. 52, tradução nossa).

O tema do homoerotismo na poesia judaica da Idade Média é um reflexo da complexa interação entre sexualidade, cultura e religiosidade da época. Estudiosos do assunto analisaram vários trabalhos que contêm elementos homoeróticos, tais como poemas com o tema de amor entre iguais, para entender o contexto social e expressões de amor e desejo. É importante abordar esses tópicos com sensibilidade histórica e, assim, reconhecer a diversidade de perspectivas dentro da comunidade judaica através da história. Existem diferentes interpretações, então o significado da poesia homoerótica judaica na Idade Média pode variar dependendo do contexto específico e da intenção pessoal e individual do poeta. A maior parte dessa poesia não foi traduzida para o inglês e, portanto, é inacessível ao leitor judeu mediano.

Gazela desejada na Espanha,
 maravilhosamente formada,
 Concedido reino e domínio
 Sobre todos os seres vivos;
 Adorável na sua forma como a lua
 com bela estatura:
 Cachos de púrpura
 no templo brilhante,
 Como José em sua forma,
 como Adonias seu cabelo.
 Lindos olhos como os de David,
 ele me matou como Urias.
 Ele inflamou minhas paixões
 e consumiu meu coração com fogo.
 Por causa dele fiquei
 sem entendimento e sabedoria.
 Chorem comigo cada avestruz
 e cada gavião e falcão!
 O amado da minha alma me matou –
 esta é uma sentença justa?
 Por causa dele minha alma está doente,
 perplexa e ansiosa.
 Sua fala em meu coração
 é como orvalho em terra seca.
 Tira-me do poço da destruição
 para que eu não desça ao inferno!
 (Sha'ul *apud* Sienna, 2019, p. 53, tradução nossa).

Estes relacionamentos homoafetivos “não eram universalmente estigmatizados pela sociedade judaica medieval, pelo menos entre a elite intelectual. Essa atitude positiva se repete

em muitos poemas medievais dirigidos ao cervo ou à gazela” (Hirsh, 2004, p. 106). *Yitshaq Ibn Mar Sha’ul* nos remete a *Omar Khayyam*, séculos XI e XII. Quem já leu *Omar Khayyam*, ao ler *Yitshaq Ibn Mar Sha’ul*, verá que se trata de um mesmo gênero literário ou gêneros similares, já que *Sha’ul* foi precursor do poeta, astrônomo, filósofo e matemático persa.

Já o *Tahkemoni* é o mais importante exemplo hebreu do gênero da coletânea *maqamat*: “um conto de quadros de episódios narrados em prosa rimada (intercalada com poesia)” (Sienna, 2019, p. 62, tradução nossa). Os poemas apresentados logo adiante foram extraídos do 50º e último capítulo do *Tahkemoni*. Neste episódio, onde se encontram os poemas, o escritor apresenta sua destreza em um concurso de poesia, “compartilhando uma longa sequência de seus poemas escritos ao longo de suas aventuras, incluindo poemas de amor dirigidos a meninos e meninas” (Sienna, 2019, p. 62, tradução nossa). O poeta então conta pormenorizadamente sobre uma poesia homoerótica que ele conheceu em Bagdá, onde o autor assevera que, se o grande Moisés se deparasse com esse lindo menino, ele não escreveria a lei levítica sobre ofensas sexuais que interdita relações sexuais entre homens (“*lo haq betorato ve’et zakhar*”) (Sienna, 2019, p. 62). O narrador explica que o tal poema está “cheio de imundície e impureza” (Sienna, 2019, p. 62, tradução nossa) e afirma que招ocou dez outros poetas para redigirem as respostas, entregando-lhes os dez poemas desdenhativos (dos quais o primeiro é apresentado aqui), que apresentam o mesmo formato de rimas que o primeiro, com foco principal na palavra hebraica *zakhar* (masculino). O que há nesse poema que deveria ser censurado ou proibido – menções ao contato sexual verdadeiro? Ou seria sua atitude injuriosa contra a Torá? Que ele seja considerado poeticamente superior ou apenas análises da própria poesia homoerótica, no entanto, ele comprova quão difícil era o labutar dos poetas hebreus escrevendo e compartilhando versos homoeróticos. O escritor do “*Tahkemoni*, Yehudah al-Harizi (1165-1225), também foi um tradutor prolífico, traduzindo para o hebraico o *maqamat* árabe de *Abu Muhammad al-Qasim al-Hariri* de Basra (1054-1122), e o *Guia dos Perplexos* de Maimônides” (Sienna, 2019, p. 62, tradução nossa).

I.

Nos meus dias de juventude, escrevi estas canções sobre o desejo [*hesheq*]:
 Meu querido fulvo - suas bochechas
 brilham com safiras.
 Relâmpagos crepitam
 quando seus olhos se voltam para mim.
 Seus lábios são néctar, seu rosto um jardim.
 Seus dentes são pérolas e sua boca pinga
 mel. Enquanto nos observamos,
 meus olhos se deleitam no jardim de suas bochechas.
 Mas minha alma está queimada e chamuscada

na chama de seu desejo:
meus olhos estão no Éden,
mas meu coração está no inferno...

II.

Um homem de Bagdá compôs esta canção de perversão:
Se o filho de Amram tivesse visto o rosto de meu amante –
corado como na hora em que ele bebia –
seus cachos graciosos, o esplendor de sua graça,
ele não poderia ter proibido o abraço de dois homens amantes.
Quando reuni dez homens de inteligência e sabedoria que ouviram a canção,
nós o censuramos com sua própria rima:
Deus chicoteará Sua espada de vingança contra
o impuro que trouxe Seu ensinamento à desgraça.
A boca que se abriu para amaldiçoar
o Senhor, em breve será embriagada com lâminas.
Aquele que vende a santidade de Deus por impureza,
cairá rapidamente diante da face do carrasco...
(Harizi *apud* Sienna, 2019, p. 62-63, tradução nossa).

Primeiro, o poeta se derrama em cortesias e apreciações pelo seu amado. Exalta sua beleza, mas, ao final, rende-se à culpa e afirma estar no inferno. Talvez pelo que sente pelo seu amado, seus desejos homoeróticos. Já o segundo poema é controverso. O poeta rotula o seu desejo homoafetivo de perversão; ao mesmo tempo que afirma que o abraço de dois homens amantes não poderia ser proibido. Ele ainda sentencia que Deus vingará o impuro que trouxe desgraça à lei divina, a Torá. O que vemos é que o poeta está confuso. Consegue expressar alguns desejos homoafetivos de adoração ao seu amado, mas, logo em seguida, rende-se à autocensura e culpa. O que parece ter passado dos limites são os desejos homossexuais.

Muitos estudiosos da poesia homoerótica medieval afirmam que esses poetas hebreus, “longe de serem gays, estavam simplesmente imitando seus colegas árabes contemporâneos, que escreviam esse tipo de poesia” (Hirsh, 2004, p. 106). Não dá para saber se, de fato, essa afirmação é verdadeira ou não. O que averiguamos, entretanto, é que se relacionar afetivamente com alguém do mesmo sexo não deveria ser algo tão horroroso, já que um “heterossexual desejaria copiar uma forma poética tão abertamente homossexual” (Hirsh, 2004, p. 106). O número dessas poesias homoeróticas medievais é enorme. “A proliferação dos versos homossexuais é prova positiva de que a homossexualidade, mesmo para o gueto medieval, não era considerada um problema importante” (Hirsh, 2004, p. 106). Até esse momento, supõe-se que a homossexualidade não seria algo tão horrendo que pudesse gerar o afastamento ou abandono de um judeu da sua religião, causando assim a sua desfiliação. No entanto, vemos que a lei levítica já era causa de incômodo e interdito para o amor homoerótico.

3.5 O crime de sodomia e suas punições a partir do século XI até o século XIX

Segundo Arnold I. Davidson, na sua obra *O surgimento da sexualidade: Epistemologia histórica e a formação de conceitos*, a sodomia pertencia ao mundo jurídico, “era uma categoria legal” (Davidson, 2019, p. 55), um tipo penal, e, por isso, deveria ser punida. Era um assunto para a lei. Davidson, nesse momento, discorre sobre o século XIX e o surgimento do conceito de homossexualidade “como doença do instinto sexual” (Davidson, 2019, p. 55). O autor afirma que não quer ser mal compreendido e que as “relações entre pessoas do mesmo sexo não começaram [...] no século XIX” (Davidson, 2019, p. 55).

Já no início do século XI, juristas cristãos criaram o conceito de sodomia, “um crime contra a natureza” (Sienna, 2019, p. 83, tradução nossa), e seus desdobramentos. A sodomia “poderia se referir à bestialidade (*sodomia ratione generis*), ao sexo heterossexual não procriativo (*sodomia ratione modi*), bem como a relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo (*sodomia ratione sexus*)” (Sienna, 2019, p. 83, tradução nossa). As penas para tais crimes eram diversas. “Incluíam espancamentos, confisco de propriedades, exílio, castração e morte” (Sienna, 2019, p. 83, tradução nossa). Em diversas outras legislações, relacionava-se a sodomia “à heresia religiosa e às relações impróprias entre cristãos e judeus ou muçulmanos” (Sienna, 2019, p. 83, tradução nossa). Apesar disso, não houve na Europa um número considerável de condenações por sodomia até os séculos XIV ou XV, ainda conforme Sienna (2019, p. 83).

Greenberg (2004, p. 144-145) cita o argumento da reprodução como um dos motivos para o interdito da homossexualidade na Torá. E Trevisan (2000, p. 165) relata que, no Brasil colonial, a legislação que vigorava aqui à época não atenuava a punição ao crime de sodomia, “assim como nos crimes de lesa-majestade, falsificação de moeda e feitiçaria, mesmo que o criminoso fosse nobre ou funcionário da Coroa – posições que geralmente outorgavam imunidade ou privilégios, em se tratando de outros crimes” (Trevisan, 2000, p. 165). Vemos, então, e comprovamos que houve penas capitais para o crime de sodomia, homossexualidade, o sexo entre iguais, na nossa história. As punições não consistiram apenas de degredos, exílios e aprisionamentos.

A Inquisição portuguesa teve início, oficialmente, em 1536, seguindo os moldes da Inquisição Espanhola de 1478. O Tribunal do Santo Ofício português, assim como sua versão espanhola, tinha como objetivo acabar com a prática daqueles que se desviavam da doutrina Católica ortodoxa, “em particular judeus (e seus descendentes) que haviam convertido ao cristianismo, mas que mantinham em segredo suas afiliações e práticas judaicas, mais

comumente conhecidos como ‘cristãos-novos’ ou ‘conversos’” (Sienna, 2019, p. 103, tradução nossa). Outros crimes comuns julgados pelo Tribunal Inquisitorial vindo de Portugal nessa época, além das práticas judaicas, eram as práticas luteranas ou maometanas; e ainda qualquer espécie “de heresia, aí incluídas as blasfêmias e quebras de preceitos religiosos; feitiçarias e bruxaria; bigamia; e costumes gentílicos (tais como andar nu, pintar o corpo e, particularmente, tatuar-se à moda dos índios)” (Trevisan, 2000, p. 129). No entanto, sodomia era a “segunda categoria mais comum de julgamentos após o crime de práticas judaizantes” (Sienna, 2019, p. 103, tradução nossa). Luiz Mott (2005), nas suas pesquisas, explica que, se a pessoa fosse acusada de ambas as práticas, judaizantes e sodomia, ela tinha três vezes mais chances de receber uma sentença de morte do que se fosse acusada de apenas um desses dois crimes (Mott, 2005).

O documento inquisitório relata o julgamento de um mercador de 33 anos chamado João Batista, que vivia no Brasil. Seus pais, originários da Península Ibérica, conversos, que fugiram para o Império Otomano e lá retomaram abertamente as práticas judaicas; Batista, ele mesmo, já havia sido anteriormente investigado pela Inquisição por práticas judaizantes. Batista confessa seus inúmeros encontros homossexuais com judeus, cristãos novos e não judeus, incluindo na Itália, no Império Otomano, Portugal e na ilha africana de São Tomé. No Brasil, onde ele havia morado nos últimos cinco anos, Batista mencionou dois parceiros sexuais, ambos também membros da comunidade de cristãos novos na Bahia: Pero de Leão e Gonçalo Pires, que foram, eles mesmos, mais tarde investigados pela Inquisição. A trajetória de vida de Batista exemplifica as redes de conversos da Península Ibérica que estabeleceram comunidades na diáspora através da Europa Ocidental, do Império Otomano e do Novo Mundo (Sienna, 2019, p. 103-104, tradução nossa).

O Tribunal do Santo Ofício fez outras visitas ao Brasil. A primeira visita ocorreu entre 1591 e 1595 na Bahia e em Pernambuco; a segunda em 1605 no Rio de Janeiro; a terceira entre 1618 e 1620 em Salvador, Bahia; a quarta em 1627, no sul do país; a quinta em 1646 na Bahia sem a atuação “de um Visitador especial, que foi substituído pelo clero local. Sabe-se de processos inquisitoriais também na Paraíba, Minas Gerais, Maranhão e Pará – este último entre 1763 e 1769” (Trevisan, 2000, p. 128). Nesses processos, de acordo com o antropólogo Luiz Mott (1988, p. 28-30), termos como *agente* e *paciente* referem-se ao “desempenho sexual de *penetrador* e *penetrado*, não apenas em referência às relações homossexuais. Distinções similares de *ativo* e *passivo* já constavam em cancioneiros medievais que mencionavam praticantes do coito anal” (Mott, 1988, p. 28-30). E ainda, na Antiguidade grega e romana, havia distinções hierárquicas entre quem penetrava e quem era penetrado, como já explicado no capítulo um, item 1.3.3. E não só na Antiguidade grega e romana, mas ainda hoje nos nossos dias existe um preconceito e discriminação contra o penetrado ou passivo, como já mencionado anteriormente.

Sienna (2019, p. 85) explica que *Eliyah Mizrahi* (1455-1526) foi um dos mais importantes rabinos do Império Otomano. Apesar de não termos uma data exata para seu *responsum*, ele provavelmente é “anterior à expulsão dos judeus da Espanha em 1492, pois se refere a uma comunidade judaica em Aragão” (Sienna, 2019, p. 85, tradução nossa). O ocorrido trata de um envolvimento homossexual do zelador da sinagoga local com um jovem rapaz. Alguém da comunidade testemunhou a cena. E, após o incidente, as pessoas não queriam mais frequentar a sinagoga por considerá-la impura. *Mizrahi* condena a atitude da congregação e não vê problema algum em continuar frequentando a sinagoga, e ainda afirma que “não tem nada a dizer sobre a natureza da transgressão” (Sienna, 2019, p. 85, tradução nossa). Acrescenta que a própria idolatria, que é “mais severa e repugnante” (Sienna, 2019, p. 85, tradução nossa) do que a homossexualidade, não acaba, anula ou cancela a santidade de uma sinagoga e, consequentemente, não há com o que se preocupar com relação a esse pecado menor. Esse *responsum* indica que, “pelo menos em alguns casos, o homoerotismo expresso na literatura ibérica medieval baseava-se no comportamento real, e ilustra a relativa falta de preocupação com que foi recebido” (Sienna, 2019, p. 85, tradução nossa).

Novamente, esse *responsum* também traz à tona a questão do tratamento dado à homossexualidade em termos bíblicos. Muitos veem a homossexualidade na sua literalidade bíblica, mas apenas ela. A mulher adúltera que deve ser apedrejada é uma lei mosaica e obviamente desconsiderada hoje; mas, quando se trata da homossexualidade, querem tratá-la, na atualidade, como era tratada na época mosaica. Ou seja, as modernas éticas sexuais divergem das bíblicas, sejam elas liberais ou tradicionais. Mas, por alguma razão, quando o assunto é homossexualidade, alguns querem que os modernos valores judaicos sejam completamente congruentes com os valores das leis mosaicas, conforme Brodsky (2009, p. 159).

Já José Caro nasceu em 1488, segundo Sienna (2019, p. 95), todavia de nacionalidade incerta; provavelmente português ou espanhol. Foi um dos mais importantes rabinos do judaísmo moderno. Mudou-se com a família para o Império Otomano após a expulsão da Espanha. Caro foi então para Israel e estabeleceu-se em *Tzfat* (Safed). Sua mais importante obra foi o *Shulchan Aruch* (Mesa Posta) – “resumo abrangente da lei judaica que rapidamente se tornou um dos códigos jurídicos mais influentes no mundo judaico” (Sienna, 2019, p. 95, tradução nossa). Caro afirma no *Shulchan Aruch* que, apesar de o *Talmud* dizer que os homens judeus estão praticamente isentos de suspeição por atividade imprópria, ele acreditava que a perversão sexual era pandêmica no seu próprio tempo, e que era necessário um escrutínio da situação. O pensamento de Caro quanto a esse assunto está baseado na sua própria experiência; “de fato, em sua *responsa*, ele mesmo registra um episódio que substanciava seus temores do

que jovens desacompanhados poderiam ser tentados a fazer" (Sienna, 2019, p. 96, tradução nossa). Há relatos de que, durante lutas entre comunidades sefarditas de Manisa, no oeste da Turquia, durante a década de 1560, alguns jovens, durante as tardes de *Shabat*, passeavam pelas florestas da cidade, quando se envolviam em atos libidinosos proibidos e, "no final, foi necessária muita intervenção rabínica para finalmente acabar com essa prática", de acordo com Sienna (2019, p. 96, tradução nossa).

Shulchan Aruch, Even Ha'ezor 24:1 => [O Talmude ensina, b. Qiddushin 81b]: "Os judeus não são suspeitos de relações homossexuais ou bestialidade." Como resultado, não há proibição [para dois homens, ou um homem e um animal] ficarem juntos sozinhos. No entanto, um homem que se distancia de outro homem ou animal - isso é louvável. De fato, o maior de nossos sábios se separaria de um animal para não ficar sozinho com ele. E nessas gerações, quando os homens licenciosos são predominantes, um homem deve se distanciar de ficar sozinho com outro homem (Caro apud Sienna, 2019, p. 96, tradução nossa).

A afirmação de que "judeus não são suspeitos de relações homossexuais" (Caro *apud* Sienna, 2019, p. 96, tradução nossa) apresenta-se questionável. Repetiremos isso nas conclusões ao final deste capítulo. Por que os judeus estariam isentos, sendo que em algumas espécies animais esse comportamento é maioritário? A presença de homossexuais é comprovada em todos os povos humanos.

A presença dos judeus em Roma data da Antiguidade. Há 600 inscrições em quatro catacumbas judaicas. Há ainda oito inscrições em catacumbas judaicas em Montevede. *Antiguidades Judaicas*, 90 E.C., escrito por Flávio Josefo, ou *Yosef ben Mattityahu*, seu nome judaico, é o livro mais notório desse período.⁴⁵ Já na Itália renascentista há numerosos testemunhos do sobrepujante homoerotismo nos grandes centros urbanos, aí incluídos Roma, Florença, Mântua, Bolonha e Veneza. Como já relatado, a pederastia, esse *vício abominável*, era severamente combatido e punido na Europa, pelas autoridades locais, legais e religiosas, que visavam erradicar esse *pecado e crime nefando* entre os séculos XV e XVII. Há fontes legais desse período que documentam a participação de italianos em atividades homossexuais. Há registro de "um julgamento ocorrido em Roma na primavera de 1624, [...] da acusação de judeus italianos por sodomia", conforme Sienna (2019, p. 111, tradução nossa).

Correram rumores de que dois comerciantes de tecidos judeus - *Leone di Montefiore* e *Lazzaro Abbina* - viviam juntos no gueto judeu de Roma com seu aprendiz

⁴⁵ Conforme apresentação do autor intitulada *Jews in Rome* (Judeus em Roma), no seminário *Topics in Early Jewish History: Scribes and their texts – scrabalism in ancient Judaism and Christianity* [Tópicos em História Antiga Judaica: Escribas e seus textos – escrabalismo na antiguidade judaica e cristã], cursado na McMaster University em Hamilton, Ontário, Canadá, no primeiro semestre de 2022, através de bolsa de estudo da ELAP (Emerging Leaders in the Americas Program), órgão do governo canadense.

adolescente *Simone del fu Giuseppe di Pesaro* e praticavam sodomia. O oficial de investigação encontrou dois homens seminus juntos na cama e um terceiro no quarto, e prendeu todos eles, confiscando os lençóis como prova. No entanto, apesar dos depoimentos de várias testemunhas, da evidência de lençóis manchados de sêmen e da opinião de 10 cirurgiões-barbeiros que examinaram *Simone* e encontraram indícios de penetração anal, o juiz concluiu que não havia provas diretas suficientes de sodomia e permitiu que os homens fossem libertados (Sienna, 2019, p. 111, tradução nossa).

Abrindo um parêntese, sem uma extensa digressão, voltando um pouco no tempo, digo que esse episódio, no entanto, tem um desfecho feliz, já que não houve uma condenação pela prática de sodomia como ocorreu com *Issach Salamó*, que recebeu a pena de morte e foi queimado na fogueira em Perpignan, hoje parte da França, em 12 de janeiro de 1403, de acordo com Sienna (2019, p. 83).

Retomando nossa ordem cronológica, o surgimento do Chassidismo na Europa Oriental, no início do século XVIII, trouxe o aparecimento de céticos, críticos e inimigos do movimento, conhecidos como *Misnagdim* (ou *Mitnagdim, oponentes*). Outros que também criticavam o Chassidismo eram os *maskilim*, seguidores do Iluminismo Judaico ou *Haskalá*, movimento modernizador “que visava criar uma cultura judaica liberal e secular” (Sienna, 2019, p. 131, tradução nossa). Esses opositores faziam chacotas de diversas peculiaridades do Chassidismo, entre elas “a percepção de ignorância e atraso dos chassídicos, seu desrespeito pelas normas de erudição intelectual, os estranhos rituais de suas orações e celebrações e seu apego ao rabino, o rebe ou *tsadic* (‘santo’)” (Sienna, 2019, p. 131-132, tradução nossa).

Uma carta sarcástica, escrita por ocasião de *Purim* pelo *maskil* Shimshon Bloch (1785-1845) ao eminente educador e autor Josef Perl (1773-1839), relata o caso de dois chassídicos na cidade galega de Rava-Ruska, que foram pegos mantendo relações sexuais com meninos mais novos; ele então apresenta uma carta cômica da linguagem cabalística que corrobora esse comportamento como uma maneira de prevenção contra outros pecados sexuais e até mesmo de antecipar a vinda do Messias. Embora não possamos comprovar esse evento em particular, “a alegação de comportamento homoerótico fora de controle nos círculos chassídicos era uma reclamação comum nesse período” (Sienna, 2019, p. 132, tradução nossa). De fato, há um antagonismo entre esses dois movimentos que emergiram no século XVIII: a *Haskalá*, ou Iluminismo Judaico, e o Chassidismo. Enquanto a *Haskalá* voltava-se para o estudo do hebraico bíblico e das partes poéticas, científica e crítica da literatura hebraica, o Chassidismo era uma espécie de movimento religioso místico de revolta contra as elites intelectuais e econômicas da comunidade judaica europeia da época.

Como já visto anteriormente, não era motivo de preocupação para os judeus do Império Otomano a sobrepujante atividade homossexual local – atitude essa que impactou alguns

visitantes. Um rabino *Ashkenazi* do Império Otomano, Ephraim Chajes (Hayyot), ficou tão chocado com o que presenciou nas suas proximidades que consagrou mais de um terço do seu livro *Mikra 'ei Kodesh* (Ocasiões Sagradas) para tratar do assunto das relações homossexuais. Chajes cresceu na Hungria em uma honrada família rabínica; ele deixou sua casa, pois queria mudar-se para Jerusalém e passou dez anos viajando pela Europa e Mediterrâneo, passando por Paris, Túnis, Livorno, Trieste, os Bálcãs e, finalmente, Constantinopla, “onde publicou *Mikra 'ei Kodesh*, um livro de *mussar*⁴⁶ em hebraico e em uma tradução em ladino resumida” (Sienna, 2019, p. 136, tradução nossa). Nesse livro, o autor afirma que desconhecia a ideia de relações sexuais entre homens na Europa cristã e relata como foi impactado quando se deparou com o fenômeno pela primeira vez em uma cidade balcânica otomana perto de Sofia (atual Bulgária). Chajes relata uma longa história em que descobriu o envolvimento do seu assistente com um jovem judeu famoso na prostituição; ele, então, puniu a comunidade judaica local por sua inércia com relação ao que ele denomina “este assunto feio e terrível, este grande mal, este ato que é contra o Santo Abençoad e contra a natureza” (Sienna, 2019, p. 137, tradução nossa). Chajes recomenda castigos severos para quem ceder e se entregar a ela, assim como um grande número de medidas para serem tomadas para afastar a tendência à atividade homossexual (e as doenças que ele acreditava que isso causava). Seu tom afetado e exagerado demonstra as diferenças das normas relativas ao comportamento sexual entre as comunidades judaicas *Ashkenazi* e Otomana neste período, conforme Sienna (2019, p. 136-137).

Surpreendente o rabino assombrar-se com atividades homossexuais na Europa cristã do século XIX. Artistas e poetas já praticavam a homossexualidade nessa época e nessa região. De fato, estranho, pois sabemos que o rabino passou anos viajando por cidades europeias como Paris, Livorno e Trieste. Podemos inferir que a repulsa e o assombramento estavam dentro do rabino e não em manifestações exteriores de falta de pudor.

Aliot (plural de *aliá*) foram ondas de imigração de retorno de judeus para a Palestina, que formaram o Estado de Israel. A Primeira *Aliá* (1882-1903) chegou ao país por motivos nacionais, a Palestina ainda sob domínio Otomano. Nos anos da Primeira *Aliá* chegaram ao país cerca de 25.000 judeus da Rússia e Romênia, e 2.500 do Iêmen. Essas pessoas chegaram ao país em duas ondas, motivadas por *pogroms* e ataques aos judeus. A primeira onda chegou devido aos distúrbios na Rússia nos anos 1881-1882, e a segunda entre os anos 1890-1891, devido às restrições aos judeus e à expulsão dos judeus de Moscou. O principal motivo da *aliá*

⁴⁶ “Literatura ética: obras em prosa destinadas a cultivar determinados comportamentos, ideais e atitudes” (Sienna, 2019, p. 121, tradução nossa).

dos judeus do Iêmen foi seu laço com a Terra de Israel, conforme Shapira (2018, p. 70). Portanto, entre 1882 e 1940, aconteceram as cinco grandes *aliot*⁴⁷ pré-estatais que dão origem à criação do Estado de Israel, “um Estado ao mesmo tempo laico, religioso e democrático” (Roudinesco, 2010, p. 80)

Todavia, foi o sionismo que propiciou a formação e criação do Estado de Israel. Ao que parece ser, a definição mais aceitável de sionismo⁴⁸ seria a de um movimento de “colonização que objetivava estabelecer uma entidade territorial judaica que garantisse aos judeus o que outros povos já haviam obtido: um lar nacional onde pudessem encontrar refúgio” (Shapira, 2018, p. 19). A autora coloca a citação em forma de pergunta e ainda diversas outras que poderiam ser aceitas como uma definição de sionismo. Afirma ainda que a intenção dos judeus de voltar a sua terra de origem como um movimento de gatilho “para a redenção do mundo parece ter-se originado junto a um grupo específico de protestantes ingleses evangélicos, que floresceu na Inglaterra na década de 1840: foram eles que passaram adiante essa noção para os círculos judaicos” (Shapira, 2018, p. 33). Digno de nota também é a afirmação da autora de que os mesmos protestantes teriam descoberto a Bíblia e exaltado a sua importância na educação dos mais jovens. Assim, durante o Iluminismo Judaico, ou *Haskalá*, na primeira metade do século XIX, ela agora era parte da rotina diária dos jovens “através do estudo da gramática, para que qualquer leitor instruído pudesse entender seu texto. Essa acessibilidade levou a Bíblia para o conhecimento do público judaico esclarecido, assumindo um *status* equivalente ao elevado *status* que detinha junto aos protestantes” (Shapira, 2018, p. 26).

No entanto, Bensoussan (2002) já apresenta uma abordagem diferente para a emergência do sionismo. Ele seria um movimento laico de emancipação dos judeus da diáspora (Bensoussan, 2002) que não teria nascido do judaísmo tampouco, nem de uma escatologia qualquer, mas sim de uma secularização progressiva dos judeus europeus, que, aliás, foi consequência de uma secularização desse mesmo mundo, conforme Bensoussan (2002). Theodor Herzl era, evidentemente, o homem da situação. Nascido em 1860 no Império Austro-Húngaro, “fundador do sionismo, apelidado de novo Moisés do povo judeu, era um misto de Savonarola e Sabatai Tzvi” (Roudinesco, 2010, p. 77). Criado no seio de uma família liberal e

⁴⁷ Em nota de rodapé, Roudinesco (2010, p. 80) explica que a palavra aliá significa *subida* e remete à subida para a leitura da Torá nas sinagogas. A seguir, a autora quantifica o número de imigrantes em cada uma das *aliot*: “1) 1882-1900: 25 mil. 2) 1905: 40 mil. 3) 1919-23: 35 mil. 4) 1924-26: 60 mil. 5) 1933-40: 200 mil. Entre 1940 e 1948 houve uma sexta aliá, clandestina, ou aliá beth.”

⁴⁸ Segundo a mesma autora, Roudinesco (2010, p. 81), também em nota de rodapé, a palavra *sionismo* foi cunhada “por volta de 1890, para substituir ‘palestinofilia’; por outro judeu vienense, Nathan Birnbaum (1864-1937), que se opunha fortemente às teses de Herzl e que se tornaria antissionista. Segundo Walter Laqueur, a invenção da palavra se deu na noite de 23 de janeiro de 1892.”

assimilada que não seguia as leis dietéticas da *cashrut* e que se atinha apenas a respeitar o ritual das festas, “tinha pela sexualidade uma espécie de repulsa que se traduzia pela aversão ao seu pênis circuncidado” (Roudinesco, 2010, p. 77). Era casado com Julie, uma mulher instável, louca, que periodicamente ameaçava se matar. Teve três filhos: a caçula, Trude, maníaco-depressiva, foi morta pelos nazistas em 1942 em Theresienstadt; Hans, o filho, se suicidou com uma bala de revólver após saber da morte da irmã Pauline, “a filha mais velha morreu desorientada depois de ter sido várias vezes internada” (Roudinesco, 2010, p. 78); enquanto seu único descendente, neto, “se suicidaria por afogamento em Washington depois de ter se recusado a se estabelecer na Palestina” (Roudinesco, 2010, p. 78). Herzl não conhecia a Bíblia muito bem e muito pouco o *Talmud*. “Falava alemão, húngaro, inglês e francês, mas praticamente não falava iídiche – e menos ainda hebraico” (Roudinesco, 2010, p. 81). E não sabia nada sobre os judeus sefaraditas falantes de árabe, “já radicados na Palestina” (Roudinesco, 2010, p. 81).

O que é intrigante neste livro de Anita Shapira, *Israel: Uma História*, é quando a autora afirma que o Novo Historicismo e o Pós-Sionismo israelenses, que coincidentemente surgiram em Israel junto com o Pós-Modernismo; esses dois primeiros movimentos rezavam que

não há “história” sionista e sim uma narrativa sionista, que baseia a justiça do sionismo no espírito do *ethos* do velho movimento trabalhista, enquanto ignora a injustiça que a concretização do sionismo impôs aos árabes, aos *mizrahim* [imigrantes judeus do norte da África de baixo poder econômico e baixo nível educacional, muito discriminados pelos judeus de pele mais clara do norte e leste europeus chamados *ashkenazim*], aos sobreviventes do Holocausto, às mulheres e a tantos outros [incluindo aí outras minorias como os homossexuais israelenses] (Shapira, 2018, p. 490).

Com esse tipo de afirmação, a autora contradiz, segundo o nosso entendimento, o que ela afirmou antes. As cinco primeiras *aliot* (ondas migratórias para a Palestina primeiro, depois Israel) eram quase que na totalidade de judeus laicos. Os religiosos eram minoria. O início do estado de Israel foi laico. As mulheres sempre tiveram voz. Diga-se que Israel foi um dos primeiros países a ter uma chefe de governo, Golda Meir, ainda na década de 60. A qual injustiça às mulheres ela se refere? Os religiosos eram minoria e ainda hoje são. Aumentaram desde então, mas ainda hoje são minoria. Que injustiça poderia ser feita aos homossexuais, citando outra minoria? Israel é um oásis de liberalidade homoerótica no Oriente Médio. A parada do orgulho *gay* de Tel Aviv atrai turistas de toda a Europa e outros países. Talvez ela esteja se referindo a alguma fatalidade como os esfaqueamentos de uma lésbica e outros homossexuais por um ultraortodoxo na parada do orgulho *gay* de Jerusalém, uma cidade muito religiosa, em 2005 e 2015, conforme Guimarães (2021). Talvez ela esteja se referindo às

mulheres dos judeus ultraortodoxos e ortodoxos que, de fato, são consideradas uma categoria inferior. Mas estes fazem parte de uma minoria em Israel. Ou talvez ela afirme isso por uma posição pessoal ideológica. Isso parece ser o mais provável.

E ainda, o discurso antisemita, de alguma maneira, aproxima-se da homofobia e da transfobia. Nestes termos, o judeu é visto como uma figura feminilizada, “encarnação de uma sexualidade considerada perversa: é, portanto, designado como tão perigoso quanto o homossexual ou o travesti” (Roudinesco, 2010, p. 52). Assim, o ódio às mulheres e aos homossexuais manifesta-se como um antisemitismo mascarado. Para o antisemita, a mulher judia, o judeu *feminilizado* ou mesmo o judeu intelectual, incapaz de praticar uma atividade *viril*, são estereótipos dos piores judeus. Daí o fato de o *ódio de si judaico* representar a rejeição da suposta *feminilidade* do judeu, conforme Roudinesco (2010, p. 52). A autora relata, no seu livro *Retorno à questão judaica*, que o *ódio de si judaico (jüdischer Selbsthass)* nasceu entre os anos 1857 e 1910 em Viena, na Áustria, quando a cidade havia se tornado a grande metrópole judaica da Europa com uma população de 175.000 moradores em 1910 (Roudinesco, 2010, p. 51). Quem cunhou o termo foram os intelectuais vienenses, como Karl Kraus, Otto Weininger ou ainda outros, que o definiam como “essa forma austríaca característica da rejeição do ego, essa dúvida judaica, essa pulsão apaixonada de recusa de si” (Roudinesco, 2010, p. 51). Arnold Zweig ainda define essa ocorrência como algo que “aparece primeiramente quando a vida da sociedade não judaica produz ou reflete uma atração real, colorida, mágica, e uma humanidade humana” (Roudinesco, 2010, p. 51).

Já a *paixão antisemita* não precisa de uma razão concreta para existir. Ela é emocional, impulsiva, irracional, tendo um viés de desejo suicida e homicida. Os próprios judeus antisemitas são possuídos “por uma tentativa de abolição de uma judeidade considerada vergonhosa, ora, ao contrário, por uma revalorização arrogante da condição judaica” (Roudinesco, 2010, p. 199). E quando esta ocorrência se torna paixão e essa paixão torna-se um movimento político, acontece o pior, ainda de acordo com Roudinesco (2010, p. 199). A autora, psicanalista, denomina esta *paixão antisemita* de puro gozo; ela não deseja nada mais além de si mesma. “E o que ela tem de fascinante é poder proporcionar a um delator que não tem nada para denunciar o prazer de gozar de sua própria loucura acusadora” (Roudinesco, 2010, p. 200). Portanto, aqueles que dela partilham estão sujeitos a articularem sobre a questão judaica uma retórica parecida com aquela à que se opõe, conforme Roudinesco (2010, p. 200).

O antisemitismo, a grande causa de uma tentativa de extermínio do homem pelo homem, subsistiu após 1945 sob novas manifestações, enquanto “que o sionismo deu origem, na Palestina, a um Estado exposto a uma guerra perpétua, uma vez que é visto pelo mundo árabe

como sendo de essência colonial, e pelos judeus sionistas como a realização de um processo de legitimação incondicional” (Roudinesco, 2010, p. 72). Já o antissionismo, movimento que se opõe política e ideologicamente ao sionismo, foi engendrado por diversos judeus europeus que faziam oposição à conquista de uma nova terra. Entre esses havia celebridades tão distintas quanto Lord Edwin Montagu, Charles Netter e Sigmund Freud, “mas também marxistas e socialistas, herdeiros da *Haskalá*, agrupados no *Bund*, movimento fundado em Vilna em 1897, e empenhados numa luta ferrenha contra todas as formas de antisemitismo” (Roudinesco, 2010, p. 72).

Sigmund Freud tinha ceticismo quanto à criação de um estado judeu na Palestina. Não renegava sua judeidade, todavia “não achava que o retorno à terra dos [seus] antepassados pudesse trazer alguma solução para a questão do antisemitismo europeu” (Roudinesco, 2010, p. 99). Freud considerava o sionismo uma utopia perigosa, assim como uma patologia, “ou seja, uma modalidade de compensação dos sentimentos nacionais frustrados pelo antisemitismo” (Roudinesco, 2010, p. 99). O pai da psicanálise também vilipendiava, obviamente, todas as formas de ódio de si judaico. “Sabia, no entanto, que o fenômeno existia e considerava-o uma doença tipicamente judaica, sobretudo entre os vienenses” (Roudinesco, 2010, p. 99-100). No entanto, em 1917, Freud, já anglófilo, reconsidera sua posição quanto à causa Palestina; naquele momento, a região estava sob mandato britânico: “Para dizer a verdade, minha única alegria nesse momento é a tomada de Jerusalém e a experiência que os ingleses estão tentando fazer com o povo eleito” (Freud, 1966, p. 396).

Essa narrativa de opor os judeus a um padrão masculino – ideia que se originou, provavelmente, na Idade Média, senão na ocupação romana da Palestina –, resultou em discussões sobre a sexualidade no final do século XIX, quando Otto Weininger desenvolveu sua teoria de gênero que igualava judeus a mulheres. Essa acusação de que os judeus não eram suficientemente masculinos para erguer uma nação serviu como estímulo para o movimento sionista de Theodor Herzl recuperar a masculinidade dos judeus. Além disso, o gênero incerto atribuído aos judeus levou à criação de um estereótipo homossexual, o qual ocupava, de certa maneira, uma posição intermediária entre ideais de masculinidade e feminilidade (Brunotte; Ludewig; Stähler, 2015, p. 159-160). Esse estereótipo do judeu como alguém feminilizado, de gênero incerto, ou mesmo homossexual, é inadequado para os dias de hoje. Não se encaixa, ou torna-se impróprio, diante das modernas teorias de gênero e da teoria *queer*. Se gênero é uma paródia, representação, *performance*, e a sexualidade deve ser fluida, o fato de o judeu ser feminilizado, de gênero incerto, ou mesmo homossexual, em nada denigre ou inferioriza a figura do judeu. A mulher ou o homossexual não são necessariamente frágeis. Haja vista que,

hoje, há inúmeros homossexuais no exército israelense, como veremos mais adiante; assim como mulheres também.

O relato que agora apresentamos é um castigo imposto por atos homossexuais ocorridos dentro da comunidade judaica *Ashkenazi* do Antigo *Yishuv*, ou assentamento – judeus que se estabeleceram na Palestina otomana antes do final do século XIX – provavelmente por ocasião da Primeira *Aliá*, conforme já mencionado. Um funcionário da fábrica foi acusado de comportamento inadequado por envolvimento com outro trabalhador, e assim foi afastado da comunidade por prazo determinado e obrigado “a praticar atos públicos de vergonha e arrependimento” (Sienna, 2019, p. 143, tradução nossa). No entanto, o escritor *Yehoshua Yellin* (1843-1924) supõe que todo o ocorrido pode ter sido uma conspiração armada “como parte de tensões intracomunitárias maiores” (Sienna, 2019, p. 143, tradução nossa). *Yellin* nasceu em Jerusalém de pais poloneses e foi um dos fundadores de *Motsa*, “o primeiro assentamento agrícola judeu na Palestina otomana” (Sienna, 2019, p. 143, tradução nossa). Seu livro de memórias, *Zikhronot Leven Yerushalayim*, 5594-5668 (Memórias de uma Criança de Jerusalém, 1834-1918), tardivamente publicado em 1924, é um registro valioso da vida em Jerusalém do Antigo *Yishuv*, conforme Sienna (2019, p.143).

Resumindo, segundo as próprias palavras de *Yehoshua Yellin*, o funcionário foi considerado culpado e condenado pela corte judaica que decidiu que, desse modo, ele deveria ser afastado com certa distinção da comunidade por trinta dias, e deveria ir ao *beit midrash*, ou casa de estudos, uma das palavras para sinagoga em português, de *Menahem Tsifyon*, no pátio da *Hurva* [sinagoga] do rabino *Yehudah HeHasid*, três vezes - segunda, quinta e segunda-feira, novamente - vestido de enlutado. Ele deveria envolver o seu rosto com um xale preto, para cumprir o que foi escrito sobre a lepra, Levítico 13:45, “e com seu bigode se cobrirá” (Bíblia Hebraica). Em seguida, ele deveria subir à *bimá*,⁴⁹ após a leitura da *parashá* (porção semanal da Torá) e ler o que os rabinos haviam preparado para ele como a seguir: “Pequei contra o Deus de Israel e, por meio desta, me arrependo das minhas ações e retorno em arrependimento” (*Yellin apud Sienna*, 2019, p.144, tradução nossa). Ao que tudo indica, a pena para o funcionário foi que ele realizasse *teshuvá*, um ato de contrição, arrependimento ou retorno. O *Beit Din*, ou corte judaica, considerou o pecado desse trabalhador de fábrica algo grave e digno de tal prática.

Ainda no século XIX e, por último, analisamos a vida e a obra de Marc-Andre Raffalovich (1864-1934), que nasceu em Paris de uma rica família de banqueiros judeus russos

⁴⁹ Plataforma central elevada da sinagoga, ou púlpito.

provenientes de Odessa. Quando tinha 18 anos, mudou-se para Londres, abriu um salão, publicou vários livros de poesia e conviveu (apesar de sofrer com o antisemitismo e a xenofobia) com artistas e escritores do círculo de Oscar Wilde. Por ocasião de um de seus salões, ele encontrou o jovem poeta John Gray (1866-1934), “considerado a inspiração de Wilde para o protagonista homônimo de *O Retrato de Dorian Gray* (1890)” (Sienna, 2019, p. 177, tradução nossa); Raffalovich e Gray foram contaminados por uma empatia que os uniu como companheiros para toda a vida. Em 1894, Raffalovich começou a escrever sobre sexologia e publicou seus primeiros artigos sobre o que chamou de *unissexualidade* em revistas médicas, culminando em 1896 com a publicação de *Uranisme et unisexualité: étude sur différentes manifestations de l'instinct sexuel* (Uranismo e Unisexualidade: Um Estudo das Diferentes Manifestações do Instinto Sexual). Ainda em 1894, Raffalovich se converteu ao catolicismo romano. Entre os homossexuais vitorianos, incluindo aí Wilde, “o catolicismo exerceu uma profunda atração estética” (Sienna, 2019, p. 178, tradução nossa), por meio da adoração do belo corpo de Cristo, assim como o dos santos como São Sebastião (o nome que Raffalovich adotou em sua conversão) “e sua ênfase no amor platônico pela beleza” (Sienna, 2019, p. 178, tradução nossa). Já para outros homossexuais judeus, “as comunidades masculinas homossociais do Chassidismo tiveram uma atração semelhante” (Sienna, 2019, p. 178, tradução nossa). Gray tornou-se padre em 1905, e os dois companheiros se mudaram para Edimburgo, onde Raffalovich patrocinou a construção da igreja paroquial de Gray. Eles morreram quase que na mesma época, com apenas quatro meses de diferença, em 1934. Em artigo de 1895 (posteriormente incorporado em seu livro), Raffalovich analisa e explica sobre a *unissexualidade* simplesmente como uma forma variante da sexualidade, “que ele acreditava ser ‘congênita’ ou inerente ao nascimento” (Sienna, 2019, p. 178, tradução nossa) – não considerava algo pervertido ou degenerado. Ele não via imoralidade na homossexualidade; ao contrário, ele afirmava que existe uma ligação inerente entre *invertidos* ou *uranistas* e algo como um potencial místico ou religioso, que ele defendia que deveria ser incentivado por meio da educação e do celibato – “algo que seu próprio relacionamento com Gray aparentemente modelou” (Sienna, 2019, p. 178, tradução nossa).

Logo abaixo, alguns trechos do referido artigo de 1895, onde Raffalovich explica sobre inversão, uranismo, homossexualidade, tratamentos e a *unissexualidade*. “Dificilmente podemos curar os invertidos. O hipnotismo não é satisfatório e o casamento é o pior dos remédios, sacrificando a paz e a saúde dos filhos à improvável cura do pai e à sua duvidosa restauração” (Raffalovich *apud* Sienna, 2019, p. 178, tradução nossa). O autor crê, então, que

a educação seria um caminho para a melhora da condição da criança uranista, e assim ele afirma que

se encorajarmos nele a continência, a castidade, a sobriedade, o dever, nos encontraremos na presença de uma nova classe adaptada ao celibato, ao estudo, à religião (já que a realização de seus desejos não é deste mundo). [...] As causas do uranismo (falo de causas primeiras) são provavelmente tão misteriosas quanto as da diferença de sexo; elas provavelmente não estão dentro do domínio de nossa ciência, mas podemos ser capazes de obter um conhecimento de seus mecanismos, sua ascendência, sua hereditariedade (Raffalovich *apud* Sienna, 2019, p. 179, tradução nossa).

E, portanto, Raffalovich nos dá a definição de *unissexual*. Como pertencentes ao sexo masculino, eles amam os seus semelhantes; “mas afirmam que, se fossem mulheres, amariam as mulheres. Estes são os unisexuais por excelência. [...] Pode-se admitir (e isso seria uma regra bastante geral) que, quanto mais valor moral um unissexual tem, menos efeminado ele é” (Raffalovich *apud* Sienna, 2019, p. 180, tradução nossa). Quanto ao preconceito e discriminação contra os *invertidos* ou homossexuais, Raffalovich afirma:

A inversão dos grandes invertidos sempre pode ser perdoada; não os impede de serem eles mesmos, de realizar seu trabalho no mundo. Acreditamos que Platão, Walt Whitman, Michelangelo, o Grande Condé, Winckelmann e muitos outros merecem ou desejam piedade por sua homossexualidade? [...] Homens de gênio, sejam homossexuais, heterossexuais ou indiferentes, deixam bem claro que os homens não devem ser classificados de acordo com sua inclinação sexual, mas por outras considerações de ordem diferente (Raffalovich *apud* Sienna, 2019, p. 182, tradução nossa).

Raffalovich não afirma, mas compreendemos que a *unissexualidade* seria uma variante da homossexualidade, ou *uranismo*, ou *inversão*, como era conhecida no século XIX. A *unissexualidade* apenas exigia uma conduta moral e ética mais rígida do que a homossexualidade e, assim, tendia para o celibato e uma entrega religiosa, como ocorreu com Raffalovich e seu companheiro John Gray.

Todavia, a maior parte desses judeus homoafetivos do século XI ao XIX não opta pelo celibato, como fizeram Gray e Raffalovich. O que vemos é a ocorrência de uma homossexualidade *endêmica* em *yeshivot* (ou seminários rabínicos), *batei midrash*, ou casas de estudos, sinagogas, assim como no meio *chassídico*. No mais, a *unissexualidade* de Raffalovich não ajuda em nada os nossos contemporâneos judeus homoafetivos, pois, como foi dito anteriormente, o celibato é uma doutrina católica, portanto, não judaica. O que realmente inferimos é que a homossexualidade sempre esteve presente no mundo judaico do século XI ao XIX; por vezes, mais tolerada, outrora criminalizada até com penalidade capital. Mudanças só irão ocorrer, inicialmente, a partir do século XX, o que veremos a seguir. Mudanças essas que

podem alterar, de alguma maneira, o *status* de nossos judeus homoafetivos. A própria emergência de grupos judaicos LGBTQIAPN+, como mencionado anteriormente, afeta diretamente a vivência religiosa desses judeus homossexuais, como no caso de Felipe Kaiser Domenici, sujeito da nossa pesquisa de campo, que se encontrava afastado da religião e retomou o contato com a comunidade judaica por intermédio desses grupos. Não só ele, mas também outros participantes da nossa pesquisa, conforme relatos que veremos a seguir no capítulo quatro.

3.6 A homossexualidade no mundo judaico do século XX

Marcel Proust (1871-1922) foi um dos mais importantes romancistas franceses do início do século XX. Nasceu fruto do casamento de um pai católico francês e uma mãe judia da Alsácia – sobrinha-neta de Adolphe Crémieux, ministro da Justiça francês e fundador da *Alliance Israelite Universelle*. Proust foi educado como católico, mas tinha um relacionamento íntimo com a família da sua mãe judia e se tornou um defensor fervoroso de Alfred Dreyfus, o capitão judeu que foi falsamente acusado de traição em 1894⁵⁰. Apesar de Proust ter envolvimentos sexuais e relacionamentos afetivos com homens, ele apresentava contradições quanto à sua condição homossexual, assim como quanto ao seu judaísmo; os quais são questões relevantes na sua obra, em especial sua *magnum opus* *À la Recherche du Temps Perdu* (Em Busca do Tempo Perdido), “publicada em sete volumes entre 1913 e 1927” (Sienna, 2019, p. 231, tradução nossa). Em certo trecho do quarto volume, *Sodom et Gomorrhe* (Sodoma e Gomorra), o autor explica a homossexualidade não unicamente como uma identidade, mas como um pequeno grupo étnico, que ele abertamente compara ao judaísmo, criando um cenário *complexo e efusivo* (com a frase mais longa da escrita de Proust) de uma comunidade com seus rituais, maneirismos, neologismos e formas próprias de se reconhecer. Ele chega a especular, não crendo verdadeiramente, a emergência de um *movimento sodomita* similar ao sionismo. O livro ainda narra a existência de inúmeras histórias de amor, tanto homossexuais quanto heterossexuais, de homens e mulheres próximos e que conviviam com o romancista, de acordo com Sienna (2019, p. 230-231).

⁵⁰ A acusação era de que Dreyfus teria revelado segredos militares franceses à Embaixada da Alemanha em Paris. Ele ficou preso na Ilha do Diabo, na Guiana Francesa, por quase cinco anos. Ele teve mais de um julgamento, mas foi solto em 1906 e reintegrado como major do exército francês. Terminou a carreira como tenente-coronel e veio a falecer em 1935. Shapira (2018, p. 35) explica que em Paris, Theodor Herzl atentou-se para a “maciça indignação que se seguiu ao julgamento de Dreyfus, mas não foi o julgamento que despertou sua sensibilidade para o problema judaico (o antisemitismo), conforme reza a crença popular” (Shapira, 2018, p. 35).

Marcel Proust não foi o único escritor francês do século XX que, além de homoafetivo, escreveu também sobre a homossexualidade. Michel Foucault (1926-1984), filósofo francês, escreveu *L'Histoire de la sexualité* (A História da Sexualidade), em quatro volumes, onde analisa a homossexualidade. Em *Dits et écrits* (Ditos e escritos), volume quatro, página 286, o filósofo também comprehende conceitos e rótulos da sexualidade e afirma que

nossa divisão dos comportamentos sexuais em homo e heterossexuais não tem relevância nenhuma para os gregos e os romanos. [Vide item 1.3.3] Isso significa duas coisas: por um lado, que eles não tinham a noção, o conceito, de homo e heterossexual; e, por outro lado, que eles não tinham a experiência desses conceitos (Foucault, 1980, p. 286).

Deixando a digressão de lado, do que já foi analisado no item 1.3.3, Foucault, ainda, no final da sua vida, já contaminado pela AIDS ou SIDA, levanta a bandeira em defesa dos doentes e contra o preconceito pelos que haviam adoecido pela nova síndrome da imunodeficiência adquirida.

Agora vemos que Noam Sienna (2019) não foi o primeiro, ou o pioneiro, a fazer um relato histórico, por meio de textos, da ocorrência da homossexualidade no mundo ou civilização judaica. Mordechai Jirí Langer (1894-1943), escritor e poeta judeu tcheco, foi referenciado por Shaun Halper como “o primeiro intelectual na história judaica a se envolver seriamente com a homossexualidade como uma questão judaica” (Sienna, 2019, p. 235, tradução nossa). Na descrição de Halper, Langer foi um escritor judeu pioneiro ao reclamar ou reivindicar uma identidade homossexual, fazendo uso de um vocabulário genuinamente judaico e a reconhecer a homossexualidade como algo inegavelmente real e recorrente na história e cultura judaicas. Cresceu em um bairro de Praga em uma família de judeus seculares, quando se viu atraído pelo Chassidismo, quando ainda bem jovem e, aos 19 anos, entrou para o *Belzer Hasidim* – uma experiência que anos mais tarde ele relata ter sido fortemente homoerótica. No decorrer da Primeira Guerra Mundial, Langer se tornou sionista e abandonou o mundo Chassídico (embora ainda fosse um judeu praticante) para ingressar na universidade e estudar psicologia e filosofia, tornando-se *habitué* do mundo literário judaico de Praga (incluindo uma amizade com Franz Kafka). Em meados de 1920, Langer de fato começou a escrever e pensar literalmente sobre a homossexualidade no judaísmo; escreveu tanto em prosa quanto em versos. Seu primeiro livro, em 1923, *Die Erotik der Kabbala* (O erotismo da Cabala), é ilusório – não discorre apenas sobre Cabala, mas, na realidade, delineia o papel de Eros, e, especificamente, “do homoerótismo na história judaica desde a antiguidade até a própria época de Langer” (Sienna, 2019, p. 235, tradução nossa). A obra de Langer foi uma contrapartida às teorias alemãs

antisemitas hodiernas da homossexualidade, tais como as de Hans Blüher, que descreviam a *masculinidade* de Eros masculino-masculino como paradigmática para o ocidente e contrária ao judaísmo. Opostamente, Langer debate que Eros foi uma figura proeminente no judaísmo, amparando-se em uma gama de ilustrações e exemplos da história judaica, citando inclusive o rabino *Yohanan e Resh Laqish* (Vide item 3.2), a poesia medieval homoerótica (Vide item 3.4), “os círculos masculinos de cabalistas do século XVI em Safed” (Sienna, 2019, p. 235, tradução nossa), e a homoafetividade na yeshivá Chassídica (Vide item 3.1), assim como no trecho do livro do autor, traduzido por Halper, que apresentamos logo adiante. O desejo de organizar um *cânone homoerótico* ou uma lista que incorporasse os *grandes homossexuais da história* foi algo recorrente na escrita homossexual do século XIX e início do século XX, mas o que Langer fez diferente “foi incorporá-lo a uma estrutura judaica que englobava história, teologia, sociologia e política” (Sienna, 2019, p. 236, tradução nossa). Nos dois trechos citados a seguir ele descreve o *milieu* dos *yoshvim* (estudantes de *yeshivá*) como uma irmandade perfeita só para homens, ou *Männerbund*, “mantida unida por Eros” (Sienna, 2019, p. 236, tradução nossa). Quando a polêmica dizia respeito ao real desejo homossexual, contudo, Langer restringia-se a dizer que a *posição oficial* obrigava essas pessoas a reprimirem sua energia sexual em prol da sociedade – uma catástrofe que (jamais pode ser chamada) de heroica, que ressoa em outras literaturas homossexuais da época, conforme Sienna (2019, p. 235-236). Diríamos ainda que não apenas em literaturas homossexuais da época, mas ainda hoje em literaturas de inúmeros grupos cristãos fundamentalistas que consideram a homossexualidade pecado e que desejariam que todos os homossexuais fossem exterminados.

A seguir, dois trechos do livro de Langer, *Die Erotik der Kabbala* (O erotismo da Cabala), com tradução para o inglês de *Shaun Halper*.

Para entender que tipo de amor [Liebe]⁵¹ habitava entre os “*yoshvim*”, basta entrar no *beis ha-midrash*, onde eles são envolvidos em seus estudos [*wo sie sich mit ihrem Studium beschäftigen*]. Aqui estão sentados dois jovens, com barbas apenas começando a cobrir seus queixos, “estudando” assiduamente sobre grossos fólios do *Talmud*. Um segura o outro pela barba, olha fundo em seus olhos e, dessa maneira, explica uma complicada passagem do *Talmud*. E lá, dois amigos andam pelo corredor em uma conversa profunda, enquanto se abraçam [*sie halten einander umschlungen*]. (Durante as refeições, nota-se que comem sempre na mesma tigela). No canto escuro fica um par. O mais novo dos dois encosta as costas na parede, o mais velho tem toda a parte frontal do corpo literalmente pressionada contra ele [*der ältere liegt formlich mit der ganzen Vorderseite seines Körpers an ihn gedrückt*]; eles se olham com amor nos olhos, mas ficam quietos. O que poderia estar acontecendo dentro de suas almas puras? Eles mesmos nem sabem...

⁵¹ Todas as citações em colchetes e parênteses são comentários da tradução de Halper.

A alma do menino, repentinamente tomada por um anseio inexplicável [*Sehnsucht*; alternativamente: "luxúria"] pelo rabino, não encontra paz em casa. Não apenas em seus sonhos noturnos, mas também - e isso é para os Chassídicos um sinal de graça [*Gnade*] - enquanto accordado, a forma brilhante do rabino aparece diante de seus olhos. Finalmente, ele decide: ele deixa uma casa confortável - muitas vezes contra a vontade de seu pai e as lágrimas de sua mãe - e viaja para a cidade do rabino, a fim de "se separar" [*anschmiegen*; alternativamente, "aninharse"] para ele (ser *dovek*) para sempre. Assim que chega e se constata que está falando sério, é recebido de braços abertos pelo "*Chevre*" [grupo social]. Logo ele se encontra no meio de um círculo de amigos [*Freundeskreis*], que "se aproximam" [*annähert*] dele através de várias ternuras [*Zärtlichkeiten*] e não demora muito para encontrar um aluno mais velho que tem "a mesma alma" para estudar, o que ele aceita com muita alegria. Como ele se sente abençoado (Langer *apud* Sienna, 2019, p. 236-237, tradução nossa).

Não é a primeira vez que abordamos o tema de estudantes de *yeshivá*, ou *yoshvim*, e o companheirismo e intimidade desses nos seus estudos. Explicamos a *chavruta* e como ela ocorre. O romantismo, a excessiva homoafetividade, permeia o texto satírico de Langer, mas que não lança descrédito a toda a verdade das suas linhas, como já verificamos em outras passagens desse nosso trabalho. A linguagem não chega a ser preciosista, mas, ao contrário, é envolvente e cativante pela verdade de todos os seus detalhes. Isso só corrobora que, apesar da existência de homofobia e preconceito no meio judaico ortodoxo e ultraortodoxo ainda hoje, como veremos detalhadamente no depoimento de Zuki Zagury, sujeito da pesquisa de campo, no capítulo quatro, a homoafetividade existe no meio Chassídico, por vezes latente, outrora manifesta, conforme vemos no filme israelense *O Pecado da Carne*.⁵² E também no documentário estadunidense *Trembling Before G-d* (Tremendo Diante de D'us), de 2001, do diretor Sandi Simcha DuBowski. O fato é que ela, a homossexualidade, não é abertamente permitida nesse movimento religioso; e isso traz sofrimento e a desfiliação de alguns judeus homoafetivos, conforme veremos no capítulo quatro. Alguns permanecem afiliados a sinagogas, mas, de certa forma, dentro de um armário ou "semi armário", usando as palavras do entrevistado Eduardo Ephraim. E ainda, Ariel diz que, ainda hoje, tem uma "sensação de ter de sair do armário todo dia" (Ariel).

Por ocasião da ascensão do regime nazista do Terceiro Reich, em 1933, imediatamente iniciou-se uma *purificação* na sociedade alemã. O objetivo era purgar a sociedade dos grupos que eram considerados racial e culturalmente *impuros e inferiores* — judeus principalmente, mas, além desses, ciganos, comunistas, dissidentes políticos, pessoas transsexuais, homossexuais, lésbicas, testemunhas de Jeová, negros, deficientes físicos e mentais. Em 1933, estabeleceram-se os primeiros campos de concentração para manter os *criminosos* ou *inimigos*

⁵² Vide Guimarães (2021), *A Ortodoxia no Armário em O Pecado da Carne*.

do Estado. Os homossexuais judeus eram duplamente estigmatizados e recebiam os piores tratamentos nos campos. *Leopold Obermayer* (1892-1943), um judeu suíço, vendia vinhos e, em 1934, reclamou “ao chefe de polícia de Würzburg que sua correspondência estava sendo monitorada” (Sienna, 2019, p. 288, tradução nossa). A Gestapo então foi à sua residência e encontrou fotos de homens nus. *Obermayer* foi detido, torturado, interrogado e, finalmente, levado para o campo de *Dachau*. Devido à sua nacionalidade suíça, ele pôde comparecer ao julgamento, e *Obermayer* relatou sua queixa quanto aos reveses a que foi submetido como judeu e homossexual, destacando que sua homossexualidade “não prejudicou o bem-estar público de forma alguma” (Sienna, 2019, p. 288, tradução nossa). Oportunisticamente, os nazistas deram ampla publicidade ao caso, como uma forma de difamar o que eles consideravam pervertido e repugnante, ou seja, a natureza dos judeus. *Obermayer* foi sentenciado a dez anos de prisão “e enviado de volta a *Dachau*, Alemanha; em 1942, foi transferido para *Mauthausen*, Áustria, onde foi morto em 1943” (Sienna, 2019, p. 288, tradução nossa).

Outro caso, onde encontramos a junção do *crime* de judaísmo com o *crime* de homossexualidade na Alemanha nazista, ocorre na literatura, no teatro, e no cinema, onde nos deparamos com a mesma temática no filme e peça de teatro *Bent*. Em um mesmo campo de concentração, um condenado por judaísmo e um condenado por homossexualidade se apaixonam e, a partir daí, passam a fazer uma espécie de *sexo virtual*, ou seja, apenas por intermédio de palavras, pois não podiam se tocar. O duplo estigma de ser homossexual e judeu ainda permanece hoje, de alguma maneira. O que Ari Roitman, na orelha do livro de Christie Balka e Andy Rose (2004), *Duplamente Abençoado: Sobre Ser Gay e Judeu*, afirma: essas “próprias identidades, nesse caso – ‘duplamente abençoado’, mas também duplamente maldito –, reunindo duas condições desde sempre estigmatizadas: a judaica e a homossexual.”

Ocorreu nos Estados Unidos, entre 1942 e 1946, no exército americano, o que foi denominado dispensas *azuis*. Milhares de soldados foram dispensados por serem homossexuais, de acordo com a Seção Oito. As dispensas eram chamadas *azuis* por conta da cor do seu papel. Um desses soldados foi um judeu americano *Ashkenazi*, originário da cidade de *Nashua*, no estado de *New Hampshire*, nordeste americano, cujo nome era Allen Bernstein (1913-2008). Ele entrou para o exército em 1940, todavia foi preso por se envolver afetivamente com outro soldado depois de declarar abertamente que era homossexual. Bernstein foi dispensado em 1944 (após décadas de apelações, isso foi finalmente anulado em 1981, e Bernstein recebeu uma dispensa honrosa e o status de veterano). Antes de ingressar no exército, em 1940, Bernstein escreveu um manifesto incrível de 149 páginas, intitulado *Millions Of Queers (Our Homo America)* [Milhares de homoafetivos (Nossa América Homossexual)]. Na sua escrita, ele

defende o fato de que os homossexuais (a quem chama de *queers*, *homoes* e *gays*, alguns dos primeiros registros desses neologismos) precisam ter liberdade para amar e viver como quiserem. Ao mesmo tempo que Bernstein se revolta contra rótulos e crenças de sua época – como o preconceito de que todos os homossexuais eram *bichas* efeminadas e todas as lésbicas eram *caminhoneiras* masculinizadas –, ele também tinha “crenças negativas sobre a homossexualidade” (Sienna, 2019, p. 297, tradução nossa), incluindo aí a possibilidade de relacionamentos homossexuais duradouros. No geral, ele reforça que os homossexuais são parte da sociedade americana e não devem ser tratados como criminosos ou “submetidos à pressão social” (Sienna, 2019, p. 297, tradução nossa)⁵³. Após ter sido dispensado do exército, “Bernstein se casou com uma mulher (dizendo a ela que era homossexual) e teve dois filhos” (Sienna, 2019, p. 297, tradução nossa). Ele morou a maior parte da sua vida, após sua dispensa do exército, no estado do *Maine*, nordeste americano, onde trabalhou na *Maine Lesbian / Gay Political Alliance* (Aliança Política Gay e Lésbica do Maine), *American Veterans for Equal Rights* (Veteranos Americanos pela Igualdade de Direitos), *The AIDS Project* (Projeto AIDS), *Am Chofshi* (um grupo para judeus homoafetivos no Maine) e também em um grupo de homens chamado *Mainely Men* (Homens do Maine). Seu manifesto de 149 páginas ficou guardado por muitos anos nos arquivos da Biblioteca Nacional de Medicina, “onde o Dr. Randall Sell o descobriu em 2010 e identificou o autor”, conforme Sienna (2019, p. 296-297, tradução nossa).

Mais recentemente, após a descriminalização da homossexualidade nesse país - os Estados Unidos da América, em 2003 -, em 2010, seguindo essa tendência liberal, o Congresso americano anulou, definitivamente, a norma que proibia tornar pública a opção pela homossexualidade nas Forças Armadas, após uma votação no Senado. Após um duro debate, foi anulada por 65 votos contra 31 a lei *Don't ask, don't tell* (Não pergunte, não diga), de 1993, que obrigava os efetivos militares americanos a não revelarem sua orientação sexual, de acordo com Guimarães (2012, p. 34-35). Já no Brasil, a homossexualidade foi descriminalizada em 1830, e a união civil, o casamento homoafetivo, foi oficialmente legalizada em 2013. Contudo, a expressão *sair do armário* no nosso país é relativamente recente. É provável que começou a ser usada no final dos anos 90. Isso acompanha uma tendência antiga de manter a condição homossexual velada. Não era permitido, socialmente, ser abertamente homoafetivo. As pessoas que assim se portavam não eram bem vistas. Apenas recentemente foi permitido, majoritariamente nas grandes cidades, ser abertamente homossexual. Essa tendência faz-se

⁵³ Lembrando que a homossexualidade só foi descriminalizada nesse país, a nível federal, em 27 de junho de 2003 (Vide item 4.1.5, no quarto capítulo).

presente no meio judaico brasileiro e manifesta-se por meio dos depoimentos dos nossos entrevistados judeus homoafetivos, conforme dados do capítulo quatro. Na contramão, a antiga Prússia passa a criminalizar a homossexualidade no final dos anos 1860; e a Alemanha em 1871 no parágrafo 175 do seu novo código penal, conforme Lauritsen e Thorstad (1974, p. 6). Nós, brasileiros, devido à nossa legislação vanguardista, e, ainda, se nos remetermos aos Estados Unidos, “modelo de democracia para muitos, que só descriminalizou a homossexualidade a nível federal em 2003, a Inglaterra em 1967, Portugal em 1982, a Índia em 2018, e Singapura, próspero país asiático, em 2022” (Guimarães, 2024, p. 3), constataremos que a realidade é que “a homossexualidade ainda é crime em mais de 70 países, na sua grande maioria de tradição muçulmana”, de acordo com Guimarães (2024, p. 3).

Uma obra singular, o livro de Israel Gerber, *Man on a Pendulum* (Homem em um Pêndulo), de 1955, é considerado um caso clínico de um *ex-invertido* que buscou ajuda e aconselhamento de um rabino cujo nome era Turner. Apesar do acolhimento por parte do rabino, sem a imposição ou acusação de pecado, ele, todavia, defende que “a homossexualidade pode e deve ser mudada” (Sienna, 2019, p. 332, tradução nossa) e, realmente, no Epílogo do seu livro, seu *paciente* volta a vê-lo alguns anos depois sem ter “caído de volta no seu antigo modo de existência” (Sienna, 2019, p. 332, tradução nossa). A revista *ONE Magazine* (vide explicações logo adiante) resenhou o livro, e quem escreveu a resenha afirma que o conteúdo gerou um certo *incômodo* nos funcionários devido “à ênfase na cura da homossexualidade” (Sienna, 2019, p. 332, tradução nossa) e à conclusão que nas últimas linhas diz que talvez o protagonista “esteja aprendendo a conviver com outras pessoas” (Sienna, 2019, p. 332, tradução nossa). A pergunta deveria ser: - Quando ele aprenderá a viver consigo mesmo? No prefácio do seu livro, Gerber informa que todos os dados biográficos da história são verdadeiros; ele alterou apenas nomes e lugares; e ainda encoraja outros rabinos e sacerdotes “a ouvir com empatia e sem julgamento” (Sienna, 2019, p. 332, tradução nossa). Israel Joshua Gerber (1918-2011) foi um rabino e psicólogo americano, estudou e foi ordenado rabino pela *Yeshiva University* em Nova York em 1941, e fez seu doutorado em psicologia na Universidade de Boston em 1950. Serviu ainda como capelão militar na Guerra da Coreia e no contingente do exército americano na Alemanha; trabalhou como rabino em sinagogas reformistas no Alabama, Carolina do Norte e Virgínia, e atuou como professor em faculdades locais lecionando sobre psicologia e religião. Gerber dedicou quase toda sua vida ao aconselhamento religioso, escrevendo sua tese de doutorado sobre *Uma Abordagem Psicológica do Livro de Jó* e suas implicações para o trabalho pastoral rabínico, e esta obra comprova seus interesses. Diante da emergente preocupação da sociedade americana com a homossexualidade, “o livro de Gerber foi uma das primeiras

respostas ou *resposta* de um rabino americano” sobre o assunto, conforme Sienna (2019, p. 331-332, tradução nossa).

Na contramão, em 1989, fazer sexo na privacidade do seu próprio quarto ainda era crime nos Estados Unidos da América para 25 dos 50 estados norte-americanos que ainda mantinham leis contra a sodomia. Poucos estados permitiam a união estável homoafetiva, conforme Balka e Rose (2004, p. 14). Apesar das recentes evoluções do governo americano quanto aos direitos civis dos homossexuais, como visto anteriormente, ainda encontramos incongruências nesse país. Conforme relato verídico do filme americano *Boy Erased: Uma Verdade Anulada*, de 2018, de Joel Edgerton, dos 50 estados americanos, 30 ainda permitem legalmente a terapia de conversão religiosa, também conhecida como *cura gay* ou *reorientação da sexualidade*. Terapia considerada amplamente desacreditada e prejudicial pela comunidade científica e por várias organizações de saúde mental e direitos humanos em todo o mundo. Ela causa o aumento de sofrimento psicológico, depressão, ansiedade e risco de suicídio. Infelizmente, no meio ultraortodoxo judaico, ela ainda também existe, como vemos no documentário estadunidense *Trembling Before G-d* (2001), do diretor Sandi Simcha DuBowski, já mencionado anteriormente. No Brasil, ela é terminantemente proibida. Em 1999, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) emitiu a Resolução número 01/99, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à orientação sexual. Essa resolução proíbe os profissionais de oferecerem qualquer tipo de tratamento ou terapia para tentar mudar a orientação sexual de uma pessoa. Essa proibição foi reafirmada em 2019 pelo Supremo Tribunal Federal (STF), que decidiu, por unanimidade, que a prática da terapia de conversão é inconstitucional e fere os direitos fundamentais das pessoas LGBTQIAPN+. A decisão do STF se baseou na garantia da dignidade, liberdade e igualdade de todos os cidadãos, independentemente de sua orientação sexual, afirmada na Constituição Federal da República, de 1988, no seu artigo 5º. Nas nossas entrevistas da pesquisa de campo, não há menção à terapia de conversão ou reorientação. No entanto, Zuki Zagury, o participante ultraortodoxo, menciona frequentar espaços de *kiruv*, que são nada mais do que uma tentativa ortodoxa de alcançar judeus não praticantes para encorajá-los a crença em Deus e na vida de acordo com a lei judaica.

ONE: The Homosexual Magazine (UM: A Revista Homossexual) foi uma revista mensal publicada pela ONE, Inc., uma ONG americana que militava pelos direitos dos homossexuais com sede em Los Angeles, Califórnia, em 1952 (a revista funcionou por um curto período de tempo, apenas de 1953 a 1969). *RH Stuart*, apelido de *Rudolf (Rudi) Hans Steinert* (1911-1993), um alemão-israelense homoafetivo que passou a viver nos Estados Unidos em 1955, escreveu um relatório sobre Israel. Logo após sua chegada aos Estados Unidos, ele

rapidamente se integrou às atividades da *ONE, Inc.*, assistindo a suas aulas, ajudando a revista de diversas maneiras e, finalmente, tornando-se membro da equipe. No seu relatório, ele pinta uma imagem de Israel com descrições orientalistas clássicas, defendendo a ideia de que “as condições em Israel são muito semelhantes às do Oriente” (Sienna, 2019, p. 338, tradução nossa), onde é fácil “fazer amizades por meio de uma abordagem bastante óbvia – e saber ao mesmo tempo que você faz isso sem perigo” (Sienna, 2019, p. 338, tradução nossa). Ele destaca que, excetuados os *importados da Europa*, não existem homossexuais *puros* em Israel, tampouco bares ou boates para esse público homoerótico; ao contrário, ele retrata um estereótipo do árabe – inclusive judeus de países árabes – como pessoas predispostas ao comportamento homossexual e sexualmente abertas e fluidas (todavia sem o rótulo identitário exclusivamente homossexual que teve início na América do Norte e na Europa nessa mesma época, por volta de 1955). *Steinert* também traça um perfil das mulheres israelenses como um tipo masculinizado e bem ativas, declarando que “muitas vezes vemos o tipo lésbico em Israel, mas raramente vemos uma lésbica” (Sienna, 2019, p. 338, tradução nossa). Concluindo, ele afirma que “Israel é um país muito pequeno e as pessoas adoram fofocar como fazem em todos os lugares” (Sienna, 2019, p. 338, tradução nossa). Homossexuais e lésbicas em Israel sofreram preconceitos e grande discriminação, assim como comentários e críticas negativas na imprensa israelense, ao longo dos anos 1950 e 1960, “e a primeira organização israelense de direitos homossexuais não foi fundada até 1975” (Sienna, 2019, p. 338, tradução nossa). A ilegalidade em que viviam as pessoas que se relacionavam com outras do mesmo sexo só foi suspensa ou revogada em Israel em 1988. Esses atos eram proibidos por lei, embora essa proibição não tenha sido aplicada de forma rigorosa após o início “dos anos 1950, quando o procurador-geral *Hayyim Cohen* instruiu os tribunais a permitir a atividade sexual privada consentida entre adultos” (Sienna, 2019, p. 338, tradução nossa).

A discriminação, o preconceito e a homofobia em Israel não se igualam aos estadunidenses, país esse que só descriminalizou, repetimos, ou permitiu legalmente, a atividade sexual privada entre iguais a nível federal em 27 de junho de 2003. Israel hoje é um oásis de liberalidade no Oriente Médio. Atualmente, Israel, em Tel Aviv, realiza uma das mais importantes Paradas do Orgulho LGBTQIAPN+ do mundo, atraindo mais de 100.000 participantes. O *Knesset* israelense tem seis legisladores abertamente homossexuais, 5% do parlamento, a quarta maior percentagem do mundo, apesar da oposição de conservadores religiosos. Além disso, o recente ex-primeiro-ministro de Israel, Yair Lapid, atualmente na oposição, tornou-se o primeiro primeiro-ministro a participar do evento LGBTQIAPN+: o 20º aniversário da fundação da organização juvenil LGBTQIAPN+ *Israel Gay Youth* (IGY)

[Juventude Israelense Gay] em uma noite de sábado na *Tel Aviv Opera House*. De acordo com o i24 NEWS⁵⁴, canal de televisão israelense, Lapid afirmou que é desse modo que fazemos história, mediante ações. Discursando no mesmo evento, “Lapid expressou seu apoio à legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo em Israel, que ele chamou de ‘uma importante e justa revolução social’, observando que a reforma é apoiada por 78% dos israelenses” (Israel [...], 2022). E atualmente, em outubro de 2023, com o país em guerra contra o terrorismo do Hamas, e o grande número de baixas de soldados e oficiais israelenses, muitos desses homossexuais vivendo com companheiros; o *Knesset*, o parlamento israelense, foi obrigado a se pronunciar quanto à questão de pensões, pois até então não havia se manifestado. E, surpreendentemente, a posição foi favorável aos viúvos que devem receber a pensão de seus companheiros falecidos na guerra, de acordo, também, com o i24 NEWS, agora na sua versão em língua inglesa (Israeli [...], 2023). Digno de nota é que esse entendimento é uma porta para a possível legalização do casamento homoafetivo. No Brasil, foi justamente o INSS, o pioneiro, no final da década de 90, que começou a prolatar as primeiras decisões, em larga escala, favoráveis a cônjuges homoafetivos permitindo que esses recebessem pensões de seus companheiros falecidos.

O que acontece em Israel reflete diretamente sobre o judaísmo da diáspora. O próprio Gaavah é um coletivo ou grupo judaico LGBTQIAPN+ do Instituto Brasil-Israel (IBI), que “promove o debate sobre a diversidade sexual para promoção de eventos e festividades judaicas queer. O IBI acredita que a diversidade tem papel essencial na sociedade. Isso não seria diferente na comunidade judaica” (Nogueira Guimarães, 2023, p. 924). Desse modo, esses grupos judaicos LGBTQIAPN+ têm se tornado uma porta de reatamento com o judaísmo para muitos judeus homoafetivos, conforme relato de Felipe Kaizer Domenici, no capítulo quatro:

Hoje em dia, minha ligação com a comunidade é o Hineni, Gaavah e Mov.lgbtqia+. Participo dos *Shabats* [ou Shabatot] destes grupos e das festas judaicas sempre; raramente faltou. Pois adoro a diversidade de pessoas que esses grupos unem. É de uma riqueza e com tantas trocas legais; eu amo muito. Sinto falta de frequentar mais a Cip e a Beth-El, que fui algumas vezes e adorei. Me senti super acolhido (Felipe Kaizer Domenici).

⁵⁴ E conforme trabalho final desse autor, *Homosexuality and Judaism: Current Perspectives* [Homossexualidade e Judaísmo: Perspectivas Atuais], do seminário *Topics in Early Jewish History: Scribes and their texts – scribalism in ancient Judaism and Christianity* [Tópicos em História Antiga Judaica: Escravas e seus textos – escrabalismo na Antiguidade Judaica e Cristã], cursado na McMaster University em Hamilton, Ontário, Canadá, no primeiro semestre de 2022, através de bolsa de estudo da ELAP (*Emerging Leaders in the Americas Program*), órgão do governo canadense.

Conforme vemos, os grupos judaicos LGBTQIAPN+, que hoje temos, verdadeiramente acolhem os judeus homoafetivos que, por algum motivo, estão afastados das suas tradições religiosas; e assim tornam-se uma forma de comunidade, ou *chavurá*: pequeno grupo de judeus com o mesmo espírito, que se reúnem para fins de facilitar os serviços de oração do *Shabat* e feriados, a partilha de experiências comuns, como eventos do ciclo de vida e de aprendizagem judaica, conforme já mencionado anteriormente, em nota de pé de página, na Introdução desse trabalho.

A jornalista *Jeanette Rachmuth Herschaft* (1924-2003), ainda em 1963, publicou artigo no jornal de Indiana, estado na região central norte dos Estados Unidos, parte da região dos grandes lagos, jornal intitulado *The National Jewish Post and Opinion* (Folha Judaica Nacional e Opinião). O artigo versava sobre questão polêmica, a posição do judaísmo sobre a homossexualidade, tópico levantado pelo emergente rabino reformista *Alvin I. Fine* (1916-1999), do *Temple Emanuel* (Templo Emanuel) em São Francisco, Califórnia, no filme *The Rejected* (Os Rejeitados), de 1961 – o primeiro documentário sobre homossexualidade a ser transmitido na televisão americana. O rabino *Fine*, apoiador intransigente dos direitos civis e da justiça racial por toda a sua vida, defendeu tolerância e acolhimento para os judeus homossexuais. *Herschaft* também ouviu outros rabinos que, no entanto, discordaram; o rabino *Aaron B. Ilson* (1915-2001) da CCAR (*Central Conference of American Rabbis* – Conferência Central de Rabinos Americanos, organização de rabinos do movimento reformista) quis deixar claro que o rabino *Fine* não emitia a opinião, ou palavra final, do movimento reformista, e o rabino *Armond E. Cohen* (1909-2007) da Assembleia Rabínica Conservadora declarou que, apesar de compartilhar em grande parte com a posição empática do rabino *Fine*, ele, por outro lado, divergia, pois acreditava que os homossexuais estavam, usando jargões freudianos, sofrendo de “resoluções atrasadas do complexo de Édipo... e, portanto, necessitavam de assistência psiquiátrica” (Sienna, 2019, p. 362, tradução nossa). *Herschaft* conclui seu artigo com posições de um rabino e psiquiatra ortodoxo que não se identifica e assim distingue entre homossexuais *manifestos* ou *praticantes*, que, desse modo, estão verdadeiramente pecando, e homossexuais *latentes*, que só “precisam de tratamento” (Sienna, 2019, p. 362, tradução nossa). O trabalho dessa jornalista prova, de muitas maneiras, como a comunidade judaica americana militou, de certa forma, pela emergente “*visibilidade* da homossexualidade e da comunidade gay nas décadas de 1950 e 1960” (Sienna, 2019, p. 362, tradução nossa). *Herschaft* persistiu no foco da polêmica da homossexualidade no judaísmo, lançando um artigo parecido sobre o assunto em 1968 “e uma série mais longa e aprofundada que durou seis semanas no outono de 1971” (Sienna, 2019, p. 362, tradução nossa).

Essa militância da comunidade judaica americana pela *visibilidade* da homossexualidade e da comunidade homoafetiva, nas décadas de 1950 e 1960, só iniciou-se nas duas últimas décadas na comunidade judaica brasileira. E os quatro grupos judaicos LGBTQIAPN+ que temos no Brasil: Hineni, MOV.LGBTQIA+, Gaavah e Moishe House, desempenham um importante papel nessa reacolhida aos judeus homoafetivos, tornando-se, portanto, para esses, uma porta de reatamento com o judaísmo e, consequentemente, “as pazes são feitas” com a tradição religiosa, como afirma Breno De Saint-Martin, um dos entrevistados dessa pesquisa (Vide comentários na íntegra no capítulo quatro e no apêndice B.) Não só esses grupos judaicos LGBTQIAPN+ desempenham importante papel nessa reacolhida, mas também as chamadas sinagogas inclusivas; citamos, em São Paulo, a Comunidade Shalom, a CIP e a Beth-El. Breno De Saint-Martin, nessa sua fala, refere-se ao acolhimento da CIP como razão para o seu reatamento com o judaísmo. É importante destacar que o movimento reformista norte-americano foi pioneiro no acolhimento a casais do mesmo sexo.

A CCAR, a Central Conference of American Rabbis (Conferência Central de Rabinos Americanos, o corpo rabínico reformista), em sua convenção anual na cidade de Pittsburg, oficializou no dia 26 de maio de 1999 o desejo de retomar o cumprimento de uma série de rituais que os fundadores da reforma clássica haviam rejeitado (Blech, 2004, p. 395).

Todavia, algumas crenças foram reafirmadas, como “a disposição liberal do movimento em aceitar os casais formados por judeus e gentios e pessoas de qualquer orientação sexual”, de acordo com Blech (2004, p. 396, grifo nosso). Contudo, hoje, passados mais de 20 anos, encontramos sinagogas do movimento conservador que se mostram mais liberais e vanguardistas do que algumas sinagogas ditas reformistas. Percebemos isso tanto na América do Norte quanto no Brasil, ou mesmo em Israel. Cremos que, como o Ariel, nosso participante na pesquisa de campo (vide capítulo quatro e dados brutos no apêndice B), afirma, essas questões não dependem tanto do líder religioso, ou rabino, mas muito mais da liderança da congregação (Ariel). O rabino, muitas vezes, não tem tanta autonomia, mas apenas presta um serviço.

Franklin Kameny (1925-2011) foi, talvez, o primeiro militante pelos direitos dos judeus homoafetivos americanos. Foi ele quem, inclusive, cunhou o famoso *slogan* “*Gay is Good*” (*Gay é Bom*) e foi, também, parte da liderança que fez emergir o movimento homófilo no ativismo político. *Kameny* nasceu na cidade de Nova York, lutou na Segunda Guerra Mundial pelo Exército americano e fez graduação na Universidade de Harvard, onde também doutorou-se em astronomia em 1956. Logo em seguida, em 1957, foi contratado pelo Serviço de Mapas

do Exército americano, mas, quando sua homossexualidade foi descoberta, ele foi exonerado do cargo e sua vida foi considerada *inadequada* para um emprego federal. *Kameny* está entre as centenas de cidadãos estadunidenses que foram demitidos de seus cargos durante o *Lavender Scare* (Terror da Lavanda) da década de 1950, parte da convulsão social ainda maior causada pelo macarthismo⁵⁵ devido à ameaça do comunismo e outras formas de desintegração social. *Kameny* se rebelou contra tudo isso e iniciou uma onda de protestos contra sua dispensa indevida na Justiça, ação que chegou à Suprema Corte em 1961 – a primeira demanda por direitos civis com base na orientação sexual a ser ajuizada – embora a causa tenha sido perdida. *Kameny* foi um dos fundadores da *Mattachine Society of Washington* no mesmo ano de 1961 e, assim, com amigos, organizou protestos e piquetes na Casa Branca, no Pentágono e em outros locais representativos. Foi ele quem também pressionou a *American Psychological Association* (Associação Americana de Psicologia) para tirar do rol de transtornos mentais a homossexualidade (o que eles finalmente fizeram em 1973) e tornou-se ativista dos direitos gays até sua morte em 2011. Apesar de o próprio *Kameny* ser judeu, ele quase nunca falava sobre judaísmo, com exceção de “seu argumento geral de que a sexualidade deveria ser considerada uma faceta valiosa e protegida da identidade, assim como a religião ou a raça” (Sienna, 2019, p. 365, tradução nossa). Num discurso (Vide trecho dele logo adiante) articulado em reunião de julho da *Mattachine Society* de Nova York em 1964, *Kameny* destaca que as entidades que lutam pelos direitos dos homossexuais devem focar em exterminar o preconceito social e a discriminação legal, “insistindo que a homossexualidade precisa ser respeitada, não curada ou tratada, assim como a raça ou religião” (Sienna, 2019, p. 365, tradução nossa). Ele ainda analisa a questão da rejeição dos homossexuais pelas comunidades religiosas. Afirma que os dois lados perderam e explica seu esforço ao tentar alcançar a comunidade judaica, em especial a sinagoga reformista *Temple Sinai* em Washington DC, para apoiar “uma integração mais estreita dos homossexuais com a vida religiosa da sua comunidade” (Sienna, 2019, p. 366, tradução nossa). Em 2009, o Escritório de Administração de Pessoal dos Estados Unidos pediu perdão oficialmente pela exoneração de *Kameny*, e ele passou a ocupar um lugar no Hall de Honra do Departamento de Trabalho. “Suas placas de piquete estão agora no Museu Nacional de História Americana do Smithsonian e seus documentos pessoais na Biblioteca do Congresso” (Sienna, 2019, p. 366, tradução nossa).

⁵⁵ O macarthismo refere-se a um período da história americana durante a década de 1950, quando os Estados Unidos foram tomados por uma onda histérica anticomunista. O termo tem origem no nome do senador Joseph McCarthy, que desempenhou um papel proeminente ao incentivar e a estimular esses medos.

A *Mattachine Society* é considerada a primeira organização de direitos civis gays dos Estados Unidos. *Frank Kameny* comparava os homossexuais com outras minorias norte-americanas, como os negros, judeus e mexicanos. Um dos propósitos da referida sociedade era “desenvolver uma cultura ética homossexual [...] comparando às culturas emergentes de nossas minorias – os povos negros, mexicanos e judeus”, de acordo com Rogow (2004, p. 93-94). Logo a seguir, alguns trechos do discurso de *Kameny* para a *Mattachine Society*, organização que lutava pelos direitos civis de homossexuais, na reunião de julho de 1964 em Nova York.

Existe uma terceira faceta das relações de grupo minoria-maioria que é um pouco mais sutil, mas que eu acho que está sempre presente em relação a um grupo que é uma minoria sociológica. As consequências das faltas e pecados dos membros individuais da minoria recaem sobre todos os membros da minoria. Deixe um branco, heterossexual, protestante anglo-saxão cometer um crime e ele é o único culpado. Deixe um judeu, um negro ou um homossexual cometer um crime, e epítetos e acusações são descritos contra todos os membros de sua minoria. Deixe alguns membros da maioria serem pessoalmente censuráveis ou ridículos para um grande número de pessoas, e as reações à sua ofensiva serão dirigidas contra eles individualmente. Deixe alguns membros de um grupo minoritário serem ofensivos ou ridículos para um grande número de pessoas, e será criado um estereótipo que será aplicado indiscriminadamente a todos aqueles conhecidos como membros do grupo minoritário. Isso é verdade para as minorias negra e judaica; nem preciso discriminar precisamente que isso também se aplica à minoria homossexual (*Kameny apud Sienna*, 2019, p. 369, tradução nossa).

Não é apenas nos Estados Unidos que encontramos essa perseguição a homossexuais nesse período da história e a concordância de que se tratava de um transtorno mental ou até mesmo de uma disfunção endocrinológica ou biológica. Vemos no filme *O Jogo da Imitação*, de 2014, direção de *Morten Tyldum*, Oscar de Melhor Roteiro Adaptado, como o cientista inglês *Alan Turing* sofreu, foi perseguido e forçado a se submeter a um tratamento endocrinológico para a cura da sua homossexualidade; tratamento que o levou ao autoextermínio. Essa história se passa por volta da mesma época da *Lavender Scare*, na década de 1950. A homossexualidade de *Turing* se torna pública em 1952. Apenas em março de 2021, a rainha Elizabeth II pede publicamente perdão à família pelo sofrimento causado a *Alan Turing* e anuncia que, a partir de 23 de junho, aniversário do matemático, daquele ano, a nota de 50 libras esterlinas teria o rosto do cientista estampado nela (vide figura 1 a seguir).

No entanto, o perdão real póstumo, da rainha, dado a *Turing*, que havia sido condenado por atos homossexuais em 1952, ocorreu em 19 de agosto de 2014. Lembrando que a Inglaterra só descriminaliza a homossexualidade em 1967 por intermédio de um membro do Parlamento que era judeu, conforme veremos mais adiante. E, ainda, *Alan Turing* sucumbiu ao autoextermínio em sete de junho de 1954. Existe a teoria, todavia especulativa, nada

comprovado, de que ele teria mordido uma maçã com cianeto; apenas uma dentada.⁵⁶ Tudo teria sido por conta da castração química à qual foi submetido, arquitetada pelo governo britânico. Foi humilhado e processado por ser homossexual. Daí existe o mito de que a grande empresa de tecnologia Apple tem uma maçã mordida no seu logotipo como uma homenagem ao cientista Alan Turing, um dos pais da ciência da computação, que, nos seus primeiros projetos, decifrou o código Enigma – a máquina encriptada que os nazistas e o exército alemão usaram para comunicar comandos secretos uns com os outros durante a Segunda Guerra Mundial – e, como consequência, salvou milhares de vidas e nos trouxe para a era moderna da informática. No entanto, essa informação mítica a qual nos referimos não consta na biografia autorizada do falecido fundador da Apple, Steve Jobs (Isaacson, 2011).

Figura 1 – Ilustração do Banco da Inglaterra com a nova nota de 50 libras esterlinas com o rosto do falecido matemático Alan Turing.



Fonte: Banco da Inglaterra, pela Agência Reuters.

“*Leo Ebreo*” (Leo, o Judeu) foi o apelido de *Leo Joshua Skir* (1932-2014), um militante judeu homoafetivo e escritor de Nova York. *Skir* teve laços de amizade com proeminentes poetas judeus do *Movimento Beat*, como *Allen Ginsberg* e *Elise Cowen* (*Cowen* e *Skir* se conheceram na década de 1940 em uma fazenda de treinamento sionista em *Poughkeepsie*) e

⁵⁶ É amplamente compreendido que ele morreu envenenado por cianeto. E também é compreendido que o cientista tinha grande apreciação pelo conto de fadas *Branca de Neve*.

foi ele quem resgatou a maior parte da obra poética de *Cowen* depois que ela sucumbiu ao autoextermínio em 1962. Quando fazia graduação em Columbia, passou as férias de verão de 1951 em um *kibutz* em Israel, todavia, se decepcionou ao se dar conta de que seu emergente senso de identidade homossexual não agradava ao ambiente heteronormativo do *kibutz*. *Skir* retornou para Nova York e, depois da formatura em Columbia, manteve o trabalho como escritor para jornais literários judaicos e não judaicos enquanto, concomitantemente, terminava um mestrado na Universidade de Nova York. Em 1975, mudou-se para Minneapolis, onde viveu pelo resto de sua vida. “*Skir* publicou muitos artigos, críticas de teatro e cinema e um livro semiautobiográfico intitulado *Boychick: A Novel* [Garoto: Um romance]” (Sienna, 2019, p. 380, tradução nossa), de 1971. Em um artigo, publicado ineditamente em uma revista lésbica intitulada *The Ladder* (A Escada) em 1965, *Skir* faz uso da sua experiência no movimento sionista, assim como da sua vivência como judeu americano de primeira geração, para reclamar solidariedade entre os homossexuais, relacionando a luta pelos direitos dos homossexuais com parte da luta global na sua nação de outras minorias oprimidas. Ele condena seus amigos homossexuais por se manterem em um assumidamente *gueto*, explicando que “quando o negro, o judeu, o homossexual for conhecido e um vizinho, ele deixará de ser um bicho-papão” (Sienna, 2019, p. 381, tradução nossa) e encoraja seus leitores a unir-se a ele “na luta pela plena integração e igualdade” (Sienna, 2019, p. 381, tradução nossa). Apesar de a religião à época ter sido um tema recorrente em revistas homoeróticas e lésbicas, o que predominava era o cristianismo sendo debatido, e quase sempre com mensagens negativas. “O envolvimento explícito e atencioso de *Skir* com o judaísmo é uma janela única e sem precedentes para o relacionamento de ativistas judeus homoafetivos com a comunidade judaica americana das décadas de 1950 e 1960”, conforme Sienna (2019, p. 381, tradução nossa).

A luta de *Skir* nas décadas de 1950 e 1960 nos Estados Unidos ainda é a nossa luta no Brasil do terceiro milênio. Combater a discriminação racial, ou discriminação contra os homossexuais, não significa que atentamos contra os brancos ou queremos destruir a família.

Definir as famílias em termos do modelo “pais e mães biológicos e filhos” marginaliza não apenas os solteiros, os pais e mães solteiros e os divorciados, mas também um número desconhecido de pessoas cujos relacionamentos de intimidade e comunidade não se ajustam ao estereótipo normativo. E isso nos impede de ver as maneiras pelas quais esses relacionamentos satisfazem precisamente as mesmas necessidades que as famílias tradicionais deveriam satisfazer (Ackelsberg, 2004, p. 129).

Aquele que é assumidamente homossexual estará muito mais inteiro psicologicamente do que a versão imitação-heterossexual, ou seja, aquele que *se passa*. Hoffman (2009, p. 6, tradução nossa), afirma que o “princípio da identidade judaica *queer* e cultural na América do

Norte resumia-se inteiramente a passar-se. Passar-se por branco. Passar-se por heterossexual. Passar-se por norte-americano” (Hoffman, 2009, p. 6, tradução nossa). Passar-se por protestante. O autor, no seu livro *The Passing Game: Queering Jewish American Culture* [“O Jogo do ‘passar-se’: Interpretando/Analizando/Reconstruindo a Cultura Judaica Americana”], usou até uma sigla para referir-se a esses judeus que queriam passar-se por algo que não eram e migraram para os Estados Unidos no início do século XX: WASP [*White, Anglo-Saxon, straight, Protestant* – branco, anglo-saxão, heterossexual, protestante]. Também Yeskel (2004, p. 57) faz uso das mesmas iniciais.

Os judeus homoafetivos que agora retornam para a comunidade querem mais espaço e direitos. A Comunidade Shalom em São Paulo já realizou um casamento homoafetivo dentro da sua sinagoga. E o casal tinha filhos adotivos, e a família foi acolhida pela comunidade. Trata-se de uma das sinagogas inclusivas do Brasil, que inclusive abriga eventos de grupos judaicos LGBTQIAPN+. Felipe Kaizer Domenici e Zuki Zagury falam da necessidade desses direitos inclusivos para os judeus homossexuais atualmente. Zuki Zagury responde a uma pergunta sobre a possibilidade de seu rabino officiar casamentos homoafetivos; ou ainda a possibilidade da existência de uma sinagoga voltada para o público homoafetivo. Desse modo, ele afirma:

Acho que deveria haver a inclusão, já que é uma das virtudes do judaísmo e já que, quando se trata de outros tipos de “pecadores”, como quem não guarda *Shabat* ou quem não come *kasher*, eles aceitam muito bem, principalmente caso seja alguém com um bom poder aquisitivo. Mas, mesmo assim, pelo fato de a ortodoxia não aceitar a minha sexualidade, mesmo se a comunidade me aceitasse e me acolhesse, não sei se frequentaria a sinagoga com a mesma frequência que frequentava. Se houvesse uma sinagoga *gay*, eu certamente frequentaria com todo prazer, mas não sei como daria certo em uma cidade como São Paulo. Não acho que os *gays* judeus busquem uma sinagoga; pelo menos, a maioria não busca. A maioria não é religiosa e procura mais se conectar ao povo do que à religião. Portanto, acho que faria mais sentido existir um espaço lgbt que até pudesse ter uma sinagoga para fazer casamentos e rezas nos feriados (Zuki Zagury).

E ainda Felipe Kaizer Domenici responde se frequentaria uma sinagoga voltada para o público homoafetivo:

Com certeza. Sem sombra de dúvida, eu frequentaria! Quero me sentir representado na sinagoga, quero ver casais homoafetivos, quero ver que possuímos esse espaço também. Quero me sentir seguro e acolhido, sem sentir estranhamentos, olhares tortos e desconfortos. Quero poder vestir o que quiser e me expressar livremente nesses ambientes (Felipe Kaizer Domenici).

Reverberando *Skir*, ser judeu é encontrar o seu lugar na história da civilização judaica que ainda acontece; e não repetir uma série de preceitos defendidos por aquele velho de barba branca e roupas pretas e um *yarmulke* (solidéu) sobre a cabeça. Novamente, *Skir* é filho do *Movimento Beat* ou *Geração Beat*; movimento literário e cultural que emergiu nos Estados

Unidos na década de 1950. Escritores como *Jack Kerouac, Allen Ginsberg e William S. Burroughs* assimilaram valores e perspectivas do movimento. Aqueles que eram parte do *Movimento Beat* estavam envolvidos com as questões políticas e sociais do país, reclamavam uma libertação pessoal das normas convencionais da sociedade, assim como libertação pessoal e exploração plena da sexualidade.

Agora, na Grã-Bretanha e País de Gales, a Lei de Ofensas Sexuais de 1967, de fato, legalizou as sugestões do anterior Relatório *Wolfenden* de 1957 e descriminalizou oficialmente os atos homossexuais privados nesses países. A lei foi escrita e apresentada por um advogado e membro do Parlamento trabalhista, *Leo Abse* (1917-2008), na Câmara dos Comuns. Esse político judeu galês foi membro da Câmara dos Comuns por quase 30 anos. Era considerado *excêntrico* e *chamativo*, famoso por seus coletes de seda e também por analisar seus companheiros parlamentares baseando-se na teoria freudiana, apesar de ele mesmo ser indubitavelmente heterossexual. A Lei de Ofensas Sexuais foi, desde o princípio, polêmica - ativistas da *Homosexual Law Reform Society* (Sociedade Legal Reformista Homossexual) e da *Gay Liberation Front* (Frente de Libertação Gay) afirmavam que os legisladores não haviam feito o necessário, e muitos pensavam que a nova legislação era algo para simplesmente piorar o *assédio policial*. Inclusive o próprio *Abse* debateu a Lei no Parlamento, referindo-se aos homens homossexuais como “homens defeituosos” (Sienna, 2019, p. 392, tradução nossa) e, fazendo uso da teoria freudiana, alegava que “a homossexualidade era um estágio interrompido do desenvolvimento emocional” (Sienna, 2019, p. 392, tradução nossa). Muitos consideravam essa abordagem ofensiva. Ao final da sua vida, foram colhidos depoimentos orais de *Abse*, que demonstrou “pesar e tristeza” (Sienna, 2019, p. 392, tradução nossa) por essas afirmações e ainda declarou “que apelar para o sentimento de pena de seus colegas foi a única maneira de conseguir aprovar essa legislação” (Sienna, 2019, p. 392, tradução nossa). *Abse* destacou que se considerava um apoiador da comunidade homoafetiva e sua expectativa era que esta Lei fosse apenas o início de “uma integração social mais harmoniosa” (Sienna, 2019, p. 392, tradução nossa). Quando ainda um jovem advogado, ele próprio se inteirou e testemunhou o que era ser homossexual na primeira metade do século XX na Inglaterra, quando ficou sabendo que um pároco da sua cidade era chantageado por homossexualidade e pagava, como suborno, os honorários advocatícios de diversos bandidos. *Abse* recorda que “mandei chamar um dos criminosos e disse a ele que, se eu recebesse outro cheque [do pároco], eu o condenaria por 10 anos. [Então] mandei chamar o vigário e disse-lhe para vir até mim se o abordassem novamente” (Sienna, 2019, p. 392, tradução nossa). Em pensamentos de *Abse*, publicados logo após a promulgação da Lei em 1967, ele deixa claro que as “lealdades de grupos homossexuais

imperfeitamente sublimadas... e a homossexualidade reprimida" (Sienna, 2019, p. 392, tradução nossa) de alguns de seus companheiros membros do Parlamento seriam a razão de tamanha oposição desses para com a Lei, e desse modo ele entendia que as penalidades da referida Lei ainda eram muito duras, mas não houve outro modo a não ser assumir esse compromisso quase que obrigatório, senão ela jamais teria sido aprovada. A Lei de Ofensas Sexuais é considerada um divisor de águas de suma importância, ainda que polêmico, na história dos direitos homoafetivos no Reino Unido, de acordo com Sienna (2019, p. 391-392, tradução nossa).

Compreendemos esta tardia descriminalização da homossexualidade no Reino Unido (tardia se comparada com Brasil ou França, por exemplo. No Brasil, ocorreu em 1830; na França mais cedo ainda), e nos E.U.A., como reminiscência do puritanismo dos séculos XVI e XVII. O seu apogeu ocorreu no reinado da rainha *Elizabeth I*, e o movimento religioso e cultural que primava por *purificar* a Igreja da Inglaterra do que seriam resquícios do catolicismo por meio da sua própria interpretação dos ensinamentos bíblicos viajou para a América e suas 13 colônias. Os puritanos enfatizavam fortemente a rigorosa moralidade individual e comunitária. Perfeita ilustração dessa época é a obra literária, que também foi adaptada para o cinema, *A Letra Escarlate*, de *Nathaniel Hawthorne*. A versão europeia do filme de 1972 (pois existe uma versão americana também, de 1995, dirigida por Roland Joffé), com uma história que se passa em uma das 13 colônias inglesas na costa leste da América, *Massachusetts*, foi dirigido pelo notável *Wim Wenders*. O livro foi publicado em 1850 e foi o primeiro escrito pelo autor; considerado posteriormente o seu melhor romance. *Hawthorne* não foi apenas um extraordinário romancista, mas também um contista muito importante. O cenário da história é uma vila puritana na América do Norte do século XVII. A personagem central é *Hester Prynne*, que, após o desaparecimento do marido, cujo navio naufragou, no dia do seu julgamento por adultério em praça pública na pequena vila, esse marido retorna, pois havia sobrevivido e sido ajudado por povos nativos da América do Norte. *Hester* é sentenciada pelas autoridades locais e sua punição é ter de usar uma letra escarlate – a letra A – sobre o seu peito pelo resto da sua vida, para que todos vejam que ela é uma mulher adúltera, conforme Guimarães (2013, p. 57-59, tradução nossa).

Retomando a posição de rabinos norte-americanos sobre a homossexualidade, e deixando de lado a digressão religiosa e literária, apesar de desde a década de 1950 alguns desses terem se manifestado publicamente quanto à questão da homossexualidade (como já visto anteriormente), este *responsum* é a primeira resposta legal rabínica de qualquer um dos movimentos do judaísmo a tratar da homossexualidade. Extraordinariamente, lida com o aspecto da homossexualidade na história judaica, e não apenas na nossa contemporaneidade. A

pergunta que dá origem ao *responsum* é do rabino *Irving B. Cohen* (1921-1990), do Templo Israel em *West Palm Beach*, Flórida. Ele quer material para uma reunião de discussão sobre homossexualidade que está prestes a acontecer. Questiona-se quem teria de fato organizado o evento. Um pai, um congregante homossexual, um rabino de mente aberta? Quem seria? De qualquer maneira, o fato indica que, já no final da década de 1960, a luta pela libertação homoerótica teve êxito ao alcançar uma *conscientização pública* quanto às questões enfrentadas pelas pessoas homoafetivas na sociedade americana desse período, incluindo aí a comunidade judaica como um todo. O rabino *Solomon Freehof* é quem responde à pergunta e assim, num compêndio, junta alguns trechos da lei talmúdica e leis medievais, destacando que "é notável quão pouco lugar toda a questão ocupa na lei judaica" (Sienna, 2019, p. 399, tradução nossa) e ao final diz que "a própria escassez de leis bíblicas e pós-bíblicas sobre o assunto fala bem da normalidade e da pureza do povo judeu" (Sienna, 2019, p. 399, tradução nossa). *Solomon Freehof* (1892-1990) é natural de Londres, Inglaterra, e foi para os Estados Unidos bem jovem; foi ordenado pelo *Hebrew Union College* – um dos mais importantes, senão o mais importante, seminário rabínico reformista dos Estados Unidos – em 1915. Um dos mais notáveis pensadores haláchicos (que diz respeito à lei judaica) do movimento reformista, atuou como presidente da *Central Conference of American Rabbis – CCAR* (Conferência Central de Rabinos Americanos) e da *World Union for Progressive Judaism – WUPJ* (União do Judaísmo Reformista – UJR) na década de 1950 e 1960, conforme Sienna (2019, p. 399, tradução nossa).

Vemos que o pensamento e a crença na *normalidade e pureza do povo judeu*, devido à escassez de literatura sobre homossexualidade no judaísmo, ainda prevalece na década de 1960. Todavia, anteriormente neste trabalho, neste mesmo capítulo, apresentamos argumentos de diferentes pensadores que derrubam e desfazem esta tese. Vimos que é fácil abordar alguém no Oriente e que isso não é realmente perigoso. Também é notório que o Corão proíbe relações sexuais com mulheres antes do casamento; portanto, muitos homens têm relações sexuais com rapazes, pois não estariam transgredindo a lei islâmica. As terras árabes eram notórias pela homossexualidade, e José Caro afirma isso ainda neste capítulo. Vimos também que esse notável rabino, na sua mais importante obra, o *Shulchan Aruch* (Mesa Posta), recomenda que homens não fiquem sozinhos com outros homens, já que no Oriente “vivemos entre pessoas licenciosas” (Caro *apud* Sienna, 2019, p. 96, tradução nossa), apesar de o *Talmud* dizer que o povo judeu não está sob suspeita de homossexualidade; ou seja, isso é altamente improvável entre os judeus e, portanto, não seria proibido a um homem judeu ficar sozinho com outro homem também judeu. Sabemos que há a ocorrência de homossexualidade em todos os povos e, ainda, ela é majoritária em algumas espécies animais.

O século XX é caracterizado nessa nossa pesquisa como um século de lutas por *visibilidade* da comunidade judaica homoafetiva; assim como busca por aceitação da diferença e uma tentativa de homogeneização desse grupo na sociedade. Não nos referimos à assimilação de costumes não judaicos por esse grupo, mas sim de êxodo do *gueto*. *Leo Joshua Skir* afirma que, quando o homossexual for seu vizinho, ele deixará de ser o bicho-papão. O que os judeus homoafetivos buscam ou desejam é acolhida, integração à comunidade judaica e homogeneização. Eles não querem viver dentro do armário na sua comunidade. Ariel resume sua relação com a comunidade judaica como algo que “continua sendo desafiador, uma sensação de ter que sair do armário todo dia” (Ariel). Enquanto alguns ainda não se sentem confortáveis para viver fora do armário nas suas comunidades, como Rodolpho Silva de Oliveira: - “Não tocamos no assunto e nem militamos dentro da comunidade; e todos vivem em harmonia. Se começarmos a frisar demais esse assunto, talvez tenhamos problemas com os mais conservadores; mas sabemos separar nossa vida particular da comunidade” (Rodolpho Silva de Oliverira); outros já são *seculares*, não possuem hábitos religiosos, mas afirmam que, se houvesse uma sinagoga inclusiva voltada para o público homossexual, frequentariam o local “mais pela tradição e não pela religião em si”, conforme palavras de Leonardo Fonseca Koroth:

Se houvesse uma sinagoga *gay* na minha cidade, eu talvez frequentasse, mais pela tradição e pela ligação com outras pessoas com um histórico parecido com o meu. E assim, fazer parte de um grupo com quem eu me identificasse e pudesse celebrar as festividades judaicas. Seria mais pela tradição e não pela religião em si (Leonardo Fonseca Koroth).

Como veremos no próximo capítulo, no subtópico sinagoga *gay*, uma das perguntas do questionário, quase todos aprovam ou são favoráveis à sua existência. Apenas dois rejeitam.

A despeito de a homossexualidade ser incomum ao mundo judaico e este estar dentro de uma certa *normalidade*, trata-se de um discurso irreal, já que até no mundo animal a homossexualidade está presente e maioritariamente em algumas espécies, como acabamos de afirmar. Por que os hebreus estariam isentos? Já, neste trabalho, constatamos a ocorrência dela em *yeshivot* (seminários rabínicos), casas de estudos, sinagogas e nos mais diversos países da diáspora judaica. Quanto à alegação de nunca ter havido pena de morte para homossexuais no mundo judaico, já não estamos muito certos disso. Apesar de haver vozes que afirmam isso, muitos divergem e há indicações de que a pena tenha sido aplicada, não só na Antiguidade, já que existia, e muito foi discutido sobre ela.

Os Estados Unidos, até há alguns anos, tinham mais judeus em seu território do que em Israel. Isso explica a vasta literatura judaica produzida nesse país, assim como a importância da

sua comunidade local. Esse país possui a segunda maior população judaica do planeta; atrás apenas de Israel, como já afirmado anteriormente. Daí nossas diversas referências a essa comunidade.

Identificamos, facilmente, nas entrevistas e falas dos participantes da pesquisa de campo que o judaísmo é uma religião machista, heterocentrada, patriarcalista. Prova disso é que, apenas em 1975, foi fundada a primeira organização israelense de direitos homoafetivos. O preconceito e discriminação contra homossexuais e lésbicas ao longo dos anos 1950 e 1960 eram grandes em Israel. A atividade sexual privada consentida entre adultos do mesmo sexo só foi permitida nesse país em 1988. Só o casamento religioso é permitido em Israel. Portanto, pessoas de diferentes religiões não podem se casar. Não existe casamento civil; consequentemente, não existe casamento homoafetivo.

No entanto, de acordo com nossa pesquisa de campo, amplamente discutida no capítulo quatro adiante, alguns dos entrevistados, atualmente, ainda consideram difícil conciliar sua orientação sexual com sua vida judaica. Cito, para efeito de ilustração, os casos de Rodolpho Silva de Oliveira e Ariel, já mencionados anteriormente.

Como disse o rabino *Ben Shefter*, capelão na Universidade *McMaster* no Canadá, o judaísmo é uma religião constantemente “renovada”⁵⁷. De fato, atualmente, as constantes *resposta* rabínicas versam sobre os mais diversos e variados assuntos; e elas acompanham as movimentações que ocorrem no mundo judaico em especial. Ou seja, novas tâbuas da lei precisam ser escritas; tâbuas essas que versam sobre assuntos que não foram contemplados apropriadamente, ou de maneira alguma, na *Torá* ou nos *Talmudim*. Tradição e modernidade frequentemente estão em conflito no judaísmo. Neil Gillman, rabino e filósofo canadense, explica que

Para muitos de nós, o tradicional conjunto de imagens que caracterizou o Judaísmo desde a antiguidade foi estilhaçado irreparavelmente. O novo individualismo, nossa consciência histórica e o temperamento crítico de nosso tempo deixaram suas marcas. O sistema de fé que nossos ancestrais carregaram com eles e que os carregou através da modernidade não funciona para nós. Tampouco possuímos algum desejo intenso de recapturar aquele conjunto mental em sua forma clássica. Nessa situação, nós também temos que esculpir nosso próprio conjunto de tâbuas. Mas também sabemos que não podemos descartar os fragmentos das antigas, por mais inadequados que possam nos parecer. Fazê-lo seria perder nossa ligação com nossa comunidade e, sem a comunidade, quem seríamos e onde estariamos? Na verdade, uma homilia ampliada, tanto do versículo bíblico quanto de sua interpretação rabínica, poderia nos ensinar que devemos remodelar nossas tâbuas precisamente a partir dos fragmentos das antigas (Gillman, 2007, p. 29-30, grifo nosso).

⁵⁷ Esta é a palavra que ele preferiu usar ao invés de reformada.

Vemos, então, que a emergência desses grupos judaicos LGBTQIAPN+, Hineni, MOV.LGBTQIA+, e os internacionais Gaavah e Moishe House é uma tentativa de uma nova escrita de uma tradição que precisa ser remodelada e que já *não funciona* para os atuais judeus, repetindo as palavras do rabino Neil Gillman. Eles, talvez, sejam apenas uma passagem temporária até que mais sinagogas se tornem inclusivas e, assim, percam a sua razão de ser. Ou talvez eles permanecerão, e essa nossa utopia, mais e mais sinagogas tornarem-se inclusivas, estará sempre à nossa frente; enquanto caminhamos, ela também se move adiante.

Vimos que alguns entrevistados do movimento liberal não são afiliados e nem frequentam sinagogas; não por conta de sua sexualidade, mas simplesmente por não serem religiosos. Todavia, alguns disseram que voltariam a frequentar se houvesse uma sinagoga voltada para o público homoafetivo na sua cidade. Felipe Kaizer Domenici encontra-se numa fase intermediária. Os grupos judaicos LGBTQIAPN+ são, atualmente, seu vínculo com o judaísmo; vínculo perdido na adolescência. Voltou a frequentar sinagogas inclusivas de São Paulo esporadicamente. E afirma que gostaria de frequentar mais assiduamente a CIP e a Beth-El. Presumo, pela sua narrativa, que não gostaria de voltar a frequentar sua sinagoga de origem, de tradição ortodoxa, pois era discriminado e vítima de comentários maldosos.

Parece haver uma ausência de modelos homossexuais na história judaica brasileira; ao contrário da americana, onde encontramos alguns. Poder-se-ia especular que essa ausência contribuiu para a inexistência de uma identidade judaica homoafetiva bem estruturada no nosso país. E ainda, essa falta de modelos, e a inexistência de uma identidade judaica homoafetiva, quiçá, corrobora, de algum modo, para a desfiliação de judeus homoafetivos. Esses judeus homossexuais não têm exemplos para lhes inspirar.

Há *resposta* rabínicas, tanto de reformistas quanto de conservadores, apoiando o casamento entre iguais. Por isso, esses dois movimentos, mundialmente, acolhem, ou deveriam acolher, homossexuais em suas comunidades.

Nessa engrenagem de mudanças que, lentamente, começou a girar, no dia 16 de junho de 2023, a CIP (Congregação Israelita Paulista), sinagoga reformista em São Paulo, abrigou o primeiro *Cabalat Shabat* do Orgulho LGBTQIAPN+ do Brasil, já que estávamos no mês do orgulho, promovido por três desses grupos já mencionados (Veja *flyer* no Anexo A). E no dia 28 de junho de 2024, ocorreu o segundo *Cabalat Shabat* do Orgulho na mesma sinagoga em São Paulo (Vide *flyer* no Anexo A). Ao que tudo indica, a data entrará para o calendário da CIP (Congregação Israelita Paulista) já que recentemente tivemos o terceiro *Cabalat Shabat* do Orgulho LGBTQIAPN+, conforme *flyer* também no Anexo A.

Travamos uma guerra contra a *invisibilidade* dos judeus homoafetivos no seio das suas comunidades. Alguns nem querem guerrear; preferem manter-se *invisíveis* para não trazer desconforto ou mal-estar nas suas sinagogas. Acreditam que, dessa maneira, estão se comportando adequadamente, conforme palavras de Rodolpho Silva de Oliveira, do Rio Grande do Sul, que opta por não confrontar os mais conservadores da sua sinagoga e assim manter o que ele chama de harmonia.

Concluímos, portanto, que *visibilidade* e suas palavras derivadas – por isso colocamos todas em itálico, ou quase todas, no decorrer deste trabalho – fornecem-nos uma informação importante sobre a não filiação de judeus homoafetivos. Eles são desconsiderados, talvez desprezados, não reconhecidos no seio das suas comunidades. A maior ofensa a uma pessoa pode ser o desprezo ou a indiferença. Você não é visto, não é contado como um do grupo. Essa é a dor de muitos judeus homoafetivos hoje. Como bem dizia Heschel (2023, p. 19), o oposto de bem não é o mal, é a indiferença.

Ser religioso é nunca ser insensível ou indiferente, nunca estar satisfeito consigo mesmo; olhar para o mundo sob uma perspectiva de Deus significa viver na tradição profética: dar voz àqueles que vivem em agonia silenciosa, erradicar a injustiça e tentar igualar a compaixão de Deus pelos seres humanos (Heschel, 2023, p. 19-20, grifo nosso).

Compreendemos, então, como *Leo Joshua Skir* fala sobre sair do *gueto*: quando o seu vizinho for um homossexual, haverá, então, *visibilidade* para os homossexuais. Entendemos que os judeus homoafetivos brasileiros encontram-se em um processo intermediário de saída do *gueto*. Talvez os atuais grupos judaicos LGBTQIAPN+ possam ser considerados *guetos*, mas também uma ponte para uma possível reintegração com as comunidades judaicas e sinagogas.

Como mencionado neste item 3.6, o Brasil atual também carece de uma *conscientização pública* quanto às questões enfrentadas pelos judeus homoafetivos. Nossa comunidade não é tão pequena assim para ser desconsiderada ou ignorada. São Paulo tem 60.000 judeus e 70 sinagogas, seguida do Rio de Janeiro com algo em torno de 30.000 judeus e 20 sinagogas; Porto Alegre é a terceira colônia judaica do Brasil com 12.000 judeus e 06 sinagogas. O Brasil tem a nona maior população judaica do mundo, atrás apenas de Israel que em 2019 contava “com aproximadamente 6.4 milhões de judeus israelenses de diferentes etnias” (Carneiro, 2019, p. 141), seguido pela comunidade judaica dos “Estados Unidos (5,7 milhões), França (475.000), Canadá (385.000), Reino Unido (290.000), Rússia (186.000), [Argentina (184.000)], Alemanha (118.000), e Brasil (107.329)” (Carneiro, 2019, 141-142).

4. VIVÊNCIAS E ASPECTOS RELIGIOSOS DE HOMENS JUDEUS HOMOAFETIVOS EGRESSOS DA COMUNIDADE JUDAICA BRASILEIRA: ALGUNS DE TRADIÇÃO ORTODOXA, OUTROS DE TRADIÇÃO LIBERAL

Iniciamos este capítulo explicando sobre a questão da homossexualidade no judaísmo. Ainda neste capítulo, apresentamos dados dos questionários da pesquisa de campo tratados através de quadros e gráficos, buscando, assim, um perfil para os entrevistados. Quanto aos nomes dos sujeitos, não podemos, de fato, aferir se são realmente nomes ou pseudônimos, pois, no questionário, eles tinham a opção de usar um dos dois. Criamos dois pseudônimos para facilitar a identificação: MIC tornou-se Janek, e “G” tornou-se Gad, conforme questionários no apêndice B. Até o momento, só conhecemos pessoalmente menos da metade dos vinte que participaram, apesar das nossas várias idas a São Paulo para eventos judaicos LGBTQIAPN+. Falamos de São Paulo, pois treze são dessa cidade que concentra a maior parte dos judeus do Brasil.

No decorrer do capítulo tratamos das sinagogas às quais os sujeitos são ou foram afiliados, suas cidades de origem, suas idades, escolaridade e profissão, processo de saída do armário, relação com a comunidade judaica, da participação em algum outro culto religioso, dos hábitos religiosos em casa, da moral e tradição judaica, do casamento judaico homoafetivo, e, finalmente, do apoio à uma sinagoga gay. Inferimos que, entre os judeus liberais, muitos encontram-se afastados da prática da religião e da comunidade não por conta da orientação sexual; enquanto que, entre os ortodoxos, este já é um fator que gera o abandono da religião e da comunidade, ou senão a permanência no armário, pelo menos para a sua sinagoga ou comunidade judaica local. Nota-se, no entanto, a ocorrência de mudanças incipientes na comunidade judaica brasileira. Vide, por exemplo, a realização do primeiro *Cabalat Shabat* do Orgulho LGBTQIAPN+ do Brasil na CIP (Congregação Israelita Paulista) no dia 16 de junho de 2023. Evento que mexeu com as emoções de muitos ao verem e ouvirem uma mulher transsexual cantando *Lechá Dodi*⁵⁸ na frente da sinagoga diante de uma multidão.

4.1 A pesquisa de campo

Estamos lidando com dois conceitos sensíveis e complexos: homossexualidade e judaísmo. Reiterando o que já foi dito no capítulo anterior, no item 3.6, Ari Roitman, na orelha

⁵⁸ Canção de recebimento do *Shabat*; ponto culminante das rezas de sexta-feira à noite.

do livro organizado por Christie Balka e Andy Rose (2004), *Duplamente Abençoados: sobre ser Gay e Judeu*, afirma que, nesse caso, os judeus homoafetivos não são apenas duplamente abençoados, “mas também duplamente maldito[s], reunindo duas condições desde sempre estigmatizadas: a judaica e a homossexual.” Os conceitos de sexualidade parecem ser muito bem ordenados e verdadeiros, e na década de 1940 os comportamentos sexuais receberam classificações, frutos de uma grande pesquisa de campo, do biólogo norte-americano Alfred Kinsey.

Os machos não se dividem em dois grupos distintos: os heterossexuais e os homossexuais. O mundo não está dividido em ovelhas e carneiros. Nem todas as coisas são negras, nem todas são brancas. É um princípio fundamental da taxinomia que raramente na natureza se encontram categorias nitidamente separadas. Só a mente humana inventa as categorias e tenta abrigar os fatos em compartimentos separados. O mundo vivente representa uma continuidade em todos os seus aspectos. Quanto mais depressa aprendermos esta noção aplicando-a ao comportamento sexual do homem, tanto mais depressa compreenderemos claramente o que é a realidade do sexo (Kinsey, 1972, p. 586).

Kinsey classifica o comportamento sexual do macho humano em seis categorias. Nos dois extremos estão homossexual e heterossexual. No centro, bissexual. Entre homossexual e bissexual encontram-se aqueles homossexuais que, esporadicamente, se relacionam heterossexualmente. E entre o heterossexual e o bisexual encontram-se aqueles heterossexuais que esporadicamente se relacionam homossexualmente.

Kinsey *et al.* (1948, p. 663, tradução nossa) aponta para o peso do rótulo *homossexual* imposto sobre jovens rapazes na sua tenra idade. O que a sociedade da época da pesquisa de campo do autor fazia - é notório que em muitas regiões isso ainda ocorre - é a discriminação e *segregação* do adolescente que se relacionou homossexualmente, e isso foi manifesto para a sociedade. Aplica-se então sobre esse jovem o rótulo *gay*. Daí a sociedade impõe sobre ele certo ostracismo e ele pode até vir a ser expulso da escola, enquanto que, provavelmente, um terço ou um quarto de seus colegas de escola já tiveram algum tipo de experiência homossexual, mas mantiveram-na em segredo. O que o ostracismo e, por conseguinte, discriminação e segregação fazem com esse rapaz é levá-lo a se relacionar apenas com outros que também já possuem o rótulo de homossexual. Desse ponto em diante, ocorre a guetização do grupo.

O que Plummer (1981, p. 17) comprehende no seu livro *The Making of Modern Homosexual (O Construto do Homossexual Moderno)* é justamente uma abordagem mais sociológica do homossexual - um grupo de pessoas com comportamento sexual dominante e semelhante - , ao invés do construto médico, psiquiátrico e psicológico que tratava a homoafetividade como doença e buscava explicações para as razões da homossexualidade - o

que tornou uma pessoa homoerótica – através de uma assunção heterossexual superior. Mas essas não foram as preocupações dos poucos sociólogos que estudaram o grupo. Ao contrário, a preocupação deles – manifesta de diversas formas – “foi *mostrar como que, historicamente, concepções estigmatizantes produzidas em torno de experiências entre pessoas do mesmo sexo tiveram consequências dramáticas*” (Plummer, 1981, p. 17).⁵⁹

E ainda, Horley and Clarke no seu livro *Experience, Anticipation and Meaning in Sexuality: a Psychosocial Theory of Sexual Stability and Change* (*Experiência, Antecipação e Significado na Sexualidade: uma Teoria Psicossocial da Estabilidade e Mudança Sexual*) afirma que apesar de sua teoria da sexualidade estar alicerçada sobre sua *teoria do construto pessoal* (*PCT – personal construct theory*), em grande parte alimentada pela psicologia, eles utilizam outros construtos das teorias sociais e preocupam-se também com os movimentos sociais. Os significados biológicos e sociológicos moldados pela psicologia não vão se encaixar nos contextos históricos e sociais, tampouco se restringir a termos sociológicos (Horley; Clarke, 2016, p. 7), conforme já abordado no capítulo um. Daí, portanto, uma certa inadequação do homossexual na nossa sociedade.

Portanto, esses conceitos sempre tiveram uma origem histórica determinada. A psiquiatria, já na segunda metade do século XIX, e ainda no século XX, se incumbiu dessa tarefa. A pesquisa psiquiátrica sobre sexualidade, sendo considerada verdade ou falsidade, era informada por uma vontade de conhecer. No entanto, diferia e ainda difere de “formas anteriores de conhecimento sobre atos e comportamentos sexuais” (Davidson, 2019, p. 266). Contudo, as “relações entre pessoas do mesmo sexo não começaram [...] no século XIX” (Davidson, 2019, p. 55), conforme vimos nos capítulos um e três. Ainda, a palavra *sexualidade*, assim como o próprio conceito, “aparece pela primeira vez, segundo o *Oxford English Dictionary*, em fins do século XIX” (Davidson, 2019, p. 77). J. Duncan, pesquisador do século XIX, autor do livro *Diseases of Women* (Doenças Femininas), relata que, ao remover os ovários de uma mulher, em nada se alterava sua sexualidade; concluindo-se, então, que “sexualidade é um objeto distinto do estilo de raciocínio anatômico sobre as doenças” (Davidson, 2019, p. 77). Foi, portanto, “o estilo de raciocínio psiquiátrico que tornou possível essa fala na medicina, que possibilitou declarações como a de Duncan” (Davidson, 2019, p. 77), desvinculando sexo de sexualidade. Trevisan (2000, p. 189) também relata que, no século XIX, foi realizado, na

⁵⁹ Vide Guimarães (2024), trabalho apresentado no Seminário Internacional Fazendo Gênero 13, *Homofobia, Heteronormatividade e Heterossexualidade Compulsória no Filme “Close”*.

França, transplante de testículos em um homem para a cura da sua homossexualidade. E, na ocasião, o relatado foi que a cirurgia foi um sucesso.

4.1.1 *Quanto à sinagoga e sua tradição*

Nesse momento, parece-nos importante situar o leitor quanto ao número de entrevistados, apresentando, então, seus nomes/pseudônimos, idades, cidades de origem, nomes das sinagogas, assim como suas respectivas tradições ou movimentos que foram ou são afiliados.

O primeiro participante é o Blay, de São Paulo, 45 anos. Ele é empresário, publicitário e músico. Tem curso superior completo e é pós-graduado. Cresceu na CIP (Congregação Israelita Paulista) - a maior sinagoga da América Latina, com aproximadamente 2.000 famílias e dois rabinos e uma rabina – e na Hebraica. Ele é um dos diretores da FISESP (Federação Israelita do Estado de São Paulo), e, na época da entrevista, era o líder do Hineni, grupo judaico LGBTQIAPN+; hoje, janeiro de 2024, liderado por uma mulher. Ele afirma não ter hábitos religiosos.

O segundo é o Gabriel, de Porto Alegre, 39 anos. Cresceu no Centro Israelita Porto Alegrense, do Movimento Masorti, e na SIBRA, sinagoga reformista. Ele é publicitário, empresário e tem pós-graduação. Ele se considera parcialmente religioso.

O terceiro é o Zuki Zagury, de São Paulo, 22 anos. Ele cresceu na sinagoga Mekor Haim, ultraortodoxa. À época da entrevista, cursava o quarto período do curso de Administração de Empresas. Morou em Israel por algum tempo e lá estudou em uma *Yeshivá*, numa tentativa de “entender melhor como conciliar [sua] sexualidade com a religião” (Zuki Zagury). Hoje não se considera religioso. Frequentava “apenas espaços de *Kiruv*” (Zuki Zagury) – reuniões, geralmente, de ortodoxos para alcançar judeus que estão afastados da comunidade.

O quarto é Ytszhak Schakhaf, de São Paulo, 40 anos, comerciante. Frequentava, esporadicamente, a sinagoga Beit Yaacov. Apresenta um certo trauma com a comunidade judaica LGBTQIAPN+; e, por isso, afirma que foi “abusado e nunca mais” (Ytszhak Schakhaf) quer contato com essas pessoas.

O quinto é Breno De Saint-Martin, de São Paulo, 27 anos, bioengenheiro e, à época da pesquisa, cursava doutorado. Cresceu na sinagoga *Eshel Abraham*, em Belém do Pará, mas hoje frequenta a CIP. Possui algumas tradições religiosas que aprendeu com seu pai e padrinho.

O sexto é Janek, do Rio de Janeiro, 69 anos, médico pós-graduado. Cresceu na sinagoga ortodoxa *Kehilat Yaacov*. Janek afirma que “não saiu do armário” (Janek). Considera-se parcialmente religioso. Gosta muito do judaísmo; considera suas raízes.

Quadro 2 – Sinagoga / Tradição

Participante	Sinagoga	Tradição
Blay	CIP e Hebraica, SP	Liberais
Gabriel	Centro Israelita Porto Alegrense e Sibra, POA	Movimento Masorti Reformista
Zuki Zagury	Mekor Haim, SP	Ultraortodoxa
Ytszhak Schakhaf	Beit Yaacov, SP	Ortodoxa
Breno De Saint-Martin	Sinagoga Eshel Abraham em Belém do Pará e CIP, SP	Liberais
Janek	Sinagoga Kehilat Yaacov no bairro Peixoto, no Rio de Janeiro.	Ortodoxa
Felipe Kaizer Domenici	Beit Chabad / Malowany, SP	Ortodoxas
Eduardo Ephraim	Sinagoga Kehilat Moriah, RJ	Ortodoxa
Nunan	Shel Guemilut Hassadim, RJ SIB – Sociedade Israelita da Bahia, Salvador. CIM – Congregação Israelita Mineira, BH.	Ortodoxa Conservadora Reformista
Gad	Não informado.	Liberal
Leonardo Fonseca Koroth	CIM – Congregação Israelita Mineira, BH.	Reformista
André Schusterman Jounot	Jewish Federation of Central New York, NYC.	Liberal
Rafael Kasinski	Hebraica e Hospital Israelita Albert Einstein, SP.	Liberais
Rodolpho Silva de Oliveira	Sinagoga de São Miguel Paulista Sociedade Israelita de Pelotas	Conservadora (desativada) Conservadora
Renato Ber	Beit Chabad Itaim – SP	Ortodoxa
Diógenes	CIP – Congregação Israelita Paulista, SP.	Reformista
Moti Alvim	CIP – Congregação Israelita Paulista, SP.	Reformista
Ariel	Beth-El, SP	Conservadora
Daniel	Beit Chabad, SP	Ortodoxa
Rico	Beth-El e CIP, SP	Conservadora / Reformista

Fonte: dados da pesquisa.

O sétimo é Felipe Kaizer Domenici, 26 anos, de São Paulo, *chef* de cozinha ou *personal chef*. Cresceu no Beit Chabad e no Malowany; ambas sinagogas ortodoxas. Relata inúmeros desconfortos: - “As pessoas olhavam você da cabeça aos pés. Sempre tínhamos que ir bem

vestidos e não havia pluralidade. Era e sempre foi fechada, ortodoxa, heteronormativa, cisgênera e branca” (Domenici). Felipe tem ensino superior completo e pós-graduação.

O oitavo é Eduardo Ephraim, do Rio de Janeiro, 35 anos, professor e padeiro com ensino superior completo. Cresceu na sinagoga *Kehilat Moriah*, ortodoxa. Relata que, nesse período, “um semi-armário [o] incomodava” (Eduardo Ephraim). Considera-se religioso.

O nono é Nunan, 55 anos, de Belo Horizonte, formado em Direito e História, e atualmente servidor do Judiciário. Filho de mãe judia e pai muçulmano, frequenta tanto a CIM (Congregação Israelita Mineira) quanto a mesquita do Centro Islâmico Mineiro - “porém [no Centro Islâmico Mineiro] bem firme dentro do armário, devido ao fato de eles repudiarem abertamente o homossexualismo” (Nunan). Pratica ambas as religiões. “Convive bem com as duas religiões, mas sem filiação a nenhuma delas” (Nunan). Considera-se religioso.

O décimo é o Gad, de São Paulo, 34 anos, autônomo, cursou faculdade. Não informou o nome da sinagoga em que cresceu. Disse apenas que era uma sinagoga liberal. Não se sentia incomodado nos serviços religiosos, “nada por ser gay” (Gad). Relata não ser religioso.

O décimo primeiro é Leonardo Fonseca Koroth, 43 anos, de Belo Horizonte, mas atualmente mora em Londres, Inglaterra. Leonardo cresceu na antiga AIB (Associação Israelita Brasileira), que hoje se chama CIM (Congregação Israelita Mineira), sinagoga liberal reformista. Ele é fotógrafo graduado em Comunicação Social, Publicidade e Propaganda, pela FUMEC. Ele relata que não tem mais contato nenhum com a comunidade judaica, “não participa de mais nada” (Koroth) e nem possui hábitos religiosos atualmente.

O décimo segundo é André Schusterman Jounot, 52 anos, de Florianópolis, professor com mestrado. Participou do grupo *Judeus Gays* em São Paulo nos anos 90 e frequentou a *Jewish Federation of Central New York*, sinagoga liberal. Relata que o único hábito religioso que tem é a leitura. Não teve conflitos, tampouco problemas, para sair do armário.

O décimo terceiro é Rafael Kasinski, de São Paulo, 41 anos. Cursou Desenvolvimento Web. Acabou o curso no dia 16 de setembro de 2022. Nessa data estava desempregado e procurava emprego. Cresceu nas sinagogas Hebraica e do Hospital Israelita Albert Einstein. “Ambas majoritariamente liberais” (Kasinski). Rafael define sua relação com a comunidade judaica como marginal. Tornou-se ateu por volta dos 17, 18 anos e desde então tem “dificuldade em [se] interessar por questões propriamente religiosas por conta disso” (Kasinski). Os hábitos religiosos atualmente são inexistentes.

O décimo quarto é Rodolpho Silva de Oliveira, da cidade de Rio Grande, Rio Grande do Sul. Ele tem 30 anos e é arqueólogo com mestrado. Cresceu na sinagoga de São Miguel Paulista, conservadora; hoje desativada. Atualmente, frequenta a Sociedade Israelita de Pelotas,

também conservadora. Não teve problemas para sair do armário. Não se considera muito religioso, apesar de participar das grandes festas e dos *Shabatot*; além de jejuar em Yom Kippur. Repetimos que o movimento conservador, assim como o Masorti, são movimentos liberais; não tão liberais quanto o movimento reformista. (Vide capítulo um para maiores esclarecimentos.)

O décimo quinto é Renato Ber, de São Paulo, 40 anos, administrador com curso superior completo. Cresceu no Beit Chabad Itaim, sinagoga ortodoxa. Possui hábitos religiosos em casa, como acender as “velas de *Shabat*, participar de jantares nas grandes festas, além de cultivar a culinária judaica herdada da [sua] avó” (Ber). Não teve problemas para sair do armário.

O décimo sexto é Diógenes, de São Paulo, 49 anos, músico com curso superior completo. Ele frequenta a CIP, sinagoga reformista. Nunca sentiu nenhum tipo de incômodo nos serviços religiosos. Diógenes possui hábitos religiosos: faz “as rezas matinais, observa o acendimento das velas de *Shabat* e [reza] o *Shemá* todas as noites antes de dormir” (Diógenes). Teve problemas apenas com a família no seu processo de saída do armário.

O décimo sétimo é Moti Alvim, 43 anos, fotógrafo e gerente de operações de vídeo. Possui “mestrado completo” (Alvim). Ele, originalmente, é de São Paulo, mas, atualmente, vive em Ramat Gan, Israel. Ele cresceu na CIP (Congregação Israelita Paulista), “uma sinagoga liberal” (Alvim). Moti Alvim pode ser considerado religioso, pois antes da pandemia tinha o hábito de frequentar o “*Cabalat Shabat*, assim como os *chaguim* [festas], como *Pessach*, *Shavuot*, *Rosh Hashaná*, *Yom Kipur* e *Sucot*” (Alvim). Atualmente, ele lê “a parashá da semana [porção semanal da Torá]” (Alvim). Seu processo de saída do armário foi bem tranquilo.

O décimo oitavo é Ariel, de São Paulo, 33 anos, diretor de desenvolvimento com curso superior completo. Ariel frequenta a *Beth-El*, uma sinagoga conservadora, que pertence ao seletivo grupo das três sinagogas mais inclusivas da cidade juntamente com a CIP e a Comunidade Shalom. Ariel é bem religioso. Ele é o mais observante dos 20 entrevistados. Ele é *Shomer Shabat* (aquele que observa e cumpre as leis de *Shabat*), *shomer chaguim* (aquele que observa e cumpre as leis das festas judaicas) e *casher lemeadrim* (nível mais rigoroso de supervisão das leis dietéticas do judaísmo). Sua saída do armário foi bem difícil com relação à família, mas bem tranquila e acolhedora com relação ao seu rabino. Para ele, e sua religiosidade, sair do armário “continua sendo desafiador, uma sensação de ter que sair do armário todo dia” (Ariel).

O décimo nono é Daniel, de São Paulo, 30 anos, “médico, especialista em clínica médica e alergologia” (Daniel). Daniel e sua família frequentaram, por algum tempo, o *Beit Chabad*, sinagoga ortodoxa. Todavia, “nunca [foi] religioso, nem [sua] família; mas às vezes ia, [se]

sentia estranho ao [se] achar ‘anormal’ por ser gay” (Daniel). Ele declara não ter hábitos religiosos.

O vigésimo é Rico, de São Paulo, 44 anos, publicitário com pós-graduação. Rico cresceu na *Beth-El* e CIP. Ainda frequenta ambas e se sente bem aceito. Ambas são sinagogas liberais. Seu processo de saída do armário foi difícil com a família; no entanto, foi muito bem aceito na comunidade judaica. Ele demonstra alguma religiosidade, pois afirma acender as velas de *Shabat* e seguir as leis dietéticas da *cashrut* (leis dietéticas do judaísmo).

O que podemos aferir dessas informações iniciais no quadro acima é que dos sete participantes ortodoxos, quatro nos apresentam sua religião como algo maçante, *pesada* no sentido de ser impossível de ser praticada e ainda preconceituosa, pois parece exigir um código de vestimenta para os serviços religiosos ou reza; além de hermética, *ortodoxa, heteronormativa, cisgênera e branca*. O *sabra*, o estereótipo de israelense predominante na terra de Israel, verdadeiramente originário do Oriente Médio, norte da África ou Península Ibérica, não tem uma cútis branca como a dos europeus do norte e judeus de origem *Ashkenazi*. Os judeus brasileiros parecem, portanto, querer passar-se por brancos e assim serem melhor aceitos na comunidade local. Esses judeus brasileiros talvez queriam ou querem se passar por *locais* e não por *estrangeiros* como ocorreu na América do Norte, segundo a narrativa de Warren Hoffman. Reiterando, conforme já mencionado no item 3.6, segundo Hoffman (2009, p. 6, tradução nossa), o “princípio da identidade judaica *queer* e cultural na América do Norte resumia-se inteiramente a passar-se. Passar-se por branco. Passar-se por heterosexual. Passar-se por norte-americano” (Hoffman, 2009, p. 6, tradução nossa). Passar-se por protestante. O autor, no seu livro *The Passing Game: Queering Jewish American Culture* (“O Jogo do ‘passar-se’: Interpretando/Analizando/Reconstruindo a Cultura Judaica Americana”), usou até uma sigla para referir-se a esses judeus que queriam passar-se por algo que não eram e migraram para os Estados Unidos no início do século XX: WASP [*White, Anglo-Saxon, straight, protestant* – branco, anglo-saxão, heterosexual, protestante]. Também Yeskel (2004, p. 57) faz uso das mesmas iniciais.

Já Janek, ortodoxo, do Rio de Janeiro, não assimilou sua religião como algo enfadonho ou que o *incomodava*. Todavia, ele afirma que nunca saiu do armário. Tudo indica que, externamente, não houve lutas; ele se enquadrou ao padrão normativo. Eduardo Ephraim, ortodoxo, apenas afirma que um *semi-armário* o incomodava. Era respeitado por sua família ortodoxa e por ser professor de hebraico. Compreendemos, portanto, que ele não podia, de fato, ser o que na realidade era; não se sentia livre. Precisava *passar-se* por outrem. Daí o *semi-armário*. Na mesma linha, Daniel, ortodoxo, afirma que se sentia estranho, “anormal” (Daniel)

por ser homoafetivo enquanto estava nos serviços religiosos. Ou seja, fugia do padrão heteronormativo, da heterossexualidade compulsória, impostos pela tradição.

Os demais liberais não nos fornecem muitas informações; apenas Breno De Saint-Martin relata algum preconceito na sinagoga de Belém do Pará, onde passou sua infância, mas logo afirma que se trata de um preconceito existente “como que em qualquer outro lugar” (De Saint-Martin). Ainda Gad, o qual não relata o nome da sua sinagoga, apenas diz ser de tradição liberal, confessa que se sentia um pouco entediado nos serviços religiosos, mas nada relacionado ao fato de ele ser homossexual. Leonardo Fonseca Koroth diz que, quando frequentava a comunidade, gostava e se identificava. Rodolpho Silva de Oliveira afirma que se sente bem nos serviços religiosos. Nenhuma reclamação. No mesmo viés, Diógenes declara que sempre se sentiu bem nos serviços religiosos; que nunca houve nada que o incomodasse. Do mesmo modo, Moti Alvim diz que nunca se sentiu desconfortável na sua sinagoga. Rico também declara ser bem aceito na sua sinagoga liberal.

Diante do exposto, através do relato dos sete entrevistados ortodoxos, infere-se que a tradição ortodoxa impõe sobre essas pessoas uma repressão, castração e opressão, já que elas não podem ser quem de fato são, não podem se vestir como querem e precisam seguir um padrão sexual que não é o adequado para elas. Daí o sentimento relatado de se sentir *anormal*, certo *incômodo, desconforto*, e ainda a sensação de estar num *semi-armário*. Ao contrário, Steven Greenberg (2004), o primeiro rabino ortodoxo norte-americano a se declarar publicamente homoafetivo, relata que, nessa ocasião, surpreendentemente, teve o apoio de quase todos os seus colegas de rabinato.

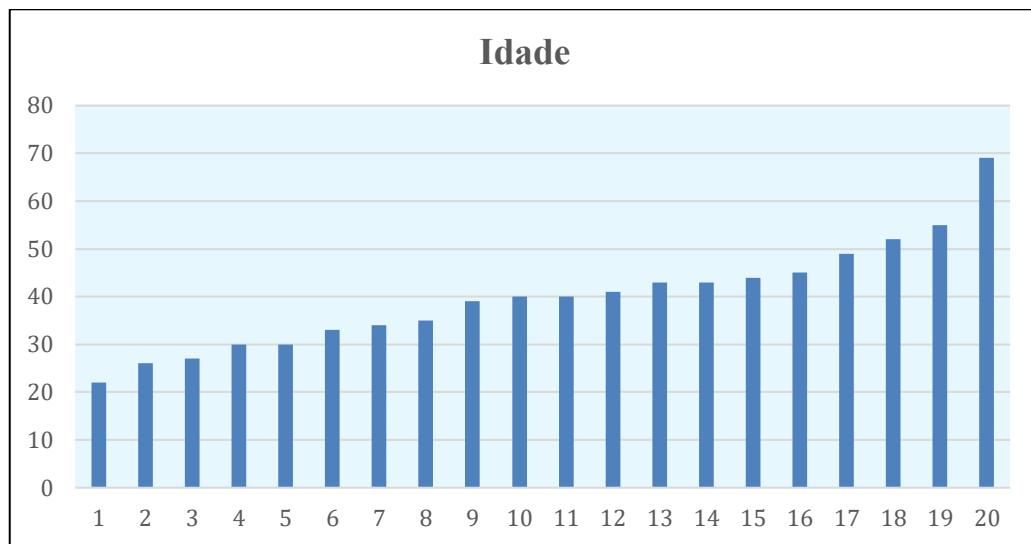
No mais, embora esse estudo esteja limitado a apenas 20 entrevistados, ele “oferece a oportunidade de ampliar as discussões socioantropológicas sobre a complexa relação das religiões com a sexualidade para além dos limites do cristianismo e das tradições afro-brasileiras” (Machado, Barros; Piccolo, 2010), conforme, novamente, análises já feitas no capítulo um.

4.1.2 *Quanto à idade*

A idade dos sujeitos é uma informação de grande relevância. O espectro da idade dos participantes tem uma variação bem grande, conforme o gráfico a seguir.

Apenas oito são jovens. Onze são adultos e apenas um é idoso.

Constatamos que a idade interfere nas respostas dos questionários.

Gráfico 1 - Idade crescente dos entrevistados

Fonte: dados da pesquisa.

Vejamos, agora, discriminadamente, a idade individual de cada participante da pesquisa de campo.

Quadros 3 - Idade crescente com os devidos sujeitos identificados

Sujeito	1. Zuki	2. Felipe	3. Breno	4. Rodolpho	5. Daniel
Idade	22	26	27	30	30

Sujeito	6. Ariel	7. Gad	8. Eduardo	9. Gabriel	10. Ytszhak
Idade	33	34	35	39	40

Sujeito	11. Renato	12. Rafael	13. Moti	14. Leonardo	15. Rico
Idade	40	41	43	43	44

Sujeito	16. Blay	17. Diógenes	18. André	19. Nunan	20. Janek
Idade	45	49	52	55	69

Fonte: dados da pesquisa.

As idades variam de 22 anos, o mais jovem, até 69 anos, o mais velho. Apenas três têm menos de 30 anos. Com exceção do que tem 69 anos, e o mais jovem de 22 anos, o restante tem entre 26 e 55 anos. Repetimos, tivemos 20 homens respondendo ao questionário.

Apenas para efeito de ilustração, usaremos os dois extremos. O mais maduro, Janek, afirma nunca ter saído do armário e não ter sofrido nenhum tipo de repressão na sua sinagoga ortodoxa quando jovem. Consequentemente, não houve sofrimento. Tampouco castração. Não é surpresa. Adequou-se ao padrão da sociedade e, por isso, nunca teve conflitos, conforme relatado. Do lado oposto, o mais jovem, Zuki Zagury, de tradição ultraortodoxa, duas gerações mais jovem, já ousou enfrentar a sua sinagoga ou *shul*; saiu do armário, postou fotos com seu namorado nas redes sociais e escandalizou sua comunidade.

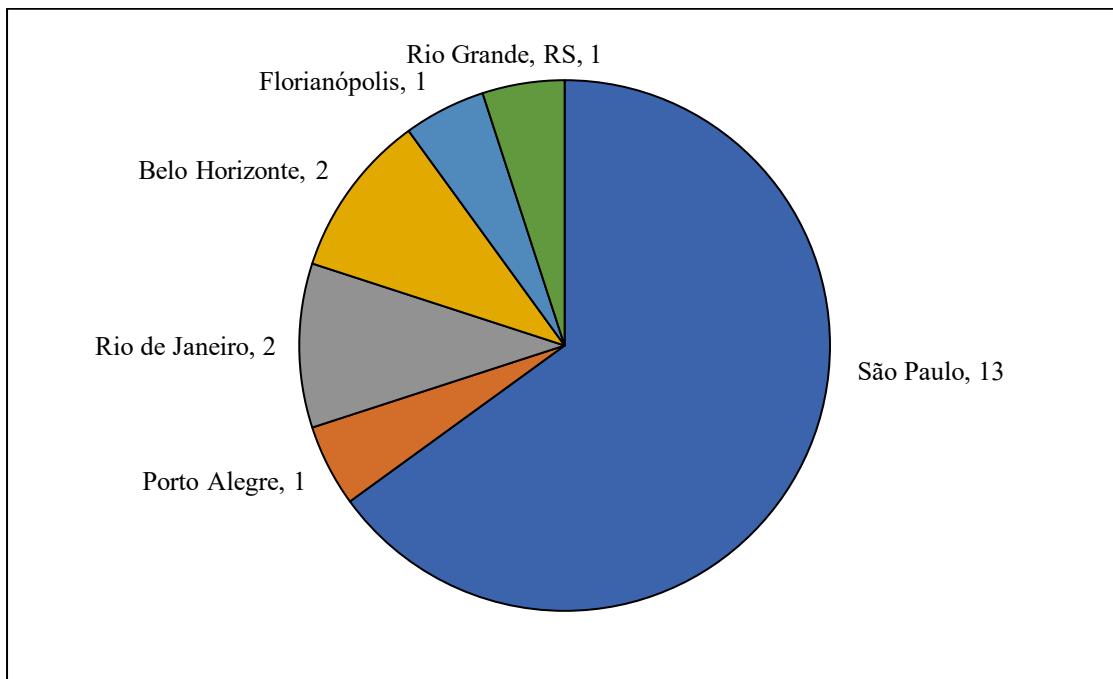
É notório, portanto, que a idade interfira no comportamento sociorreligioso dos entrevistados. Rodolfo, por exemplo, apesar de jovem, com apenas 30 anos, não quer expor sua sexualidade no seu ambiente religioso e teme confrontar os mais *conservadores* da sua sinagoga. Não quer ter problemas com eles. Prefere permanecer em uma zona de conforto e, consequentemente, em um *semiarmário*. Mas não apenas a idade oferece interferência. A escolaridade interfere nitidamente também. Isso veremos mais adiante.

4.1.3 Cidades de origem dos entrevistados

Contamos com 13 sujeitos da cidade de São Paulo, e lá residem, com exceção de Moti Alvim, que agora vive em *Ramat Gan*, Israel. Dois são de Belo Horizonte; todavia, um desses, Leonardo Fonseca Koroth, agora vive em Londres, Inglaterra. Dois são da cidade do Rio de Janeiro: Janek e Eduardo Ephraim. Um é de Porto Alegre: Gabriel. Um é de Rio Grande, Rio Grande do Sul: Rodolpho Silva de Oliveira. E um é de Florianópolis: André Schusterman Jounot.

Cabe, nesse momento, dizer que São Paulo tem a metade da colônia judaica brasileira, ou seja, 60.000 judeus e 70 sinagogas; seguida do Rio de Janeiro, com algo em torno de 30.000 judeus e 20 sinagogas; Porto Alegre é a terceira colônia judaica do Brasil com 12.000 judeus e 06 sinagogas; seguida de Belo Horizonte, com 5.000 judeus e apenas duas sinagogas ativas; a terceira foi desativada e o prédio abriga hoje o Centro Mineiro de *Krav Maga*, o Instituto Histórico Israelita Mineiro, o recém-criado Museu Judaico de Belo Horizonte, que ocupa o salão que abrigou durante exatos 80 anos a primeira sinagoga da cidade, a “Sinagoga *Beit Yakov*, e uma escola para ensino do judaísmo” (Petroianu; Myara, 2022), além de salão de festas, piscina, etc. Trata-se de um clube, a União Israelita de Belo Horizonte.

Gráfico 2 - Cidades de origem dos participantes



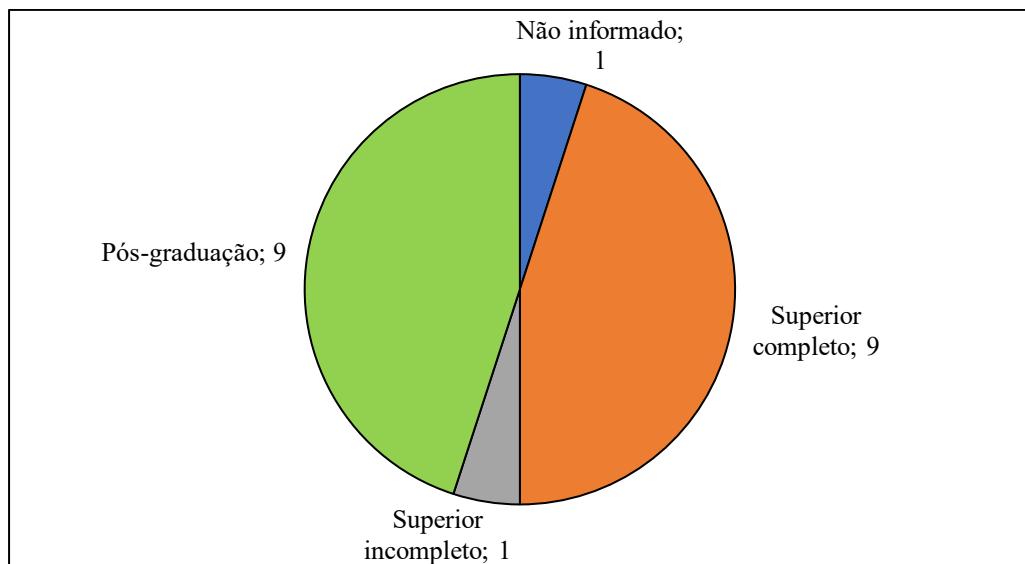
Fonte: dados da pesquisa.

Devido ao tamanho da colônia judaica de São Paulo, é compreensível que a cidade abrigue diversos grupos judaicos LGBTQIAPN+.

4.1.4 Escolaridade e profissão

O nível de escolaridade parece influenciar nas respostas também. Apenas um indica não ter curso superior. Ele, Ytszhak Schakhaf, na verdade, omite a informação e relata ser comerciante. Suas respostas são curtas, diretas, e ele ainda relata ter sofrido abusos e, por isso, quer distância da religião e da comunidade judaica LGBTQIAPN+. O participante mais jovem, Zuki Zagury, ainda não terminou seu curso universitário, mas apresenta um raciocínio lógico e bem fundamentado. Dos dez entrevistados que possuem pós-graduação, seis desses possuem especialização, três cursaram mestrado, e um doutorado. (Vide gráfico a seguir). Os outros oito restantes têm curso superior em áreas diversas.

Verificamos que a escolaridade produz um pensamento mais crítico e esclarecido da cultura e tradição judaica. Esses sujeitos, que estudaram por mais tempo, questionam suas crenças religiosas e buscam uma compreensão intelectual de sua tradição religiosa e cultural.

Gráfico 3 – Escolaridade

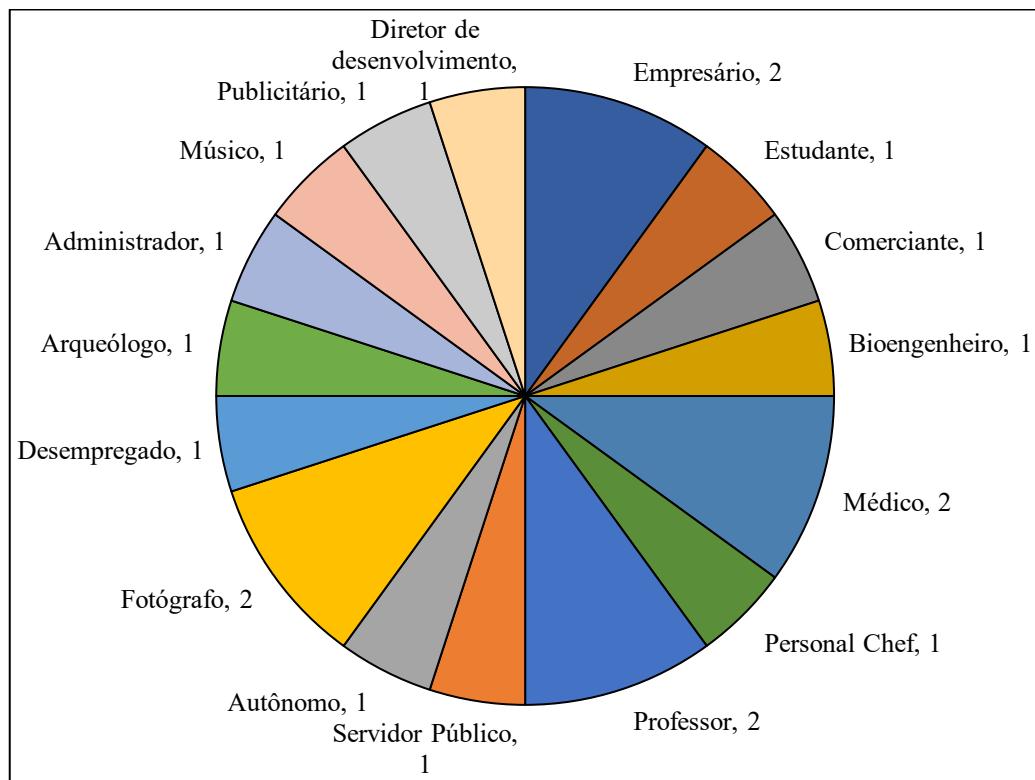
Fonte: dados da pesquisa.

Além do mais, conseguimos constatar que o estudo universitário expõe os indivíduos a diferentes culturas e tradições. Isso cria tolerância e respeito pelas diversas práticas religiosas e crenças, contribuindo para uma formação mais plural. Todavia, o resultado de uma escolarização superior mais aprofundada pode gerar resultados ambíguos. Vejo que alguns passaram a ter conflitos entre sua tradição religiosa e uma nova visão secular de mundo adquirida pelos estudos. Ao contrário, outros tiveram como resultado um fortalecimento da sua fé e identidade judaica.

Digno de nota é que a escolaridade não é o único fator que interfere na religiosidade dos participantes. Traumas psíquicos podem afetar essa religiosidade, assim como conflitos familiares,⁶⁰ normas impostas pela sociedade, costumes da escola que frequentou, e ainda escolhas pessoais. Um dos entrevistados se declara ateu, mas ainda se considera judeu. É fato que o judaísmo é uma civilização e não apenas uma religião⁶¹. Outros podem vir a se tornar seculares ou adotar alguma forma de sincretismo religioso, conforme dados dos questionários no apêndice B. E ainda, dois são médicos, dois são fotógrafos, dois são professores, dois são empresários, um está desempregado, e o restante apresenta profissões bem diversificadas, conforme gráfico 4.

⁶⁰ Vide o caso do participante Ariel, que não teve acolhimento da família ao tentar sair do armário.

⁶¹ O próprio Estado de Israel foi fundado por judeus seculares, e o sionismo emergiu como um movimento secular, conforme Shapira (2018).

Gráfico 4 – Profissões

Fonte: dados da pesquisa.

A história relata, como vimos no capítulo dois, que a grande maioria dos imigrantes judeus que vieram para o Brasil não era suficientemente escolarizada, além de não falarem o português muito bem, e trabalhavam como mascates ou em outras atividades comerciais. Todavia, passadas duas ou uma geração, os filhos ou netos já se escolarizaram e, por isso, as profissões são as mais diversas. Alguns mantiveram-se no comércio mantendo a tradição dos pais ou avós.

4.1.5 Processo de saída do armário

A judia americana Eve Sedgwick, na sua obra *A Epistemologia do Armário*, explica que “o armário é a estrutura definidora da opressão gay no século XX” (Sedgwick, 2007, p. 26). Relata o caso Bowers contra Hardwick, caso meramente de direito constitucional à privacidade. O fato aconteceu no estado da Geórgia, sul dos Estados Unidos, em 1982, quando Hardwick teve seu apartamento invadido por policiais, que o encontraram fazendo sexo oral com outro homem. O estado da Geórgia proibia a prática da sodomia, sexo anal e oral, mesmo que de “forma privada e consentida entre dois adultos” (Sedgwick, 2007, p. 26; Rogow, 2004, p. 95-96).

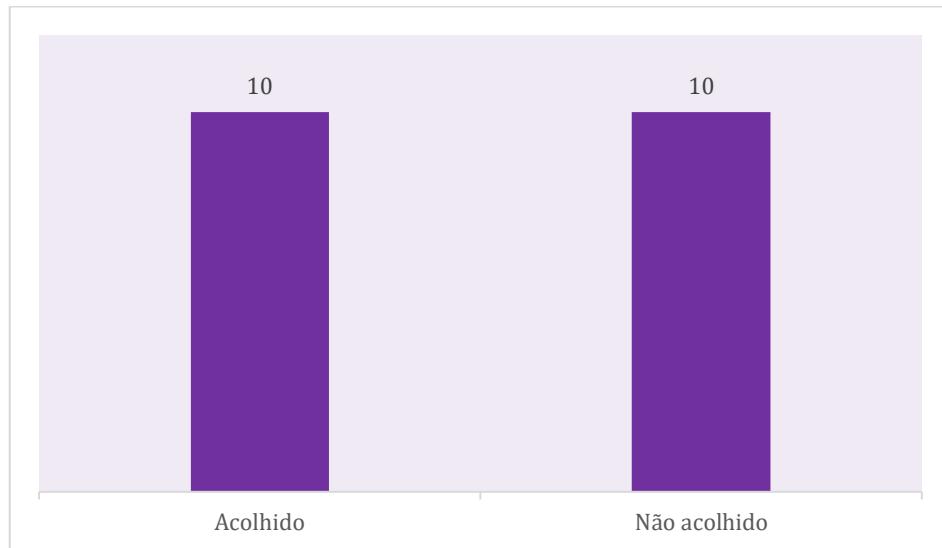
96). Hardwick conseguiu processar Bowers, o delegado-geral da Geórgia, e o caso foi encerrado em 1986. Retrato clássico da cultura e religiosidade puritanas anglo-saxônicas norte-americanas. O sexo homoafetivo só foi descriminalizado nos Estados Unidos pela Suprema Corte em todos os estados em 27 de junho de 2003, quando o sexo consentido privado entre adultos deixou de ser crime, conforme Hoffman (2009, p. 2).

Esses interditos e proibições, sejam estatais, imposições familiares ou religiosas, influenciam significativamente o processo de saída do armário do sujeito. Por isso, não cremos que nossos contrastes devam ser feitos apenas entre ortodoxos e liberais. O conservadorismo da família também deve ser levado em conta. Blay, um dos entrevistados, exemplifica o caso de conservadorismo da família; daí a dificuldade com o processo de saída do armário. Não houve interferências negativas vindas da sinagoga, mas ocorreu *bullying* na escola judaica; assim como ocorre em escolas de outras tradições religiosas e ainda em escolas seculares. Já o grupo judaico juvenil *Chazit* o acolheu. Todavia, não podemos negar que o fardo, o peso do processo, seja bem maior quando se trata de alguém que vem de uma tradição ortodoxa, como vemos no gráfico 5 a seguir.

O participante Zuki Zagury, ultraortodoxo, afirma a existência de homofobia nesse meio, apesar de entendê-los e não culpá-los com algum tipo de rancor. Já os sujeitos de tradição liberal, Gabriel e Breno De Saint-Martin, relatam experiências positivas; contudo, Breno confessa certa dificuldade em conciliar a religião com a orientação sexual e, por esse motivo, não fez seu *bar mitzvá*, cerimônia de maioridade judaica realizada aos 13 anos por meninos. Janek, como mencionamos acima, nunca saiu do armário, por isso nunca teve sofrimentos por se adequar às normas impostas pela sociedade. Já Felipe Kaizer, de tradição ortodoxa, tem um padrão homossexual bem diferente do de Janek; ambos de tradição ortodoxa. Não faz questão nenhuma de adequar-se a padrões impostos por quem quer que seja. É alternativo, tem cabelos longos, e por isso sofreu com piadinhas feitas por certo rabino que o incomodaram muito. No entanto, relata não ter sofrido com o processo de saída do armário por estar afastado, à época, da comunidade judaica.

Eduardo Ephraim, também ortodoxo, relata que “muitos relutaram, alguns aceitaram, [e que] em sinagogas ortodoxas prefere ficar quieto, [apesar de que] todos sabem” (Eduardo Ephraim). Nunan declara que “a reação dos rabinos e das pessoas da comunidade [judaica] mineira foram bem positivas e sem alterações no relacionamento e tratamento pessoal” (Nunan).

Gráfico 5 - Processo de saída do armário



Fonte: dados da pesquisa.

Gad e Renato Ber, apesar de relatarem que o processo foi tranquilo com a família, com a ausência de conflitos, afirmam nunca terem contado ou conversado com os rabinos. Gad confessa que não tem proximidade com seu líder religioso, e Renato Ber “não acha que deva” (Ber) fazer isso. Diógenes também afirma não querer se expor ao rabino nesse sentido. Todavia, ao contrário de Gad e Renato Ber, conta que teve um processo conturbado de saída do armário. Já Ariel relata o fato como algo traumático, e mais adiante no questionário, afirma ser algo “desafiador, uma sensação de ter que sair do armário todo dia” (Ariel), quando descreve sua relação com a comunidade judaica. No entanto, diz que teve grande acolhimento e apoio por parte de seu rabino. Balka e Rose (2004, p. 274) sugerem o estabelecimento de “‘Escolas de Sair do Armário’ e outras oportunidades educacionais paralelas às escolas hebraicas e outras instituições educacionais judaicas” (Balka; Rose, 2004, p. 274). Tudo indica que os judeus homoafetivos ainda não aprenderam a sair do armário com tranquilidade e em paz. É fato indiscutível a existência de conflitos em muitos casos, como acabamos de analisar.

Concluindo esse subtópico, tivemos dez entrevistados que foram acolhidos no seu processo de saída do armário e dez que não foram acolhidos. Para efeito de categorização nessa análise, foi priorizado o acolhimento da família. Houve casos de não acolhimento na família; no entanto, foram acolhidos pelo rabino e comunidade judaica. Cito, como ilustração, os participantes Ariel e Rico. Houve também palavras que foram recorrentes na narrativa do processo de não acolhimento dos sujeitos, como *lento*, *difícil* e *conturbado*. Assim como, na narrativa do processo de acolhimento, a palavra *tranquilo* foi recorrente.

4.1.6 Relação com a comunidade judaica

A tradição judaica reza que o judeu sem a comunidade não é ninguém, conforme os dizeres do entrevistado Rafael Kasinski:

Um exemplo que bem ilustra a questão é o de comunidade. Judeus dão um valor imenso a ela, por razões conhecidas. É parte do seu sucesso continuado, mesmo depois do holocausto. É parte do que lhes permite há tempos obterem êxito em novas terras (Brasil, por exemplo) após expulsões (Rafael Kasinski).

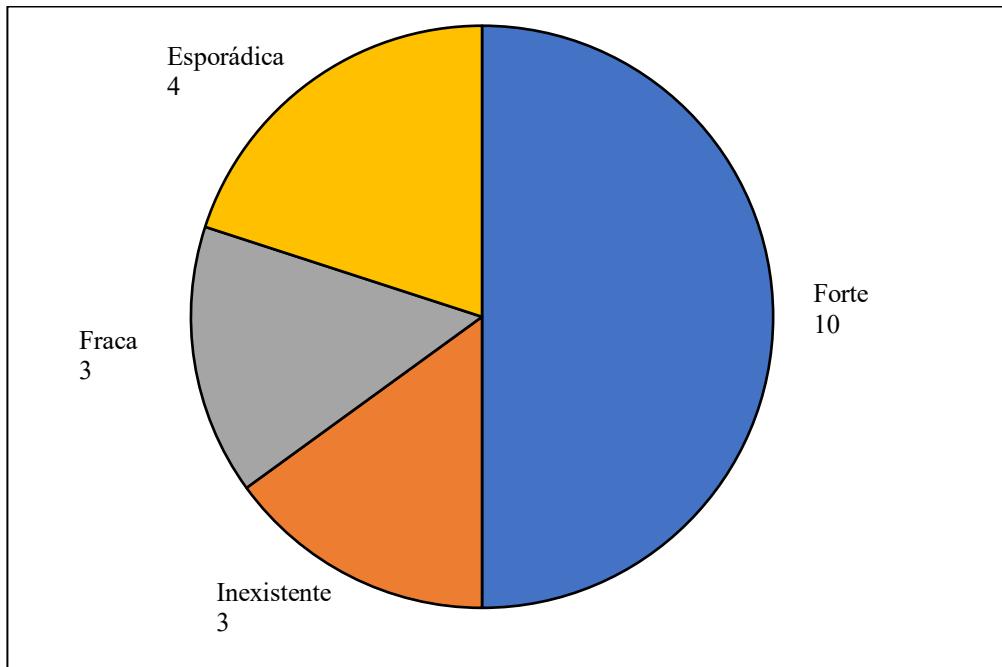
Haja vista que, para que aconteça reza na sinagoga, é exigido um quórum mínimo, ou *minian*, de dez pessoas maiores de idade, ou seja, no caso de homens, maior de 13 anos (maioridade judaica para homens), e no caso de mulheres, maiores de 12 anos (maioridade judaica para mulheres). Observamos, então, no gráfico 6 adiante, que mesmo com todos os impedimentos, desconfortos, preconceitos e, por vezes, falta de acolhimento, quase todos têm laços com algum tipo de organização judaica, com exceção dos participantes Ytszhak Schakhaf, Leonardo Fonseca Koroth e Daniel, que relatam não possuírem nenhum vínculo com a comunidade judaica.

Por relação *fraca*, referimo-nos a algum tipo de encontro ou reunião judaica ocasional ou eventual; como no caso do Zuki Zagury, ultraortodoxo, 22 anos, que frequenta espaços de *kiruv*⁶². Ou ainda, o André Schusterman Jounot, que participa apenas de fóruns no Brasil e E.U.A., e o Rafael Kasinski, que participa apenas de jantares de família, pois se entende ateu desde 2017/2018.

Por relação *esporádica*, compreendemos aqueles que participam apenas de casamentos, *bar mitzvá* ou *bat mitzvá* – as cerimônias de maioridade judaica para meninos e meninas – como o Janek; ou o Felipe Kaizer, que participa apenas das reuniões dos grupos judaicos LGBTQIAPN+ ou seus esporádicos *Shabatot*, e raramente vai à sinagoga. E ainda o Gad que tem como melhores amigos judeus, e assim se reúnem, e, às vezes, encontram-se para jantar na sexta-feira à noite como se fosse *Shabat*. Também passa *Pessach*, *Yom Kippur* e *Rosh Hashaná* com a família e amigos. O mesmo ocorre com o Renato Ber que vai à sinagoga nas grandes festas (*Pessach*, *Shavuot*, *Rosh Hashaná*, *Yom Kippur* e *Sucot*) e já fez trabalhos voluntários com instituições judaicas.

⁶² *Rechokim* – aproximando aqueles que estão distantes. Iniciativa ou prática, especialmente ortodoxa, de trazer para mais próximo do judaísmo judeus secularizados.

Gráfico 6 - Relação com a comunidade judaica



Fonte: dados da pesquisa.

Quanto ao conceito *forte*, referimo-nos àqueles que têm laços fortes, constantes e frequentes com sua comunidade, organizações judaicas ou sinagogas.

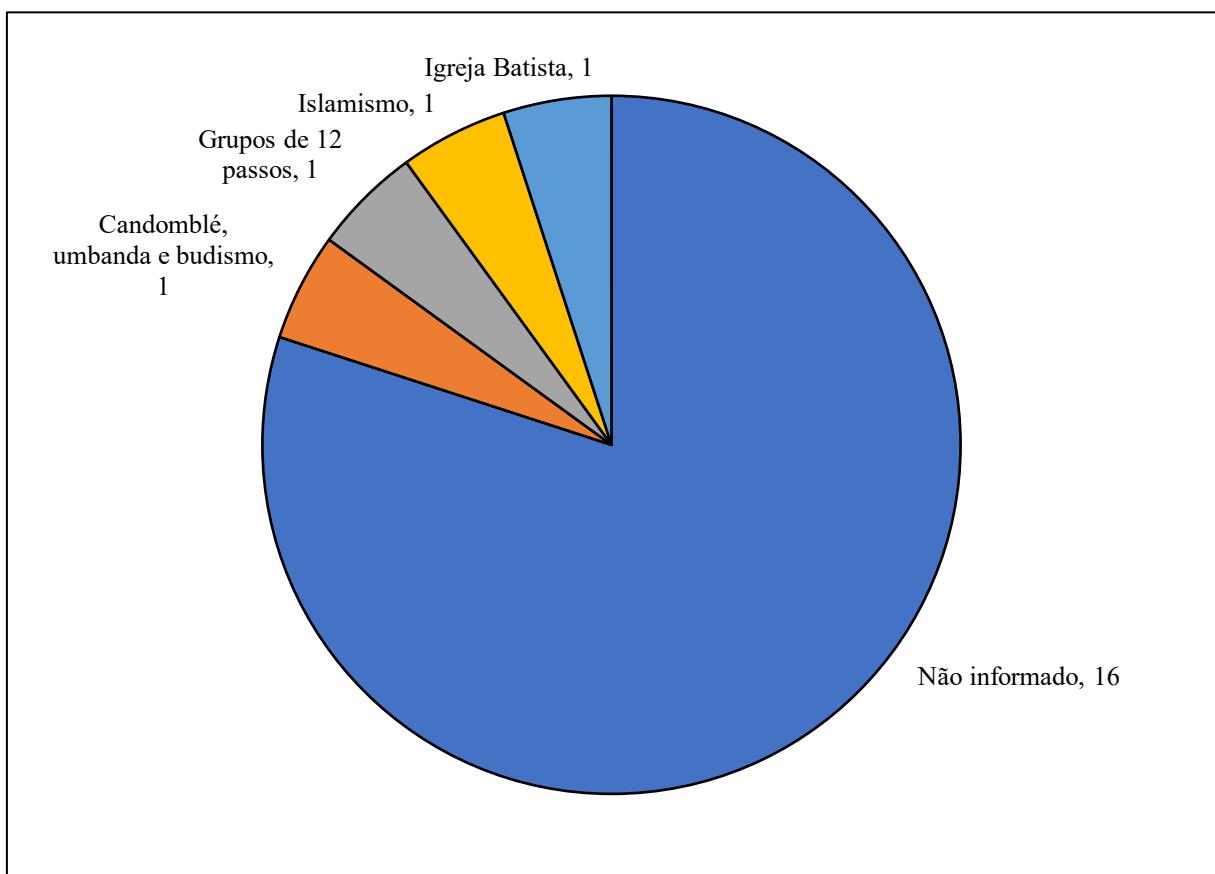
Ariel, de tradição liberal conservadora, 33 anos, se enquadra dentro do conceito de forte; afirma que tem relação com a comunidade judaica. No entanto, desabafa dizendo que continua sendo desafiador para ele, “uma sensação de ter de sair do armário todo dia” (Ariel), como já relatado anteriormente.

4.1.7 Da participação em algum outro culto religioso

Judaísmo não é apenas religião, mas trata-se também de uma etnia, um povo, uma cultura única e singular. Quando olhamos para a existência de sincretismo religioso nesse grupo, vemos uma minoria que pratica outras religiões. Na verdade, apenas Nunan pratica outra religião, o islamismo; conforme o gráfico sete a seguir. Ele possui pai muçulmano e mãe judia; por isso, pratica ambas as religiões e não vê conflitos nisso. É querido na Congregação Israelita Mineira, assim como na mesquita do Centro Islâmico Mineiro. Todavia, na CIM ele não se encontra dentro do armário; é notória sua orientação sexual. Já na comunidade islâmica, ele se encontra “bem firme dentro do armário, devido ao fato de eles repudiarem abertamente o homossexualismo” (Nunan).

Já Breno De Saint-Martin, praticou o candomblé, a umbanda e o budismo no passado. Atualmente, “fez as pazes” (De Saint-Martin) com o judaísmo, pois é fruto de um casamento misto: seu pai, já falecido, era judeu; e sua mãe é gentia não religiosa.

Gráfico 7 – Participação em algum outro culto religioso



Fonte: dados da pesquisa.

Ytszhak Schakhaf, Leonardo Koroth e Daniel não possuem vínculo com a comunidade judaica – conforme relato do item anterior. Apenas Ytszhak, esporadicamente, pratica o judaísmo; pois Leonardo Koroth e Daniel não praticam mais a religião. Ainda assim, todos os três se consideram judeus. Isso apenas comprova o que explicamos no início desse subtópico; que judaísmo é também cultura e etnia, além de religião e tradição. Corroborando esse argumento e os dizeres iniciais desse subtópico, a Professora Doutora Andrea Kogan, em evento no dia 04 de novembro de 2020, promovido pelo LeRMOT – Laboratório de Estudos em Religião, Modernidade e Tradição, da PUC Minas, denominado *Judaísmo contemporâneo: ortodoxia e heterodoxia*, afirma que “em nenhum momento chegamos à conclusão do que é judaísmo. O importante é a discussão.” E ainda, “judaísmo é uma civilização. A religião está aí

dentro.” Compreende também, agora na sua tese de doutorado, que nos Estados Unidos, grande parte dos judeus não religiosos praticam o budismo; sendo esses algo entre “6 a 30 % (não há números mais exatos), e que o primeiro judeu a se dizer budista foi Charles Strauss, em um discurso datado de 1893” (Kogan, 2016, p. 13). Já no Brasil, essa parcela de judeus seculares praticaria o espiritismo Kardecista com reuniões nos lares denominadas *Evangelho no Lar*, de acordo com Kogan (2016, p. 13).

Eduardo Ephraim participa dos Grupos de 12 passos⁶³, os quais não são um culto religioso, apesar de ele ter relatado tal fato na pergunta do questionário que indagava sobre a participação em outro culto religioso. Os Grupos de 12 passos são algo similar aos Alcoólicos e Narcóticos Anônimos.

Diógenes encontrava-se em processo de conversão à época do preenchimento dos questionários, entre agosto e outubro de 2022, mas já praticava o judaísmo. No entanto, foi criado em um lar onde a família frequentava a Igreja Batista. Com exceção de Leonardo Koroth e Daniel, que, de fato, não praticam o judaísmo, todos os demais possuem vínculo e vivem o judaísmo de alguma forma no seu significado mais amplo e abrangente.

4.1.8 Dos hábitos religiosos em casa

De todos os 20 entrevistados, seis não possuem nenhum hábito religioso em casa. O primeiro deles é Blay, de tradição liberal. O segundo é Zuki Zagury, de tradição ultraortodoxa, com um passado bem religioso, como já vimos anteriormente: ele estudou em uma *Yeshivá* em Israel. Zuki Zagury confessa que sua mãe é ortodoxa; porém, todos os seus irmãos abandonaram a ortodoxia e, portanto, tentam todos respeitar a todos da melhor forma possível.

Gabriel, de Porto Alegre, de tradição liberal (frequentou sinagoga do movimento Masorti e também Reformista), 39 anos, explica que tem se esforçado apenas para comemorar as grandes festas (nesse caso, ele menciona só *Rosh Hashaná* e *Pessach*); diz ainda ter acendido as velas do *Yizkor*⁶⁴ para o seu pai e, eventualmente, realiza um *Shabat* com a família e amigos.

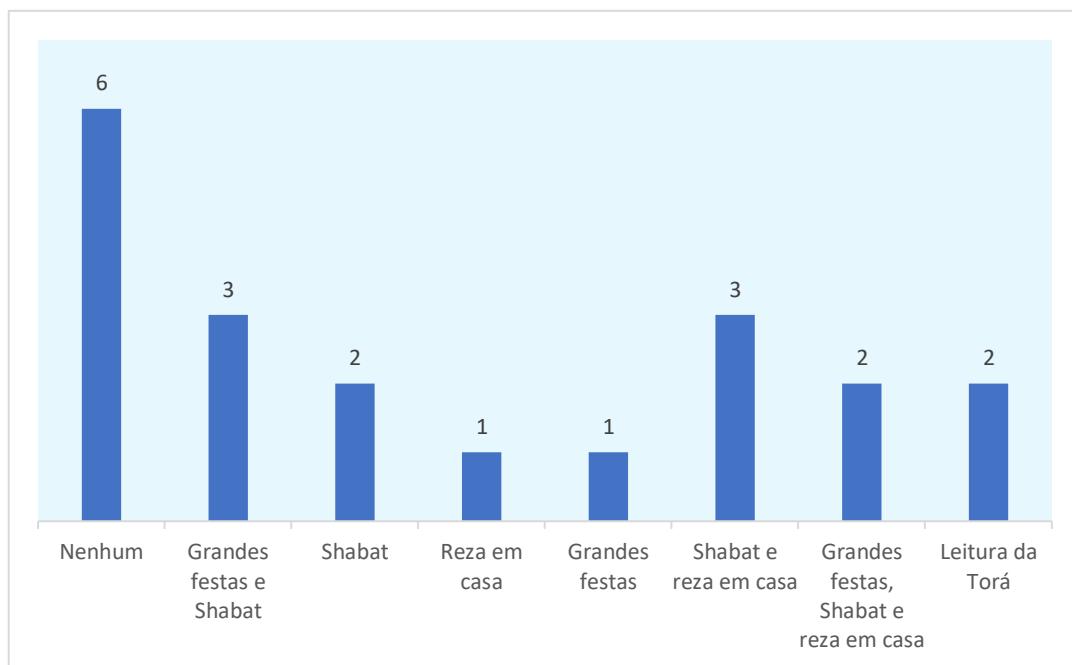
Breno De Saint-Martin, de São Paulo, de tradição liberal, 27 anos, costuma dizer que não tem hábitos necessariamente religiosos, mas os interpreta como tradição que aprendeu com

⁶³ Baseado na filosofia desenvolvida pelos Alcoólicos e Narcóticos Anônimos, auxilia o dependente de álcool e de outras drogas a perceber a perda do domínio de sua vida e a sua impotência diante do álcool e de outras drogas.

⁶⁴ *Yizkor* significa *lembraça* em hebraico e refere-se aos serviços de oração memorial, realizados quatro vezes ao ano, durante *Yom Kippur*, *Sucot*, *Pessach* e *Shavuot*. O povo judeu acredita na eternidade da alma. É crença comum que, recitando o *Yizkor*, lembrando um ente querido e fazendo caridade em nome do falecido, isso ajuda sua alma a ganhar mérito pelas boas ações do povo.

seu pai e padrinho. Ele acende as velas de *Shabat*, faz *chalá*⁶⁵, toma vinho e, às vezes, recita as respectivas *brachot*.⁶⁶ Uma das poucas regras da *cashrut* (leis dietéticas do judaísmo) que segue é o não consumo de carne de porco em casa.

Gráfico 8 – Hábitos religiosos em casa



Fonte: dados da pesquisa.

Janek, do Rio de Janeiro, de tradição ortodoxa, 69 anos, explica que reza o *Shemá Israel* todas as noites antes de deitar; e também fala o *Kadish* (dos enlutados) para os seus pais no aniversário de falecimento deles. Eduardo Ephraim, também do Rio de Janeiro, de tradição ortodoxa, 35 anos, confessou que tem hábitos religiosos em casa. Reza, tem *mezuzá* afixada no umbral da porta de sua casa, coloca *tefillin* (ou filactérios) pelas manhãs, faz *kidush* nas noites de *Shabat*, estuda Torá quando possível e acende as velas de *Shabat*.

André Schusterman Jounot, de Florianópolis, de tradição liberal, 52 anos, diz que seu único hábito religioso resume-se à leitura. Rodolpho Silva de Oliveira, de Rio Grande, Rio Grande do Sul, de tradição liberal conservadora, 30 anos, confessa que não é muito religioso, mas celebra o *Shabat* e faz o jejum de *Yom Kippur*.

⁶⁵ Pão trançado, tradicionalmente consumido em pares na noite de *Shabat*; semelhante à rosca brasileira.

⁶⁶ Plural de *brachá*, bênção. Tanto para o vinho quanto para o pão, antes de serem consumidos, a tradição reza que deve ser feita uma *brachá*, ou bênção específica; assim como antes do acendimento das velas de *Shabat*. Existem *brachot* para as mais diversas ocasiões.

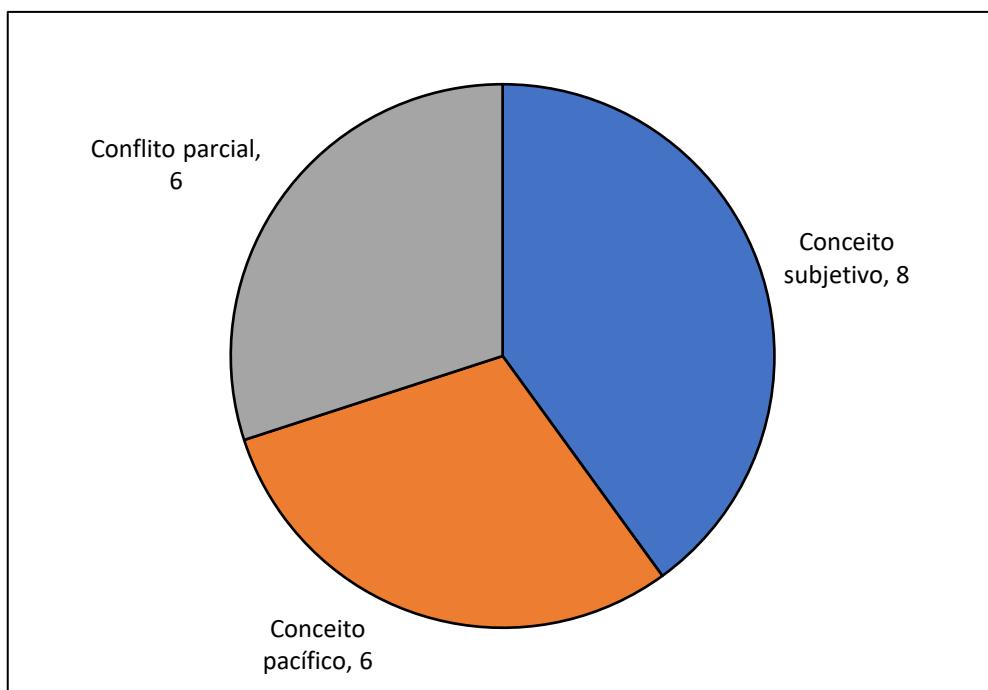
Diógenes, de São Paulo, de tradição liberal reformista, 49 anos, relata fazer as rezas matinais, observar o acendimento das velas de *Shabat* e rezar o *Shemá Israel* todas as noites antes de dormir. Moti Alvim, de São Paulo, que hoje vive em *Ramat Gan*, Israel, de tradição liberal reformista, 43 anos, diz que lê a *parashá* da semana (porção semanal da Torá). Rico, de São Paulo, de tradição liberal, 44 anos, diz que acende as velas de *Shabat* e observa as leis (dietéticas) da *Cashrut*.

Como já mencionado anteriormente, muitos buscam uma conexão não com a religião, mas com a etnia de um povo e sua cultura, que muitas vezes se situa numa zona híbrida com a religião.

4.1.9 Da moral e tradição judaica

A subjetividade do conceito de moral e tradição judaica está presente em oito das falas dos 20 participantes. Eles consideram os conceitos subjetivos, abertos a reinvenções e múltiplas formas de vivências, o que é considerado por Gabriel como algo reconfortante. Apenas Janek, Ytszhak, Nunan, Gad, Leonardo Koroth e Diógenes não apresentam conflitos ou embates com a moral e tradição judaica; ou seja, apresentam um conceito pacífico e de aceitação.

Gráfico 9 – Da moral e tradição judaica



Fonte: dados da pesquisa.

Ytszhak Schakhaf elogia ambos os conceitos. O entrevistado ultraortodoxo, Zuki Zagury, acredita que o judaísmo foi deturpado pelos humanos e muitos livros sagrados foram perdidos; daí a dificuldade da realização de uma vida judaica plena. Felipe Kaizer Domenici afirma que, quanto à moral, ele acredita que existem interpretações pessoais da bíblia; mas, para ele, é mais do que óbvio que todos têm o direito de ser felizes da forma como quiserem. “E que devemos respeitar o próximo sempre, independentemente de suas escolhas/orientações. Deus ama a todos igualmente. Precisamos todos entender isso e unir, não se afastar” (Domenici).

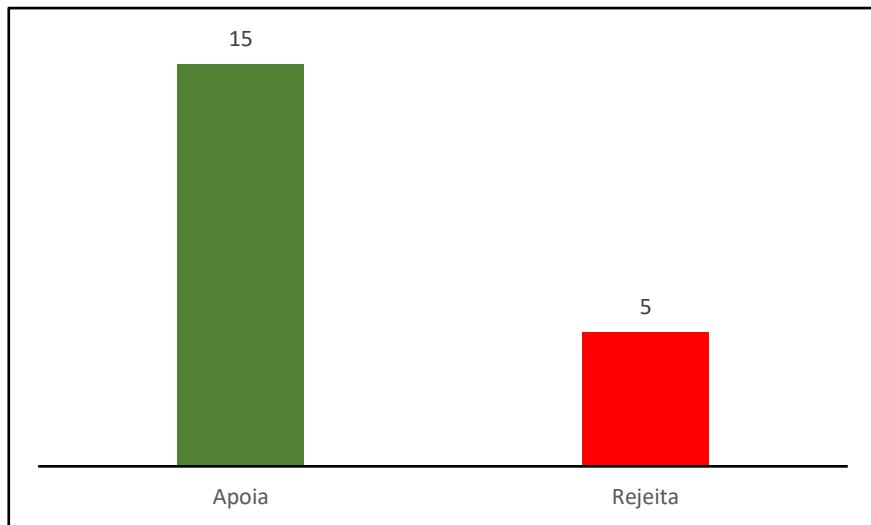
André Schusterman Jounot, Rafael Kasinski, Rodolpho Silva de Oliveira, Renato Ber, Moti Alvim e Daniel apresentam algum tipo de conflito, ainda que parcial, com a moral e tradição judaica. Ariel afirma não conseguir responder a essa pergunta, *o que você pensa da moral e tradição judaica?*, por ser muito ampla⁶⁷. Rafael Kasinski considera parte dessa moral e tradição obsoletas. Moral e tradição essa que foi “criada por nômades que hoje seriam considerados selvagens” (Kasinski). Explica ainda, e exemplifica, para ilustrar a questão, repetindo o que já foi dito anteriormente, sobre o senso de comunidade judaica: - “Judeus dão um valor imenso a ela, por razões conhecidas. É parte do seu sucesso continuado, mesmo depois do holocausto. É parte do que lhes permite há tempos obter êxito em novas terras (Brasil, por exemplo) após expulsões” (Kasinski). Porém, este sentimento de apoio à comunidade vem impregnado de uma suspeição quanto aos de fora que considera abjeta. “Ficar referindo-se aos não judeus como gado (*goyim*) é muito escroto” (Kasinski).

4.1.10 Casamento judaico homoafetivo

Observa-se que nem todos apoiam e estão de acordo. Ytszhak Schakhaf, Zuki Zagury, Eduardo Ephraim, Gad e Rodolpho Silva de Oliveira apresentam algum tipo de impedimento. Ytszhak Schakhaf, na verdade, não expõe o que realmente pensa. Já Zuki Zagury, o ultraortodoxo, explica que a ortodoxia e o casamento homoafetivo são estradas incongruentes. No entanto, ele apoia a criação de um espaço LGBTQIAPN+ em São Paulo, onde haveria uma sinagoga que oficiasse casamentos e rezas nos feriados religiosos. Portanto, ele apoia de uma maneira restrita.

⁶⁷ E, de fato, é. A intenção era fazê-los discorrer e “falar” sobre o assunto sem limites, se possível. E funcionou. Ariel foi o único a encontrar-se limitado e com dificuldades para falar.

Gráfico 10 – Casamento judaico homoafetivo



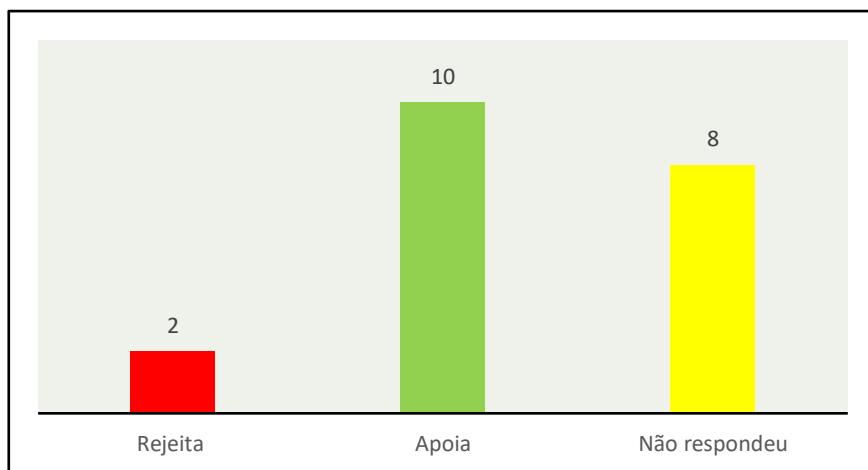
Fonte: dados da pesquisa.

Eduardo Ephraim tampouco declara abertamente. Fica uma incógnita. Gad diz: - “Depende. Não sei” (Gad). Por isso, optamos pela rejeição. Já Rodolpho Silva de Oliveira é mais transparente. Ele explica que a comunidade da qual participa tem muitos homossexuais e o tema não é tratado como tabu. No entanto, eles não tocam no assunto e nem militam dentro da comunidade; e por isso todos vivem em harmonia. Por outro lado, ele diz que, se começarem a frisar demais esse assunto, talvez eles terão problemas com os mais *conservadores*; por isso, eles separam suas vidas particulares da comunidade. Conclui-se que, para que haja paz, eles precisam permanecer na *invisibilidade*.

4.1.11 Sinagoga gay

Já a existência de uma sinagoga *gay* só não é apoiada por Blay, que se manifesta contra a segregação, e Rodolpho Silva de Oliveira, que, como relatado anteriormente, não quer frisar demais esse assunto para não ter problemas com os mais conservadores da sua sinagoga. Todos os demais, ou dez entrevistados, com exceção dos oito que não responderam, afirmam que frequentariam uma sinagoga que fosse *gay*; pois lá poderiam ser quem realmente são, “vestir o que quiser e se expressar livremente”, conforme palavras do Felipe Kaizer Domenici.

Gráfico 11 – Sinagoga gay



Fonte: dados da pesquisa.

Leonardo Fonseca Koroth comprehende que, se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade, talvez a frequentasse, “mais pela tradição e pela ligação com outras pessoas com um histórico parecido com o [seu]” (Koroth). Assim, poderia celebrar as festividades judaicas. “Seria mais pela tradição e não pela religião em si” (Koroth).

Novamente, vemos que grande parte dos participantes busca uma ligação com a tradição e cultura de uma etnia, um povo, e não necessariamente com uma religião. Alguns relacionam cultura à etnia e suas tradições, não necessariamente religiosas, mas outras; como a culinária, por exemplo. Outros parecem considerar cultura e religião indissociáveis e parte da *identidade da comunidade*, do povo judeu, como explica Diógenes. Podemos inferir, portanto, que uma sinagoga gay teria sócios em uma grande cidade brasileira como São Paulo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sofrimento dos judeus homossexuais não remonta aos últimos anos ou às últimas décadas, mas aos quase seis mil anos, ou seja, à existência do próprio povo judeu, conforme relatos da própria Bíblia Hebraica; alguns abordados anteriormente. A escolha encontrada até há poucos anos – e para alguns, ainda hoje – foi esconder ou não revelar sua identidade homossexual para, assim, poder sobreviver como judeu. Vemos essa ocorrência na atualidade, como no caso relatado anteriormente de Rodolpho Silva de Oliveira. Outros se afastaram completamente da comunidade. Algo irônico para o judaísmo, tão preocupado com sua sobrevivência e continuidade do seu povo e não assimilação de outra cultura ou tradição; além da preocupação com a ênfase na preservação da sua memória. Faz-se necessário, então, para alguns, viver na *invisibilidade*, para sobreviver na sua fé, como os conversos ou marranos que fingiam ser cristãos, mas mantinham, às escondidas, sua tradição religiosa. Talvez por essa razão, essa minoria, os judeus homossexuais, passou pela história quase que imperceptível e, consequentemente, deixou um rastro tão pequeno, pouco material para nos remetermos. Em ambos os casos, a causa é o machismo, a homofobia, a heteronormatividade, a heterossexualidade compulsória e a imposição da cisgeneridade arraigadas no judaísmo, parafraseando Felipe Kaizer Domenici. Entretanto, grande parte dos judeus homoafetivos brasileiros não quer mais isso, conforme podemos inferir dos dados coletados na pesquisa de campo. Vide também a emergência de grupos judaicos LGBTQIAPN+, e a representatividade desses judeus *rebeldes* inclusive na Parada do Orgulho LGBTQIAPN+ de São Paulo, a maior do mundo.

Este trabalho investiga também essa *invisibilidade* e quase ausência de modelos de judeus homossexuais aos quais possamos nos referir e orientar. As mudanças começaram, de fato, em uma segunda onda mais intensa, a partir de *Stonewall*, junho/julho de 1969, neste controverso país norte-americano – os Estados Unidos. Compreendemos isso por ainda se tratar da maior potência puritana do mundo e também da maior indústria pornográfica do planeta. Além disso, até recentemente, fazer sexo homoafetivo de forma privada, ou seja, entre quatro paredes na sua casa, ainda era crime em mais de 25 estados americanos! A descriminalização da homossexualidade nesse país só ocorreu a nível federal em 2003⁶⁸. Todavia, muitas das nossas mudanças são influenciadas pelo referido país norte-americano, e aqui chegam com uma

⁶⁸ Já no Brasil, em 1830, no Primeiro Império, D. Pedro I descriminalizou a sodomia por influência do Código Napoleônico. Essa informação não é encontrada nas fontes internacionais por nós consultadas nesta pesquisa. Desconhecemos o porquê.

ou mais décadas de atraso. Referimo-nos ao acolhimento dos homossexuais nas comunidades judaicas do nosso país. Os Estados Unidos há alguns anos tinham mais judeus em seu território do que Israel. Daí a importância desse país para a religião judaica. Daí as nossas inúmeras referências ao judaísmo americano. Desconhecemos se o acolhimento aos judeus americanos homoafetivos esteja relacionado ao número de israelitas no país. Além disso, como consta nas nossas referências bibliográficas ao final desse trabalho, há uma escassez de literatura acadêmica sobre judaísmo e homossexualidade em língua portuguesa.

Muitos ativistas homoafetivos judeus americanos foram inspirados por Harvey Milk e outros da recente história judaica. Randy Shilts explica que Milk foi profundamente influenciado por uma história do Levante do Gueto de Varsóvia, que ele ouviu quando criança (Shilts, 1982). Como já afirmamos anteriormente, a religião judaica não é estática e cabe aos atuais professores e professoras, rabinas e rabinos, e às outras lideranças, adequarem suas tradições ao tempo e lugar onde vivem. Tanto a identidade judaica quanto a identidade sexual podem mudar de uma geração para a outra ou mesmo no decorrer de uma própria existência. Reconhecemos nos relatos dos entrevistados a diferença de vivência e comportamento sexual nas vidas de Janek e Zuki Zagury. Duas gerações os separam. O primeiro tem 69 anos e o segundo 22. Segundo o IBGE, eles estariam separados por apenas uma faixa etária. De acordo com esse instituto, jovens são os indivíduos de até 19 anos; adultos têm idade entre 20 e 59 anos; e idosos têm mais de 60 anos.

O caso judaico é ainda mais especial, pois não se trata apenas de uma religião; a religião encontra-se hibridamente vinculada à etnia e cultura de um povo. Há contradições no conceito de judaísmo. Ora refere-se a etnia, ora a povo, ora religião, ora a uma questão pessoal. Não há, quase sempre, como separá-las. O judeu ainda que ateu é judeu, pois trata-se, como já afirmamos, de uma etnia e um povo também, não apenas uma religião. Então, ainda que você como judeu rejeite a religião, você ainda assim continua sendo israelita. Nota-se que quase todos os participantes, ao rejeitarem o preconceito com a homossexualidade por parte da religião judaica, assim como o machismo, a heteronormatividade, a heterossexualidade compulsória e o desejo de sempre se passarem por brancos – novamente, parafraseando Felipe Kaizer Domenici –, acabam rejeitando também a religião judaica; muitos apenas por algum tempo, até se darem conta do que acontecia. Atualmente, devido à existência de alguns grupos judaicos de acolhimento aos LGBTQIAPN+, assim como sinagogas declaradamente abertas e que acolhem essa minoria (Na cidade de São Paulo, citamos Comunidade *Shalom*, CIP e *Beth-El*), ocorre o retorno de alguns, como visto anteriormente. Outros ainda se encontram em conflito (vide gráfico nove no capítulo quatro). É possível constatar mudanças, mas locais,

parciais. Ou seja, não são totais, completas, no sentido de que nem sempre contemplam todos os aspectos desejados, de modo que às vezes os homossexuais são aceitos, mas não são feitos casamentos ali naquela sinagoga. São mudanças não uniformes e nem gerais. Não dá pra dizer que ocorrem sempre da mesma forma em todos os lugares; elas são, antes, contextuais ou contextualizadas; no sentido de ocorrerem em lugares específicos e também no sentido de dependerem de outros fatores, como a postura dos líderes que estão à frente da comunidade, das pessoas que frequentam determinada sinagoga, da maneira como os próprios sócios se comportam ou reagem ante as posturas e decisões das lideranças. Preconceitos ainda existem. As mudanças que ainda são possíveis perceber, não significa que não haja preconceitos. Por outro lado, essas pequenas e incipientes mudanças são uma possibilidade para que os judeus homoafetivos retornem às suas sinagogas ou retomem algum tipo de contato ou ligação com a comunidade judaica. Não só a FISESP (Federação Israelita do Estado de São Paulo), com a criação do Hineni, mas a própria CONIB (Confederação Israelita do Brasil) tem mostrado certa abertura e preocupação com os homossexuais. Novamente, afirmamos que estas mudanças são tímidas e lentas. As estatísticas vergonhosas que colocam nosso país no topo das listas de homicídios, agressões e discriminação contra essa minoria preocupam os mais diversos setores da nossa sociedade. Parece, então, que essa engrenagem de reparação começa a rodar lentamente, mas insistentemente. O Gaavah, coletivo judaico LGBTQIAPN+, do Instituto Brasil-Israel, tem espalhado núcleos por diversas capitais do país, conforme já mencionado anteriormente. Esta é uma oportunidade para judeus homoafetivos retomarem seu contato com a religião ou tradição judaica. O que tem acontecido. O Gaavah abriu um *snif*, ou núcleo, em Belo Horizonte em 2023. E diversas pessoas que estavam afastadas da comunidade, voltaram a ter algum contato com a tradição. O movimento liberal, ao menos na literatura que pudemos analisar e nos lugares que pudemos verificar, tanto conservador quanto reformista, declara estar aberto a acolher essa minoria. No entanto, a partir dos dados colhidos é possível inferir que nem todas as comunidades estão tão prontas para fazer isso. Existe um conflito dentro da comunidade judaica, já que a preocupação maior da Bíblia Hebraica é com a ética, com o que você faz. O judaísmo é uma religião comportamental. Luiz Felipe Pondé, em evento intitulado *Abraham Joshua Heschel – 50 anos sem o último dos profetas*, promovido pelo Labô da PUC São Paulo, no dia 07 de fevereiro de 2023, afirma que *Heschel* denominava isso behaviorismo religioso e assim considerava o judaísmo uma religião comportamental. O rabino *Adrián Gottfried*, da Comunidade *Shalom*, em São Paulo, no mesmo evento, diz que a filosofia de *Heschel* reza que a vida é ação, tomar uma ação, tomar partido. *Heschel* dizia que “rezava com as pernas” (Heschel, 2023, p. 39) ao caminhar com *Martin Luther King* em protesto nos anos

60 nos E.U.A. pelos direitos civis dos negros. Movimento este que também aguçou o orgulho étnico dos judeus norte-americanos e incentivou o pluralismo cultural, acelerando assim uma renovação judaica.

A teoria *queer*, surgida nos anos 80 do século passado nos E.U.A., como uma espécie de desmembramento do Feminismo do fim da década de 1960, e várias de suas teóricas vieram de lá, proporcionou um questionamento dos papéis feminino e masculino representados pelos gêneros. Seria o gênero algo genético ou uma mera representação social? Por que todos esses rótulos para as orientações sexuais? Por que não permitir que a sexualidade seja fluida e um simples *continuum*? Todos estes questionamentos, já trabalhados no primeiro capítulo, de alguma maneira influenciaram o judaísmo liberal norte-americano. Foi justamente no início dos anos 90 que alguns seminários rabínicos norte-americanos começaram a aceitar estudantes assumidamente homossexuais e apareceram as primeiras sinagogas com o alvo específico de acolherem e alcançarem a comunidade homoafetiva, de acordo com o que já trabalhamos no primeiro capítulo. As incipientes mudanças no judaísmo brasileiro são frutos destas ocorrências no judaísmo estadunidense.

Quanto à questão desses judeus homoeróticos conciliarem sua religião com sua orientação sexual, dez deles têm pouca ligação ou nenhuma com a comunidade judaica, e seis não têm nenhum hábito religioso (vide gráfico oito); e a grande maioria tem poucos hábitos religiosos. Portanto, não existe realmente uma situação de conflito para estes. Dos 20, apenas seis apresentam um quadro de conflito parcial com a moral e tradição judaicas (vide gráfico nove). Como observamos, a ligação maior dos entrevistados é com uma tradição cultural étnica, mais do que com uma religião. A perda de vínculo com a comunidade ou religião não está vinculada à orientação sexual na maior parte dos casos. Contudo, alguns se afastaram por falta de aceitação e acolhimento, em especial os de tradição ortodoxa. Isto foi possível inferir.

Digno de atenção nos questionários, novamente, é o fato de uma minoria manter, de fato, hábitos religiosos. A maioria mostra ter alguma crença. Um declarou-se ateu. Novamente, seis afirmaram não ter nenhum hábito religioso. Ariel afirma ter hábitos religiosos rígidos em casa: *shomer Shabat* (aquele que observa e cumpre as leis de *Shabat*), *shomer chaguim* (aquele que observa e cumpre as leis das festas judaicas) e *casher lemeadrim* (nível mais rigoroso de supervisão das leis dietéticas do judaísmo); e esse mesmo confessa participar da comunidade judaica e declara ser desafiador, “uma sensação de ter que sair do armário todo dia” (Ariel). O que seria tão pesado para ele? Ariel conta que a família não reagiu muito bem e ainda hoje não lidam bem com o assunto. Todavia, a sinagoga que ele frequenta, a *Beth-El*, é uma das três sinagogas mais acolhedoras dos homossexuais em São Paulo. Seu rabino levanta essa bandeira

abertamente e Ariel contou que ele foi extremamente acolhedor. Esse rabino trabalhou em Belo Horizonte na CIM (Congregação Israelita Mineira) por mais de dois anos. Quando um judeu dessa comunidade fazia um curso com ele, numa dessas aulas alguém lhe perguntou se ele oficiaria um casamento entre pessoas do mesmo sexo na CIM. Ele imediatamente respondeu que adoraria oficiá-lo, mas se, em Belo Horizonte, fizesse, ele estava certo de que no dia seguinte seria demitido. Então, é importante o que Ariel, sócio da *Beth-El*, diz em uma das suas respostas sobre os líderes dessas instituições judaicas, pois são eles quem decidem o que o rabino pode efetivamente fazer ou oficiar. O rabino apenas presta um serviço. Em outra ocasião, quando esse rabino, que atualmente está na *Beth-El* em São Paulo, deixou a CIM em Belo Horizonte, o atual rabino emérito, que já estava aposentado, voltou para cobrir a falta de um rabino temporariamente, e então a diretora executiva da UJR-AmLat (União do Judaísmo Reformista para a América Latina) visitou a sinagoga. Isso deve ter sido em 2019. Após o *Cabalat Shabat*, reza de sexta-feira à noite, no *kidush*, quando todos comem juntos, a diretora executiva da UJR-AmLat se aproximou de um sócio da congregação e começou a conversar. Ela reclamou que aquela comunidade fazia muitas exigências para um novo rabino: ele tinha de ser bem jovem, recém-saído de um seminário rabínico, e não poderia ser homossexual. Ela mostrava-se indignada com essas exigências, pois tinha um candidato para o cargo, mas era mais maduro e homossexual. Então, é algo realmente questionável a tolerância, o acolhimento e a aceitação da diferença esperada das ditas sinagogas liberais, sejam reformistas ou conservadoras, quanto à homossexualidade em geral. É impossível falar sobre o futuro pois as pessoas têm intenções próprias. A partir dos dados colhidos, no entanto, podemos inferir que a praxe desses movimentos diverge consideravelmente do discurso teórico que apresentam formalmente. A única sinagoga no Brasil que provou ter um discurso alinhado e conivente com sua práxis é a Comunidade *Shalom* de São Paulo, que realizou dentro da sua sinagoga um casamento homoafetivo. Podemos ainda, agora, incluir a CIP, também de São Paulo, que no dia 16 de junho de 2023 realizou o primeiro *Cabalat Shabat* do Orgulho LGBTQIAPN+ do Brasil. Evento inédito. E ainda realizou o segundo *Cabalat Shabat* do Orgulho LGBTQIAPN+ no dia 28 de junho de 2024. E o terceiro Cabalat Shabat do Orgulho LGBTQIAPN+ no dia 13 de junho de 2025. Ao que tudo indica o evento entrará para o calendário da sinagoga e ocorrerá anualmente, já que tivemos o terceiro *Cabalat Shabat* do Orgulho LGBTQIAPN+ em 2025, conforme *flyers* apresentados no anexo A. Todavia, a realidade é ambígua, e não é homogênea.

Quase todos os entrevistados prezam, gostam e admiram a tradição judaica. Gostariam de praticar sua religião em um ambiente mais acolhedor e que respeite a diversidade sexual; na realidade, onde há aceitação da diferença. E isso deve ocorrer não apenas em uma sinagoga

elitista com foco em classes abastadas, mas deve-se expandir para outros centros judaicos que acolherão pessoas homoafetivas de diferentes classes sociais. Apenas tolerância não é suficiente. É preciso que não haja homofobia, tampouco transfobia, e que o lugar do Outro seja preservado sem agressões e insultos. Muitos afirmam já terem encontrado esse espaço nas reuniões desses grupos judaicos LGBTQIAPN+. Todavia, esses grupos limitam-se quase que, majoritariamente, à cidade de São Paulo; com exceção dos internacionais Moishe House e Gaavah, que também atuam no Rio de Janeiro. O Gaavah também está presente em Recife e recentemente abriu um braço em Belo Horizonte (abril de 2023). O Gaavah, atualmente, possui sete *snifim* (núcleos): Porto Alegre, Recife, Belo Horizonte, Manaus, São Paulo, Rio de Janeiro e o *Snif* Paraná/Santa Catarina. O de Curitiba está se consolidando, e um dos líderes que mora em Santa Catarina acredita que, a partir de fevereiro de 2024, o de Curitiba será um *snif* próprio, e aí, como esse líder vive em Santa Catarina, encabeçará outro *snif* local para cobrir o seu estado. O ideal seria que as próprias sinagogas de todo o país acolhessem essa minoria.

As mudanças dependem de fatores institucionais. Convém não falar sobre o futuro, não fazer um prognóstico. As mudanças são locais, parciais, tímidas e não homogêneas. Como ilustração, usaremos a CIM (Congregação Israelita Mineira), sinagoga reformista em Belo Horizonte. Quando, em 2008, um candidato à conversão foi entrevistado pelo chefe da segurança do CCAIB (Centro Comunitário Associação Israelita Brasileira), ele fez alguma menção sobre homossexualidade, e esse chefe da segurança deixou passar que não estava certo se a comunidade estava pronta para acolher e aceitar algo assim. Anos mais tarde, após um longo período de estudos do judaísmo, o atual rabino emérito, que, na época, era o rabino da CIM, disse a esse candidato à conversão que ele teria que informar ao *Beit Din* (Corte Judaica), ao ser sabatinado para tornar-se judeu, que ele era homossexual. No entanto, antes de isso acontecer, esse rabino abordou o candidato e disse-lhe para desconsiderar o que ele havia falado; pois a congregação e sua liderança haviam se reunido, e não havia mais nenhum tipo de discriminação nem de gênero nem de orientação sexual para pessoas subirem à *bimá*, ou púlpito, para ler na Torá. Portanto, não era necessário o candidato informar ao *Beit Din* que ele era homossexual. Noutra ocasião, quando um casal homoafetivo dessa mesma comunidade foi à reza, num sábado de manhã, a *parashá* que estava sendo lida fazia referência à homossexualidade como abominação. Não havia mais de 25 pessoas na sinagoga. Esse casal foi convidado a carregar a Torá; uma grande honra; um deles subiu à *bimá* para ler uma *brachá* (bênção) durante a leitura da Torá; outra grande honra. Resumindo, a mensagem era que a leitura atual daquela passagem não era literal e eles, o casal, eram aceitos, acolhidos, e a relação afetiva deles não era proibida, tampouco abominável. Ainda antes desse atual rabino emérito

entregar o cargo ao jovem atual rabino, era *Purim*, e a congregação fez uma encenação do livro de Esther,⁶⁹ e esse mesmo casal foi convidado a participar. Poucas pessoas participaram. A compreensão desse convite é de que ele se trata de uma demonstração de inclusão e aceitação da diferença. A aceitação das sinagogas é algo que procuramos averiguar na pesquisa.

Quanto ao nível de aceitação das comunidades liberais, pelo menos em São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre e Belo Horizonte, parece caminhar em direção a uma promessa de abertura, acolhimento e inclusão, como acontece em grande parte das atuais comunidades liberais norte-americanas. A professora anfitriã deste autor no Canadá, professora Dana Hollander – pois este autor cursou um intercâmbio de seis meses na Universidade McMaster, como “visiting PhD student” (doutorando visitante), no primeiro semestre de 2022, onde cursou um seminário, além de diversas outras atividades desenvolvidas – em junho de 2021, mês do orgulho LGBTQIAPN+, enviou um link para este autor para participação em depoimentos de pessoas LGBTQIAPN+ e familiares da comunidade judaica de Hamilton, Ontário, onde se situa a Universidade McMaster, das duas sinagogas liberais: *Beth Jacob Congregation* e *Anshe Sholom Temple*; e pudemos constatar que a própria transexualidade, que saiu do rol de doenças da OMS em 2019, não é mais tabu para essa comunidade, assim como o não-binarismo. O mesmo pudemos constatar em depoimentos de pessoas LGBTQIAPN+ da comunidade judaica de São Paulo e suas famílias, que representam metade dos judeus do país, ou seja, mais de 60.000 pessoas. A aceitação por parte de algumas comunidades desse estado acontece de algum modo. Como já compreendemos neste trabalho, a Comunidade Shalom de São Paulo, capital, já oficializou um casamento homoafetivo dentro da própria sinagoga. E essa congregação, realmente progressista e de vanguarda, é uma das duas sinagogas no Brasil que possui rabina atuando; a outra é a CIP (Congregação Israelita Paulista). Esses depoimentos de São Paulo representam, obviamente, uma minoria dentro da minoria que é o povo judeu no país. O judaísmo, tradicionalmente, é uma religião machista. Vide que temos apenas duas rabinas no país. Andrea Kulikovsky trabalhou como “rabina” na ARI (Associação Religiosa Israelita), no Rio de Janeiro, mas antes de ser ordenada e terminar sua formação. Atualmente, encontra-se na Inglaterra terminando sua formação. Os ortodoxos não permitem que mulheres subam à *bimá*, ou púlpito, para lerem na Torá, e tampouco são contadas no *minian*, quórum mínimo de dez judeus adultos para a reza. E, em Belo Horizonte, por exemplo, na única sinagoga liberal da cidade, isto, a permissão de que mulheres subam à *bimá* para lerem na Torá, só aconteceu há

⁶⁹ Esse tipo de representação artística é realizada em sinagogas que conhecemos e em outras de outros países, conforme Sedgwick (2007).

pouco tempo; algo em torno de dez anos. Todavia, as mudanças têm acontecido lentamente. Vemos também que essas aberturas, como a realização de um casamento judaico entre pessoas do mesmo sexo, estão intimamente ligadas ao afeto; afeto esse por parte do rabino, assim como da liderança da organização judaica, pelo casal. No caso da Comunidade Shalom em São Paulo, os nubentes já frequentavam a sinagoga há algum tempo, eram ativos na comunidade, tinham filhos adotivos.

Estas mudanças na comunidade judaica brasileira são importantes porque elas dão *visibilidade* aos homossexuais e abrem uma porta não só para a diversidade, mas, o mais importante, para a aceitação da diferença. Isso pode mudar a condição dos judeus homoafetivos. As sinagogas se tornam inclusivas e abrem as portas para acolhê-los. O tema ainda pode ser aprofundado e merece novas análises. Apenas a homossexualidade masculina foi levada em consideração. A homossexualidade feminina merece futuras pesquisas. O rabino Adrián Gottfried, da Comunidade *Shalom*, em São Paulo, em evento intitulado *Abraham Joshua Heschel – 50 anos sem o último dos profetas*, promovido pelo Labô da PUC São Paulo, no dia 07 de fevereiro de 2023, afirma que *Heschel* dizia que se desesperar é proibido. “O conforto pode ser encontrado no pensamento que o mal⁷⁰ não é o fim, o mal nunca é o ápice da história” (Heschel, 2013, p. 93). É necessário ter esperança. E ainda, Deus não deve ser apenas um objeto de contemplação humana. O maravilhamento é parte da experiência subjetiva com o divino: “não é sobre nós em busca de Deus, mas Deus em busca de nós, precisando de nós. Nós somos objeto da preocupação divina” (Heschel, 2023, p. 22).

⁷⁰ Nesse caso, o preconceito, a homofobia, a *invisibilidade* e a não aceitação da diferença.

REFERÊNCIAS

- ACKELSBERG, Martha A. Redefinir a família: modelos para o futuro judaico. In: BALKA, Christie; ROSE, Andy (org.). **Duplamente abençoado**: sobre ser gay e judeu. Tradução de Marita Fornos de Magalhães e Celso Cunha. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2004. p. 125-136.
- ALPERT, Rebecca T. À imagem de Deus: a aceitação do Levítico. In: BALKA, Christie; ROSE, Andy (org.). **Duplamente abençoado**: sobre ser gay e judeu. Tradução de Marita Fornos de Magalhães e Celso Cunha. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2004. p. 75-84.
- ALVES, Vágner Camilo. Ilusão desfeita: a "aliança especial" Brasil-Estados Unidos e o poder naval brasileiro durante e após a Segunda Guerra Mundial. **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 1, n. 48, p. 151-177, jun. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbpi/a/NPbfswF8DdTnBJgchJ6nc5C/>. Acesso em: 27 jan. 2025.
- APÓS censurar “gênero” sob Bolsonaro, Itamaraty agora cria cargo para tema. **UOL Notícias**, São Paulo, 8 mar. 2023. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2023/03/08/itamaraty-anuncia-representante-para-genero-e-enterra-visao-bolsonarista.htm>. Acesso em: 12 mar. 2023.
- ARQUEOLOGIA da sinagoga Kahal Zur Israel. **Brasil Arqueológico**, Recife (UFPE), 2013. Disponível em: <https://www.brasilarqueologico.com.br/arqueologia-sinagoga-kahal-zur-israel.php>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA. **A abolição da Inquisição (1821)**. Lisboa: Parlamento, 31 mar. 1821. Disponível em: <https://www.parlamento.pt/Parlamento/Paginas/A-abolicao-da-Inquisicao-1821.aspx>. Acesso em: 18 jan. 2025.
- BALKA, Christie; ROSE, Andy. **Duplamente abençoado**: sobre ser gay e judeu. Tradução de Marita Fornos de Magalhães e Celso Cunha. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2004.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BEIDER, Alexander. **A dictionary of Jewish surnames from Italy, France and “Portuguese” communities**: including surnames of Jews from Continental Italy, Non-Ashkenazic communities in France, and Sephardic communities in Western Europe (after the 1490s) and the Americas. Teaneck, NJ: Avotaynu, 2020.
- BENSOUSSAN, Georges. **Une histoire intellectuelle et politique du sionisme, 1860-1940**. Paris: Fayard, 2002.
- BENTES, Abraham Ramiro. **Primeira comunidade israelita brasileira**: tradições, genealogia, pré-história. Rio de Janeiro: Block, 1989.
- BÍBLIA Hebraica. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2006.

BLAJBERG, Israel. Um duplo perigo: soldados judeus na Força Expedicionária Brasileira. **Arquivo Maaravi**: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG. Belo Horizonte, v. 11, n. 21, p. 1- 14, nov. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/14403>. Acesso em: 27 jan. 2025.

BLECH, Benjamin. **O mais completo guia sobre judaísmo**. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2004.

BOFF, Ana Vera. Uma família judia numa comunidade católica. In: BOFF, Ana Vera *et al.* **Memória**: imigração judaica no Brasil, no século XX. Porto Alegre: Instituto Cultural Judaico Marc Chagall / Museu Judaico de Porto Alegre, 1999, p. 9-36.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2005.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **STF enquadra homofobia e transfobia como crimes de racismo ao reconhecer omissão legislativa**. Brasília: STF, 13 jun. 2019. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=414010> Acesso em: 31 maio 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Liminar suspende tramitação de ação popular contra resolução do CFP que proíbe “cura gay”**. Brasília: STF, 24 abr. 2019. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=409367> Acesso em: 16 jul. 2024.

BRODSKY, David. Sex in the Talmud: how to understand Leviticus 18 and 20. *Parashat Kedoshim* (Leviticus 19:1 – 20:27). In: DRINKWATER, Gregg; LESSER, Joshua; SHNEER, David (ed.). **Torah queeries**: weekly commentaries on the Hebrew Bible. New York: New York University Press, 2009. cap. 30. p. 157-169.

BRUNOTTE, Ulrike; LUDEWIG, Anna-Dorothea; STÄHLER, Axel. **Orientalism, gender, and the Jews**: literary and artistic transformations of European national discourses. Berlin: Walter Gruyler GmbH, 2015.

BUCCIONI, Túlio. Gays ainda são vistos como ameaça. **Jornal do Campus**. São Paulo, SP: USP. 20 de maio de 2010. Disponível em: <https://www.jornaldocampus.usp.br/index.php/2010/05/gays-ainda-sao-vistos-como-ameaca/> Acesso em: 13 nov. 2023.

BUTLER, Judith. Acerca do termo “queer”. **GLQ**, v. 1, n. 1, p. 313-339, 1993.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**. Buenos Aires: Paidós, 2014.

BUTLER, Judith. **Gender trouble**: feminism and the subversion of identity. London: Routledge, 1990.

CALVO, Júlia. **Entre fazer a América e construir a cidadania**: formação comunitária judaica e as formas de viver a cidade de Belo Horizonte. Curitiba: Appris, 2022.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Cidadão do mundo**: o Brasil diante do holocausto e dos judeus refugiados do nazifascismo, 1933-1945. São Paulo: Perspectiva, 2010.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Cumplicidade secreta: o Brasil diante dos judeus refugiados do nazifascismo (1930-1945). In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.). **Recordações dos primórdios da imigração judaica em São Paulo**. São Paulo: Maayanot, 2013. p. 139-189.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Dez mitos sobre os judeus**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2019.

CASTRO, Martins. **Branca Dias, uma história de resistência e fé**. Martins Castro. Lisboa, 19 abr. 2021. Disponível em: <https://martinscastro.pt/blogs/branca-dias-historia-de-resistencia-fe/>. Acesso em: 20 jan. 2025.

CONGREGAÇÃO ISRAELITA PAULISTA. **História**. São Paulo: CIP, 20 jul. 2015. Disponível em: <https://cip.org.br/home-2/historia/>. Acesso em: 27 jan. 2025.

CONGREGAÇÃO ISRAELITA PAULISTA. **11, 12 e 13/02 | Homenagens ao rabino Fritz Pinkuss z'l**. São Paulo: CIP, 3 fev. 2022. Disponível em: <https://cip.org.br/homenagens-rabino-pinkuss/>. Acesso em: 27 jan. 2025.

CONFEDERAÇÃO ISRAELITA DO BRASIL. **São Paulo ganha memorial da imigração judaica, no prédio em que funciona a mais antiga sinagoga do estado**. São Paulo: CONIB, 19 fev. 2016. Disponível em: <https://www.conib.org.br/noticias/todas-as-noticias/sp-ganha-memorial-da-imigracao-judaica-no-predio-em-que-funciona-a-mais-antiga-sinagoga-do-estado.html> Acesso em: 04 abr. 2024.

CONFEDERAÇÃO ISRAELITA DO BRASIL. **Unibes Cultural vai apresentar documentário sobre a expulsão dos judeus de países árabes**. São Paulo: CONIB, 13 ago. 2024. Disponível em: <https://www.conib.org.br/component/zoo/38988-unibes-cultural-vai-apresentar-documentario-sobre-a-expulsao-dos-judeus-de-paises-arabes.html>. Acesso em: 28 jan. 2025.

CONFEDERAÇÃO ISRAELITA DO BRASIL. **Bem-vindo**. São Paulo: CONIB. Disponível em: <https://www.conib.org.br>. Acesso em: 28 jan. 2025.

DAVIDSON, Arnold I. **O surgimento da sexualidade**: epistemologia histórica e a formação de conceitos. São Paulo: Editora Áyiné, 2019.

DECOL, René Daniel. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 46, p. 147-160, jun. 2001.

DE LAURETIS, Teresa. Queer theory: lesbian and gay sexualities. An introduction. **Differences**: a journal of feminist cultural studies. 1991. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/196261426/De-Lauretis-Teresa-Queer-Theory-Lesbian-and-Gay-Sexualities-Introduction>. Acesso em: 18 mar. 2025.

DE MELLO, J. A. G. **Gente da nação**: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654, 2ª edição. Recife: Fundaj, 1996.

DIAS, Maria Berenice. **Homoafetividade - o que diz a justiça!**: as pioneiras decisões do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul que reconhecem direitos às uniões homossexuais. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2003.

DORFF, Eliot. How flexible can Jewish law be? *Parashat Acharei Mot* (Leviticus 16:1-18:30). In: DRINKWATER, Gregg; LESSER, Joshua; SHNEER, David (ed.). **Torah queeries**: weekly commentaries on the Hebrew Bible. New York: New York University Press, 2009. cap. 29. p. 151-156.

DRINKWATER, Gregg. Joseph's fabulous technicolor dreamcoat. *Parashat Vayeshev* (Genesis 37:1 – 40:23). In: DRINKWATER, Gregg; LESSER, Joshua; SHNEER, David (ed.). **Torah queeries**: weekly commentaries on the Hebrew Bible. New York: New York University Press, 2009. cap. 29, p. 53-59.

EBERT, Teresa L. **Ludic feminism and after**: postmodernism, desire, and labor in late capitalism. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1996.

ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael. **The Routledge handbook of research methods in the study of religion**. London: Routledge, 2011.

ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael. Metodologia em Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 63-73.

ESCOSTEGUY, Ana Clara. Os estudos culturais. **CARTOGRAFIAS: websites de estudos culturais**. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3363368/mod_resource/content/1/estudos_culturais_ana.pdf Acesso em: 03 out. 2024.

EVANS, Arthur. **Witchcraft and the gay counterculture**. Boston: Fag Rag Books, 1978.

FEUERMAN, Simcha. As if forced by a demon: traditional orthodox and sexual modesty codes and modern times. In: FRAIMAN, Keren Eva; BELL, Dean Phillip (ed.). **The Routledge handbook of Judaism in the 21st century**. London: Routledge, 2023. cap. 14, p. 242-252.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité**: 1, La volonté de savoir. Paris: Éditions Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**, 1980-1988, v. IV. Paris: Gallimard, 1980.

FREIRE, Ana Ester Pádua. **Armários queimados**: igreja afirmativa das diferenças e subversão da precariedade. 2019. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2019. Disponível em: https://bib.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao_AnaEsterPaduaFreire_8125.pdf. Acesso em: 12 jan. 2025.

FREUD, Sigmund. **Correspondence**, 1873-1939. Traduction de A. Berman & J. P. Grossein. Paris: Gallimard, 1966.

FRY, Peter. **Para inglês ver:** identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade.** São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil.** São Paulo: Editora Companhia Nacional, 2003.

GHERMAN, Michel. O judeu imaginário no Bolsonarismo: um caso de conversão e desconversão e seus oponentes. **Religião e Poder.** Rio de Janeiro, RJ. 27 de janeiro de 2022. Disponível em: <https://religiaoepoder.org.br/artigo/o-judeu-imaginario-no-bolsonarismo-um-caso-de-conversao-e-desconversao-e-seus-opONENTES/>. Acesso em: 11 jan. 2025.

GILLMAN, Neil. **Fragmentos sagrados:** recuperando a teologia para o judeu moderno. São Paulo: Comunidade Shalom, 2007.

GILLMAN, Neil. **Conservative Judaism:** the new century. West Orange, NJ: Behrman House, Inc., 1993.

GIRARD, René. **O bode expiatório.** São Paulo: Paulus Editora, 2004. Disponível em: https://loja-legado.paulus.com.br/loja/images/ebook/amostra_gratis/9788534948203.pdf. Acesso em: 25 jan. 2025.

GLUCK, Robert, Rabbi. **Homosexuality and Judaism:** a reconstructionist workshop series. Wyncote: Reconstructionist Press, 1992.

GOLDBERG, David J.; RAYNER, John D. **Os judeus e o judaísmo.** Rio de Janeiro: Xenon, 1998.

GONÇALVES, Alexandre Oviedo. **Religião, política e direitos sexuais:** controvérsias públicas em torno da "Cura Gay". 2020. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1129300>. Acesso em: 15 maio 2021.

GONÇALVES, Marta. **A Folha de S. Paulo e o Projeto 1.151/95 que disciplina união civil entre pessoas do mesmo Sexo.** 1996. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Sociologia e Ciência Política) – Escola de Sociologia e Política, São Paulo, SP, 1996.

GREEN, James N. Interview with James N. Green. **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, v. 34, n. 73, p. 417-430, maio-ago. 2021.

GREEN, James N. Mais amor e mais tesão: a construção de um movimento brasileiro de gays, lésbicas e travestis. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 15, p. 271-295, jun. 2015.

GREENBERG, Steven. **Wrestling with God and men:** homosexuality in the Jewish tradition. Madison: The University of Wisconsin Press, 2004.

GREENBERG, Steven. From delight to destruction: the double-faced power of sex. Parashat Noach (Genesis 6:9 – 11:32). In: DRINKWATER, Gregg; LESSER, Joshua; SHNEER,

David (ed.). **Torah queeries**: weekly commentaries on the Hebrew Bible. New York: New York University Press, 2009. cap. 2. p. 19-23.

GROOTENDORST, Sapê. **Literatura gay no Brasil?**: as entrevistas com dezoito escritores brasileiros sobre a temática homoerótica. 1993. Tese de Qualificação do Departamento de Português – Universidade de Utrecht, Holanda, 1993.

GROUPS and Organizations. **LGBTQ Jewish Orgs – JQY**, New York, 2024. Disponível em: <https://jqy.org/lgbtq-jewish-orgs/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

GRUPO DIGNIDADE. **Intersex**: o que você precisa saber sobre o I em LGBTI+ no Dia da Visibilidade Intersexual, Curitiba, 2019. Disponível em: <https://www.grupodignidade.org.br/intersex-o-que-voce-precisa-saber-sobre-o-i-em-lgbti-no-dia-da-visibilidade-intersexual/>. Acesso em: 31 mar. 2025.

GUIMARÃES, J. F. N. **Textos num contexto**: resenhas, artigos, ensaios e pensamentos. São Paulo: Biblioteca 24 Horas, 2012.

GUIMARÃES, J. F. N. **Writings**: papers, reviews, articles, short-shorts, thoughts. Houston: Strategic Book Publishing and Rights Co., 2013.

GUIMARÃES, J. F. N. A ortodoxia no armário em “O pecado da carne”. In: CONGRESSO NACIONAL DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO, 5., 2021, Juiz de Fora. **Anais** [...]. Juiz de Fora: UFJF, 2021. v. 1, p. 287-296.

GUIMARÃES, J. F. N. Homofobia, heteronormatividade e heterossexualidade compulsória no filme “Close”. In: FAZENDO GÊNERO 13, 2024, Florianópolis. **Anais** [...]. Florianópolis: UFSC, 2024. p. 1-8.

HADDAD, Gérard. **Maimônides**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

HEMSI, Silvana. Identidade judaica: significados e pertinência em jovens liberais paulistanos. In: LEWIN, Helena (org.). **Identidade e cidadania**: como se expressa o judaísmo brasileiro. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2005.

HENNESSY, Rosemary. **Materialist feminism and the politics of discourse**. New York: Routledge, 1993.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Abraham Joshua Heschel**: escritos essenciais. Tradução de Andréa Kogan. São Paulo: Comunidade Shalom, 2023.

HEUFFEL, Evelyne. Philippson: uma colônia judaica singular? **WebMosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**, v.4, n.2, jul-dez 2012. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://seer.ufrgs.br/webmosaica/article/download/37754/24362&ved=2ahUKEwjQnv6V94qLAvV9K7kGHUHbHgkQFnoECDUQAQ&usg=AOvVaw3w2irJK9zbH7mUyotfd_WB. Acesso em: 23 jan. 2025.

- HIRSH, Jody. Em busca de modelos. *In: BALKA, Christie; ROSE, Andy (orgs.). Duplamente abençoado: sobre ser gay e judeu.* Tradução de Marita Fornos de Magalhães e Celso Cunha. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2004. p. 99-108.
- HOFFMAN, Warren. **The passing game:** queering Jewish American culture. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2009.
- HORLEY, James; CLARKE, Jan. **Experience, meaning and identity in sexuality:** a psychosocial theory of sexual stability and change. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- ISAACSON, Walter. **Steve Jobs:** a biografia. Tradução de Berilo Vargas, Denise Bottmann, Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ISRAEL: Lapid becomes first prime minister to attend LGBT event. **I24 News**, Aug. 28, 2022. Disponível em: <https://www.i24news.tv/en/news/israel/politics/1661660977-israel-lapid-becomes-first-prime-minister-to-attend-lgbt-event> Acesso em: 11 out. 2022.
- ISRAELI government advances legislation for same-sex partners of fallen soldiers. **I24 News**, Nov. 01, 2023. Disponível em: <https://www.i24news.tv/en/news/israel/society/1698845508-knesset-approves-formal-recognition-of-same-sex-partners-of-idf-fallen-soldiers> Acesso em: 05 nov. 2023.
- INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. **Compreender a obsessão evangélica com Israel.** São Leopoldo, RS: IHU. 13 dez. 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/574575-compreender-a-obsessao-evangelica-com-israel> Acesso em: 13 nov. 2023.
- JUDEUS no mundo se aproximam de número antes do Holocausto. **Exame**, São Paulo, 28 jun. 2015. Disponível em: <https://exame.com/mundo/judeus-no-mundo-se-aproximam-de-numero-antes-do-holocausto/amp/>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- JUKOVSKI, Amanda Cabral. **Judeus e prostituição:** a saga das “polacas” no Rio de Janeiro entre os anos de 1867 e 1950. 2023. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em História) – Centro Universitário Barão de Mauá, Ribeirão Preto, SP, 2023. Disponível em: <https://dspaceapi.baraodemaua.br/server/api/core/bitstreams/7737e054-18aa-4222-9b61-4828bc29a2ea/content>. Acesso em: 25 jan. 2025.
- JUZIUK, José. Memórias da imigração. *In: BOFF, Ana Vera et al. Memória: imigração judaica no Brasil, no século XX.* Porto Alegre: Instituto Cultural Judaico Marc Chagall / Museu Judaico de Porto Alegre, 1999, p. 37-42.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- KATRI, Nissim, Rabino. **Beit Chabad de Belo Horizonte:** sobre nós. Belo Horizonte: Beit Chabad, 1993-2024. Disponível em: https://www.chababhz.com.br/templates/articlecco_cdo/aid/4784665/jewish/Sobre-ns.htm Acesso em: 13 jun. 2024.

KINSEY, Alfred *et al.* **O comportamento sexual do homem.** Tradução de A. C. Lage e P. D. Miranda. Lisboa: Meridiana, 1972.

KINSEY, A. C.; POMEROY, W. B. and MARTIN, C. E. **Sexual behaviour in the human male.** Philadelphia: W. B. Saunders, 1948.

KIRSCHBAUM, S.; WALDMAN, B. 2019. O teatro ídiche no Brasil: algumas considerações. **Cadernos de Língua e Literatura Hebraica**, n. 17, 31 dez. 2019, p. 14-26. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cllh/article/view/178527>. Acesso em: 25 jan. 2025.

KOGAN, Andréa. **Vivência espiritual judaica na metrópole paulista:** judeus-espíritas na contemporaneidade. 2016. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/19181/2/Andréa%20Kogan.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2025.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

KUKLA, Elliot. Making noise for social change. *Parashat Shemot* (Exodus 1:1 – 6:1). In: DRINKWATER, Gregg; LESSER, Joshua; SHNEER, David (ed.). **Torah queeries: weekly commentaries on the Hebrew Bible.** New York: New York University Press, 2009. cap. 13. p. 75-79.

LAURITSEN, John; THORSTAD, David. **The early homosexual rights movement (1864-1935).** New York: Times Change Press, 1974.

LEITCH, Vincent B. **The Norton anthology of theory and criticism.** New York: Norton, 2001. p. 2485-2501.

LERER, Bernardo. Aculturação, sim; assimilação, não. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.). **Recordações dos primórdios da imigração judaica em São Paulo.** São Paulo: Maayanot, 2013. p. 103-137.

LIBERMAN, Maria. **Judeus na Amazônia brasileira**, séculos XIX e XX. 1989. Tese (Doutorado em História Social) - FFLCH/Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

LIMA, Isabelle. Você sabia que existiu um rabino na Amazônia que hoje é considerado santo por católicos? **Portal Amazônia**, Manaus, 1 nov. 2021. Disponível em: <https://portalamazonia.com/amazonas/voce-sabia-que-existiu-um-rabino-que-hoje-e-considerado-santo-por-catolicos/>. Acesso em: 21 jan 2025.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BARROS, Myriam Lins de; PICCOLO, Fernanda Delvalhas. Judaísmo e homossexualidade no Rio de Janeiro: notas de uma pesquisa. **Religião & Sociedade**, v. 30, n. 1, jul. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872010000100002> Acesso em: 10 set. 2020.

MACRAE, Edward. **A construção da igualdade:** política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”. Salvador: EDUFBA, 2018.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **(Re/des)conectando gênero e religião:** peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook. 2015. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-17122019-153700/pt-br.php> Acesso em: 15 maio 2021.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MICHAELS, Axel. Einleitung. In: MICHAELS, Axel (Hrsg.). **Klassiker der Religionswissenschaft:** von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: Beck, 1997. p. 7-16.

MISKOLCI, Richard. **Teoria queer:** um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica Editora: UFOP, 2012.

MIZRAHI, Rachel. Diversidade cultural dos imigrantes judeus sefaraditas e judeus orientais em São Paulo. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.). **Recordações dos primórdios da imigração judaica em São Paulo.** São Paulo: Maayanot, 2013. p. 71-101.

MÓDULO, Marcelo; CARDOSO, Guilherme Aragão. Sobrenomes não nascem em árvores. **Revista USP**, n. 138, p. 77-89, jul./ago./set. 2023. Disponível em: <https://jornal.usp.br/wp-content/uploads/2023/10/5-Marcelo-Modolo.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2025.

MOORE, Deborah Dash. Judaism in America. In: TILLY, Michael; VISOTZKY, Burton L. (Eds.). **Judaism I: History. Translations:** David E. Orton, Blandford Forum, Dorset, England. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2021.

MOTT, Luiz. Relações raciais entre homossexuais no Brasil colonial. In: **Escravidão, homossexualidade e demonologia.** São Paulo: Icone, 1988.

MOTT, Luiz. Filhos de Abraão & de Sodoma: cristãos-novos homossexuais nos tempos da inquisição. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; GORENSTEIN, Lina (org.). **Ensaios sobre a intolerância:** inquisição, marranismo e antisemitismo. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. p. 23-63.

MUSEU JUDAICO DE SÃO PAULO. **Exposição judeus no Brasil:** histórias trançadas. São Paulo, SP. 18 de março de 2023.

MUSSKOPF, A. S. Teologia queer e grupos cristãos LGBTQIA+ na América Latina. **Interações**, v. 16, n. 1, p. 208-216, 30 de mar. de 2021. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/25402> Acesso em: 08 de mar. de 2023.

NEISTEIN, José. Infância e juventude no Bom Retiro: fragmentos de memórias. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.). **Recordações dos primórdios da imigração judaica em São Paulo.** São Paulo: Maayanot, 2013. p. 191-218.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NOGUEIRA GUIMARÃES, J. F. Grupos judaicos LGBTQIA+: emergência, objetivos e perspectivas. **Caminhos - Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, Brasil, v. 21, n. 3, 2023. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/13632>. Acesso em: 25 de jan. de 2024.

NO INÍCIO do século XVI os judeus sefarditas em Portugal eram 20% do total da população. **Penha de França: do rio à colina**, Lisboa, 10 nov. 2019. Disponível em: <https://www.jf-penhafranca.pt/noticias/236-no-inicio-do-sec-xvi-os-judeus-sefarditas-em-portugal-eram-20-do-total-da-populacao>. Acesso em: 20 jan. 2025.

NOVINSKY, Anita. The myth of the marrano names. **Revue des études juives**, v. 165, n. 3-4, juil.-déc. 2006, p. 445-456.

NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

O DIA em que Henry Sobel enfrentou a ditadura militar. **BBC NEWS BRASIL**, São Paulo, 22 nov. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50511776.amp>. Acesso em: 29 jan. 2025.

PFEFFER, Renato Somberg. **A comunidade judaica de Belo Horizonte**: formação de uma identidade étnica particular numa sociedade diferenciada e plural. 1993. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 1993.

PETROIANU, Andy; MYARA, Lucca. O museu judaico de Belo Horizonte. **Devarim**, v. 46, ano 17, p. 20-24, dez. 2022. Disponível em: https://issuu.com/devarim/docs/dv46_final_site Acesso em: 08 de mar. de 2023.

PLAUT, W. Gunther. **A Torá**: um comentário moderno. Tradução de Luis Dolnikoff; traduções adicionais de Cecília Bessa Mordoh; revisão rabínica pelo Rabino Leonardo Alanati e Rabino Uri Lam. São Paulo: União do Judaísmo Reformista da América Latina, 2021.

PLUMMER, Kenneth. **The making of the modern homosexual**. Totowa, NJ: Barnes & Noble Books, 1981.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

RAGO, Margareth. Nos bastidores da Imigração: o tráfico das escravas brancas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 9, p. 145-180, 1989. Disponível em: https://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=23. Acesso em: 10 ago. 2023.

RIBEIRO, Paula; WORCMAN, Susane. Drama e humor: o teatro ídiche no Brasil. In: LEWIN, Helena (org.). **Judaísmo e cultura**: fronteira em movimento. Rio de Janeiro: Imprimatur Editora, 2013. p. 520-526.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Tradução: Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

ROCHA, Maria José Pereira. Gênero e religião sob a ótica da redescrição. **Revista Abordagem Gestalt**, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 102-108, jun. 2008. Disponível em https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://diainet.unirioja.es/descarga/articulo/5262447.pdf&ved=2ahUKEwi-6Zn9z_SKAxXtFbkGHTSWOAIQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw16iRgAWYZbwB6U42YiA_Vt. Acesso em: 14 jan. 2025.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Retorno à questão judaica**. Tradução: Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

ROGOW, Faith. Dizer o indizível: gays, judeus e pesquisa histórica. In: BALKA, Christie; ROSE, Andy (org.). **Duplamente abençoado**: sobre ser gay e judeu. Tradução de Marita Fornos de Magalhães e Celso Cunha. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2004. p. 85-98.

ROSI, Braidotti. **Patterns of dissonance**: a study of women in contemporary philosophy. Translation: Elizabeth Guild. Oxford: Polity Press, 1991.

ROTH, Norman. Deal gently with the young man: love of boys in medieval poetry of Spain. **Speculum**, v. 57, n. 1, p. 20-51, jan. 1982.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Tradução e notas de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SANDS, Kathleen M. Homosexuality, religion and the law. In: SIKER, Jeffrey S. (ed.). **Homosexuality and religion**: an encyclopedia. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2007. p. 3-18.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19-54, jan./jun. 2007.

SEIDMAN, Steven. Deconstructing queer theory or the under-theorization of the social and the ethical. In: NICHOLSON, Linda; SEIDMAN, Steven. (Orgs.). **Social Postmodernism**. Beyond identity politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SHAPIRA, Anita. **Israel**: uma história. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.

SHILTS, Randy. **The mayor of Castro street**: the life and times of Harvey Milk. New York: St. Martin, 1982.

SIENNA, Noam. **A rainbow thread**: an anthology of queer Jewish texts from the first century to 1969. Philadelphia: Print-O-Craft Press, 2019.

SILVA, Cláudio Roberto da. **Reinventando o sonho**: história oral de vida política e homossexualidade no Brasil contemporâneo. 1998. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1998.

SILVA, Hélio R. S. **Travesti**: a invenção do feminino. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ISER, 2013.

SIMÕES, Júlio A.; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris**: do movimento homossexual ao LGBT. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

SLOMOWITZ, Alan; FEIT, Alison (ed.). **Homosexuality, transsexuality, psychoanalysis and traditional Judaism**. London: Routledge, 2019.

SÓ 35% dos homicídios são solucionados no Brasil, diz estudo. **PODER360**, Brasília, 12 dez. 2023. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/seguranca-publica/so-35-dos-homicidios-sao-solucionados-no-brasil-diz-uestudo/#:~:text=O%20instituto%20chama%20atenção%20para,por%20crimes%20relaciona-dos%20a%20drogas>. Acesso em: 17 jan. 2025.

SPARGO, Tamsin. **Foucault e a teoria queer**, seguido de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SWARTLEY, Willard M. **Homosexuality**: biblical interpretation and moral discernment. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 2003.

SZAJNBRUM, Izrael. Histórias de família. In: BOFF, Ana Vera *et al.* **Memória**: imigração judaica no Brasil, no século XX. Porto Alegre: Instituto Cultural Judaico Marc Chagall / Museu Judaico de Porto Alegre, 1999, p. 83-122.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

TREVISAN, João Silvério. **Seis balas num buraco só**: a crise do masculino. Rio de Janeiro: Record, 1998.

THE JEWISH denominations: a quick look at Reform, Conservative, Orthodox and Reconstructionist Judaism – and at other Jewish streams. **MY JEWISH LEARNING**, New York, 2024. Disponível em: <https://www.myjewishlearning.com/article/the-jewish-denominations/>. Acesso em: 27 ago. 2024.

VAINFAS, Ronaldo. O fim da Jerusalém pernambucana: Identidades partidas no Brasil holandês. **Revista del CESLA**, Rio de Janeiro (UERJ), vol. 29, p. 175-194, 2022.

VALADARES, Paulo; FAIGUENBOIM, Guilherme. “Kehilat Israel”, a primeira sinagoga paulistana (1912) – origem e fundadores. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.). **Recordações dos primórdios da imigração judaica em São Paulo**. São Paulo: Maayanot, 2013. p. 31-70.

WEITMAN, Y. David, Rabino. Introdução: o significado mais profundo da dispersão e das migrações do povo judeu. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.). **Recordações dos primórdios da imigração judaica em São Paulo**. São Paulo: Maayanot, 2013. p. 9-18.

WOLFREYS, Julian. **Critical keywords in literary and cultural theory**. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

YESKEL, Felice. Você não falou sobre estas coisas: crescendo judia, lésbica e trabalhadora. In: BALKA, Christie; ROSE, Andy (org.). **Duplamente abençoados: sobre ser gay e judeu**. Tradução de Marita Fornos de Magalhães e Celso Cunha. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2004. p. 53-60.

GLOSSÁRIO

Aliá: Significa *subida* e remete à subida para a leitura da *Torá* nas sinagogas. No entanto, o significado mais comum hoje é de ondas de imigração de retorno de judeus para a Palestina, que formaram o Estado de Israel. E, posteriormente, ondas de imigração de judeus de diversos países para o Estado de Israel. No plural: *Aliot*.

Aron Kodesh: Literalmente traduzido do hebraico como “arca sagrada”. Refere-se ao armário em uma sinagoga que abriga os rolos de pergaminho da *Torá*. Este espaço sagrado é um ponto central da adoração judaica e serve como símbolo tangível do papel central da *Torá* na tradição judaica.

Bar Mitzvá: Celebração da maioridade religiosa de um menino realizada aos seus 13 anos.

Bat Mitzvá: Celebração da maioridade religiosa de uma menina realizada aos seus 12 anos.

Beit Din: Tribunal judaico regido de acordo com as leis da *Torá*. É composto por três juízes que devem ser homens inteligentes, justos, incorruptíveis e grandes conhecedores da lei judaica. No plural: *Batei Din*.

Beit Midrash: Do hebraico, casa de estudos. Serve como um lugar para aprender e interpretar textos judaicos, em especial da *Torá* e *Talmud*, e também para o desenvolvimento da lei judaica (*halachá*). No plural: *Batei Midrash*.

Bimá: Plataforma central elevada da sinagoga, ou púlpito.

Brachá: Bênção. Tanto para o vinho quanto para o pão, antes de serem consumidos, a tradição reza que deve ser feita uma *brachá*, ou bênção específica; assim como antes do acendimento das velas de *Shabat*. Existem *brachot*, plural de *brachá*, para as mais diversas ocasiões.

Bund: Movimento fundado em Vilna em 1897, desempenhou um importante papel na organização judaica de autodefesa durante os *pogroms* de 1903-1906. O movimento estava empenhado numa luta ferrenha contra todas as formas de antisemitismo. No começo do século XX, o *Bund* tinha 34.000 membros em 274 filiais. Nesta época, já era o maior e mais bem organizado movimento judaico no leste Europeu.

Cabalat Shabat: Do hebraico significa “Recebimento do *Shabat*”. É uma cerimônia celebrada ao pôr do sol de sexta-feira, marcando o início do *Shabat*, o dia de descanso e santidade no judaísmo. A cerimônia inclui cânticos, orações e a recitação de salmos específicos para dar as boas-vindas ao *Shabat*. No plural: *Cabalot Shabat*.

Casher: Literalmente significa “apropriado”. Passou a referir-se mais amplamente a qualquer coisa que está “acima da mesa” ou “legítima”. As leis dietéticas da *cashrut* definem os alimentos que são adequados para o consumo para um judeu. O oposto de *casher* é *treif*.

Casher lemeadrim: Nível mais rigoroso de supervisão das leis dietéticas do judaísmo.

Cashrut: Conjunto de leis alimentares judaicas que determinam quais alimentos são permitidos (*casher*) e como devem ser preparados, armazenados e consumidos.

Chaguim: Plural de *chag*, que significa “feriado” ou “festa”. Especificamente refere-se aos feriados judaicos. O termo incorpora uma variedade de celebrações judaicas, incluindo grandes festas como *Pessach* e *Sucot*, e também festas menores como *Chanucá* e *Purim*.

Chalá: Pão trançado, tradicionalmente consumido em pares na noite de *Shabat*; semelhante à rosca brasileira. No plural: *Chalot*.

Chassidismo: Também chamado de Judaísmo Chassídico, é um movimento místico dentro do judaísmo ortodoxo que enfatiza a alegria, devoção e o relacionamento pessoal com Deus. Surgiu na Ucrânia no século XVIII e se espalhou para outras regiões, com grande concentração atualmente em Nova York e Israel. *Chassid* significa “piedoso” em hebraico. O movimento *Chabad* é uma ramificação do Chassidismo que enfatiza o estudo da Cabala e a busca pela compreensão do Criador através da sabedoria, compreensão e conhecimento. *Rebe* é como é chamado um líder espiritual carismático no Chassidismo.

Chaver: Amigo ou companheiro. No plural: *Chaverim*.

Chavruta: É um método tradicional de estudo judaico no qual duas pessoas estudam juntas, analisando e debatendo um texto compartilhado. A palavra *chavruta* em aramaico significa “amizade” ou “companheirismo”. Este método é comumente usado para o estudo do *Talmud* babilônico, mas também pode ser aplicado a outros textos judaicos. No estudo em *chavruta*, a dupla trabalha em conjunto para compreender o significado do texto, fazendo perguntas, oferecendo interpretações e desafiando as perspectivas um do outro. O objetivo é construir um entendimento mais profundo e pessoal do texto, promovendo também um senso de comunidade e amizade entre os estudantes.

Chavurá: Pequeno grupo de judeus com o mesmo espírito, que se reúne para fins de facilitar os serviços de oração do *Shabat* e feriados, a partilha de experiências comuns, como eventos do ciclo de vida e de aprendizagem judaica. No plural: *Chavurot*.

Chevra Kadisha: Significa irmandade sagrada em aramaico. As primeiras irmandades sagradas surgiram no século XIV na Espanha e na Alemanha com o exclusivo propósito de cuidar dos mortos, conforme a tradição e a lei judaicas e os princípios da *Guemilut Chassadim* (caridade). No plural: *Chevrot Kadishot*.

Chevre: Do hebraico, primariamente significa “grupo de amigos” ou “grupo social”. Pode referir-se também a um círculo de amizade mais íntimo. O termo pode ser usado tanto em contextos formais quanto informais.

Clapper: Mascate, vendedor ambulante, assim conhecido por bater palmas de casa em casa.

Clientelshik: Mascate, vendedor ambulante, que batia palmas de casa em casa. Palavra híbrida iídiche brasileira formada por “clientela” + “chik”, de sonoridade comum ao dialeto iídiche.

Galut: Do hebraico, diáspora. Refere-se, particularmente, a experiência do povo judeu de ter sido disperso para fora de sua terra, Israel.

Hachnasat orchim: Hospitalidade. É uma *mitzvá*, ou mandamento, fundamental profundamente enraizado na tradição judaica – mostrar hospitalidade e bondade aos visitantes e estrangeiros.

Hakitia: Dialetos dos judeus sefarditas do norte de Marrocos (o chamado Marrocos Espanhol) e usado pelos *megorachim* (judeus de origem ibérica) instalados no norte desse país. Tem uma grande influência do judeu-árabe e do *tarifit*, língua berbere falada pelos rifeños originários da região montanhosa do Rife, no norte de Marrocos. A origem do nome provém da palavra árabe *hakà*, que significa *dizer, falar*. O dialeto *hakitia* é um misto de palavras árabes, hebraicas e espanholas.

Halachá: Frequentemente traduzido como lei judaica, é o corpo de leis religiosas judaicas derivado da Torá escrita e oral, incluindo o *Talmud* e outras interpretações rabínicas.

Haláchica: Relativo a *halachá*.

Haskalá: Ou Iluminismo Judaico. Movimento modernizador que visava criar uma cultura judaica liberal e secular no inicio do século XVIII na Europa Central e Oriental.

Hesheq: Desejo, em hebraico.

Hevel: Futilidade, frivolidade, algo de menor importância.

Hurva: Palavra hebraica traduzida como “ruínas” ou “vestígios”. É geralmente associada com a Sinagoga *Hurva* na Velha Cidade de Jerusalém, que foi destruída e reconstruída diversas vezes no decorrer da sua história.

Ishq: Verbete árabe que significa amor-paixão ou amor erótico.

Kadish [dos Enlutados] (Kadish Yatom): É uma oração judaica recitada por aqueles que estão de luto pela perda de um ente querido. Não é uma oração sobre a morte em si, mas sim uma declaração de fé e santificação do nome de Deus, mesmo em tempos de tristeza. A oração é tradicionalmente recitada em hebraico ou aramaico, na presença de um *minian* (quórum de dez judeus).

Ketonet passim: Capa multicolorida.

Kidush: Significa “santificação” em hebraico. É uma bênção (ou *brachá*) judaica tradicionalmente recitada pelo vinho ou suco de uva para santificação do *Shabat* e Dias Festivos. Também refere-se à uma refeição festiva que ocorre após a bênção. O *Kidush* serve como um ato simbólico para distinguir o dia santo do dia mundano e assim reconhecer o status especial do primeiro.

Kiruv: *rechokim* – “aproximando aqueles que estão distantes”. Iniciativa ou prática, especialmente ortodoxa, de trazer para mais próximo do judaísmo judeus secularizados.

Lechá Dodi: Canção de recebimento do *Shabat*; ponto culminante das rezas de sexta-feira à noite.

Maqamah: Verbete árabe. Na literatura, um conto de quadros de episódios narrados em prosa rimada intercalada com poesia.

Maskilim: Seguidores do Iluminismo Judaico ou *Haskalá*, movimento modernizador que visava criar uma cultura judaica liberal e secular. No singular: *Maskil*.

Megorachim: Judeus originários da Península Ibérica que se estabeleceram no norte da África como resultado de perseguições antijudaicas.

Menorá: Candelabro de sete braços, um dos principais objetos do Tabernáculo e do Templo Sagrado em Jerusalém. É um símbolo judaico importante, representando a luz da Torá e a presença de Deus.

Mezuzá: Em português a palavra significa “batente”. O versículo que instrui a escrever uma *mezuzá* diz: “Deverás escrever [essas palavras] sobre as *mezuzot* – batentes – de sua casa e sobre seus portões” (Deuteronômio 6:9). A literatura talmúdica aplicou o termo para o rolo/pergaminho afixado ao batente, que é como os judeus se referem a ele. No plural: *Mezuzot*.

Midrash: “Exposição” ou “investigação”. A palavra pode ser usada em dois sentidos. De certa maneira, refere-se a um modo de interpretação bíblica proeminente na literatura talmúdica; de outra maneira, refere-se a um corpo separado de comentários sobre as Escrituras usando este modelo interpretativo. No plural: *Midrashim*.

Mikvê: Banheira de rituais judaicos. É um reservatório de água natural ou coletada de forma natural (como água da chuva), onde a pessoa se imerge completamente com o objetivo de purificação espiritual. É uma prática central no judaísmo, especialmente para mulheres após o término da menstruação e para aqueles que se convertem ao judaísmo, mas também pode ser utilizado por homens em preparação para o *Shabat* ou outras ocasiões especiais.

Minian: Quórum mínimo de dez judeus para que haja reza.

Misnagdim (ou **Mitnagdim**): Do hebraico, oponentes. Céticos, críticos e inimigos do Chassidismo na Europa Oriental nos séculos XVIII e XIX.

Mitzvá: Em hebraico significa “mandamento” ou “preceito”. No contexto judaico, refere-se aos 613 mandamentos encontrados na Torá (os cinco livros de Moisés) e também a boas ações ou atos de bondade e gentileza. No plural: *Mitzvot*.

Motsa: Primeiro assentamento agrícola judeu na Palestina otomana.

Mussar: Literatura ética; obras em prosa destinadas a cultivar determinados comportamentos, ideais e atitudes. Refere-se também a um movimento espiritual e ético judaico que originou-se na Lituânia no século XIX.

Na’ar: Jovem, moço, menino, ou criado.

Ner Tamid: Do hebraico, “Chama Eterna”. Refere-se, na tradição judaica, à uma lâmpada que é mantida constantemente acesa nas sinagogas, geralmente acima do *aron kodesh*, ou arca sagrada, onde os rolos de pergaminho da *Torá* são mantidos. Esta luz simboliza a presença eterna de Deus, e é uma lembrança da *menorá* no antigo Templo de Jerusalém.

Parashá: Ou *Parashat HaShavua* refere-se à porção semanal da *Torá*, os cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica, lida nas sinagogas durante os serviços religiosos de sábado, *Shabat*. A *Torá* é dividida em 54 porções, uma para cada semana do ano judaico. Cada porção, ou *Parashá*, recebe o nome de uma frase ou palavra-chave do texto hebraico. No plural: *Parashot*.

Pessach: A festa de *Pessach* é celebrada durante oito dias no início da primavera em Israel, do dia 15 ao dia 22 do mês hebraico de *Nissan*. A data comemora a libertação dos judeus da escravidão no Egito. Elimina-se todos os alimentos fermentados dos lares e estabelecimentos, e somente ingere-se *matsá*, pão ázimo. Nas duas primeiras noites de *Pessach* a família é reunida para a realização do *Seder*, jantar ceremonial, quando a história do Êxodo é relatada na *Hagadá* – livro ritualístico utilizado na celebração de *Pessach*.

Pletzl: É uma palavra de origem iídiche que significa “pequeno lugar”. É o nome do antigo bairro judeu localizado no distrito do Marais, em Paris.

Pogrom: Massacre organizado de um grupo étnico específico, em especial do povo judeu da Rússia ou Leste Europeu no final do século XIX e início do século XX.

Purim: É uma festa judaica que comemora a salvação do povo judeu na antiga Pérsia do plano de Haman para exterminá-los. A palavra “*Purim*” significa “sortes” em hebraico, referindo-se às sortes que Haman lançou para determinar o dia da matança. A festa é celebrada com alegria, bebidas, fantasias e a leitura e encenação do Livro de Ester, que narra a história da salvação.

Responsum: Resposta escrita por um rabino ou estudioso do *Talmud* a um questionamento qualquer, ou um questão da lei judaica. No plural: *Responsa*.

Rosh Hashaná: Ano Novo Judaico. A data marca o fim do calendário judaico e comemora o aniversário da criação do Universo. A celebração tem características típicas como alimentos doces, o toque do *Shofar*, orações e significados que marcarão o início de um novo ano. Em outubro de 2024 iniciou-se o ano 5785 no calendário judaico.

Sabra: O termo costuma ser utilizado para definir os indivíduos nascidos em Israel. No entanto, é também o nome, em hebraico, de uma fruta da família das cactáceas, abundante no Golã, assim como no resto de Israel. E, por ser espinhosa por fora e muito doce por dentro, tornou-se a metáfora perfeita para definir o caráter do israelense: áspero e resistente, em seu exterior, mas extremamente terno em seu coração.

Saris: Primariamente significa eunuco, mas pode referir-se a um oficial real ou cortesão. No plural: *Sarism*.

Shabat: É a palavra hebraica para sábado, o dia do descanso semanal no judaísmo, que simboliza o sétimo dia da criação, onde Deus descansou após criar o mundo. É um dia de repouso, adoração e reunião familiar, com práticas e rituais específicos observados para marcar a santidade do dia. No plural: *Shabatot*.

Shacharit: Cerimônia matinal de orações, recitadas entre o nascer do sol e o meio dia. Quanto antes melhor. A oração dura, em média, meia hora. *Shacharit* é precedido por várias páginas de bênçãos e orações preliminares.

Shavuot: É o segundo dos três maiores Dias Festivos (*Pessach* é o primeiro e *Sucot* o terceiro), e vem exatamente cinquenta dias após *Pessach*. A *Torá* foi outorgada por Deus ao povo judeu no Monte Sinai há mais de três mil e trezentos anos. Todos os anos, neste dia, renova-se a aceitação deste presente de Deus dado ao povo judeu. A palavra *Shavuot* significa “semanas”: assinala a compleição das sete semanas entre *Pessach* e *Shavuot* (o período do ômer), durante o qual o povo judeu preparou-se para a Outorga da *Torá*. Durante este tempo, purificou-se das cicatrizes da escravidão e tornou-se uma nação sagrada, pronta a entrar em uma aliança eterna com Deus, com a Outorga da *Torá*. *Shavuot* também significa “juramentos”. Com a Outorga da *Torá*, o povo judeu e Deus trocaram juramentos, formando um pacto duradouro de não abandonar um ao outro.

Shemá ou Shemá Israel: Refere-se à oração judaica central, *Shemá Israel*, que significa “Ouve, Israel”. A oração declara a crença em um único Deus e é encontrada na *Torá*, especificamente em Deuteronômio 6:4-9, 11:13-21 e Números 15:37-41. É uma parte fundamental do culto judaico, recitada diariamente pela manhã e à noite.

Shoá: “A catástrofe” em hebraico, também conhecido como Holocausto, foi o genocídio ou assassinato em massa de cerca de seis milhões de judeus durante a Segunda Guerra Mundial, no maior genocídio do século XX, através de um programa sistemático de extermínio étnico patrocinado pelo Estado nazista, liderado por Adolf Hitler e pelo Partido Nazista, e que ocorreu em todo o Terceiro Reich e nos territórios ocupados pelos alemães durante a guerra.

Shofar: Instrumento musical feito de chifre de animal, tradicionalmente um carneiro, utilizado em rituais religiosos judaicos. Seu significado vai além do som, sendo um símbolo de diversos aspectos espirituais e históricos. O toque do *shofar* em ocasiões como *Rosh Hashaná* (Ano Novo Judaico) e *Yom Kippur* (Dia do Perdão) serve como um chamado para a reflexão, arrependimento e renovação espiritual.

Shomer chaguim: Aquele que observa e cumpre as leis das festas judaicas.

Shomer Shabat: Aquele que observa e cumpre as leis de *Shabat*.

Shtetl: Termo iídiche originário da Europa oriental que significa uma vila de população predominantemente judaica. No plural: *Shtetlach*.

Shul: Palavra originária do iídiche que significa sinagoga.

Snif: Núcleo, ramo, seção, ou departamento. No plural: *Snifim*.

Sucot: Um período alegre é iniciado com a festa de *Sucot*, compensando o solene período de *Rosh Hashaná* e *Yom Kippur*. Em *Sucot*, há uma *mitzvá* (preceito) singular, que é a construção de uma *sucá*, ou cabana; a única *mitzvá* que literalmente envolve a pessoa de corpo inteiro, com suas vestes materiais. Para que o judeu não se esqueça de seu verdadeiro propósito na vida, Deus, em sua infinita sabedoria e bondade, os faz deixar suas casas confortáveis nesta época, para habitar numa frágil *sucá*, cabana, por sete dias. Come-se e bebe-se na *sucá* durante os sete dias. A *sucá* os lembra que devem confiar em Deus para sua proteção, pois a *sucá* não é nenhuma fortaleza, nem ao menos fornece um telhado sólido sobre sua cabeça. Lembra-os também de que a vida nesta terra é apenas temporária.

Talmud: É uma coleção de escritos que cobrem toda a gama de leis e tradições judaicas, compiladas e editadas entre o terceiro e sexto séculos. *Talmud* significa “aprendizado” em hebraico. O texto principal do *Talmud* é a *Mishná*, uma coleção de ensinamentos concisos escritos em hebraico, editados pelo rabino Yehuda nos anos subsequentes à destruição do Segundo Templo em Jerusalém. Nos séculos seguintes, os rabinos continuaram a ensinar e explicar. Muitos desses ensinamentos foram reunidos em dois grandes corpos, o *Talmud* de Jerusalém, contendo os ensinamentos dos rabinos na Terra de Israel, e o *Talmud* da Babilônia, apresentando os ensinamentos dos rabinos da Babilônia. Essas duas obras estão escritas nos dialetos aramaicos usados em Israel e na Babilônia, respectivamente. No plural: *Talmudim*.

Tanach: Bíblia Hebraica.

Taqqanah: Regulamento, ordem comunitária, ou decreto. No contexto religioso, a palavra frequentemente refere-se a uma ordem legal ou regra designada à melhoria da vida religiosa ou bem-estar da comunidade. No plural: *taqqanot*.

Tefilin: Também conhecidos como filactérios, são um par de pequenas caixas de couro preto com tiras de couro, usadas por judeus durante as orações matinais nos dias de semana. Dentro das caixas, há pergaminhos com trechos da *Torá*, incluindo o *Shemá Israel*. O uso de *tefilin* é uma *mitzvá* (mandamento) no judaísmo, servindo como um lembrete da relação entre Deus e o povo judeu, e do êxodo do Egito.

Teshuvá: Do hebraico, ato de contrição, arrependimento, ou retorno. Significa um retorno a um estado anterior, particularmente um retorno a Deus ou um estado de pureza moral. É um tema central no judaísmo, especialmente durante os dias que antecedem Yom Kippur, e é entendido como um processo de autotransformação ético e de retorno ao seu verdadeiro e santo *self*.

Tikun Olam: Conserto do mundo.

Toevá: Convencionalmente traduzida como “abominação” ou “coisa detestável”. Refere-se a algo considerado moralmente errado ou ofensivo, em especial em um contexto religioso.

Torá: Os cinco livros de Moisés: Gênesis, Éxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Também conhecido como Pentateuco.

Treif: Significa “não *casher*” ou “proibido”. Refere-se a alimentos que não são permitidos para consumo de acordo com as leis dietéticas judaicas, conhecidas como *cashrut*.

Tsadic: Justo ou “santo”. O termo é frequentemente usado em referência a um líder espiritual chassídico ou *rebe*, rabino.

Yarmulke: Do iídiche, solidéu ou *kipá*. Pequena cobertura circular para a cabeça usada, tradicionalmente, por homens judeus, especialmente em ocasiões religiosas como orações, estudo da Torá e em sinagogas. É um símbolo de respeito e reverência a Deus, lembrando a presença divina.

Yeshivá: É um local onde judeus se reúnem para estudar Torá e as tradições rabínicas. Originalmente referia-se a uma academia para alunos avançados, hoje o termo também se refere a escolas primárias judaicas, onde estudos judaicos compõem uma parte significativa do currículo. No plural: *Yeshivot*.

Yishuv: Do hebraico, assentamento ou comunidade. No contexto da história sionista, refere-se especificamente à comunidade judaica na Palestina antes do estabelecimento do Estado de Israel em 1948. Esta comunidade foi, posteriormente, dividida em “Antigo *Yishuv*” e “Novo *Yishuv*”.

Yizkor: Do hebraico, significa *lembrança* e refere-se aos serviços de oração memorial, realizados quatro vezes ao ano, durante *Yom Kippur*, *Sucot*, *Pessach* e *Shavuot*. O povo judeu acredita na eternidade da alma. É crença comum que, recitando o *Yizkor*, lembrando um ente querido e fazendo caridade em nome do falecido, isso ajuda sua alma a ganhar mérito pelas boas ações do povo.

Yom Kippur: Significa Dia do Perdão, celebrado uma vez a cada ano. Trata-se de uma das datas mais importantes e sagradas do judaísmo, comemorada no décimo dia a partir do Rosh Hashaná, primeiro dia do Ano Novo no calendário judaico – um calendário lunar. Em Yom Kippur Deus julga o mundo. Seu nome poderá ser inscrito no Livro da Vida ou não. A partir de Rosh Hashaná você tem dez dias para pedir perdão a Deus pelos seus erros no ano que passou e assim ter seu nome inscrito no Livro da Vida.

Yoshvim: Literalmente “residentes” ou “habitantes”. No nosso contexto, a palavra refere-se a estudantes de uma *yeshivá*.

Z'L: *Zichronô Livrachá* significa “de abençoada memória”, ou “que a sua memória seja uma bênção”. É usada após o nome de uma pessoa falecida, geralmente no contexto do judaísmo,

para expressar respeito e reconhecimento pela vida da pessoa. Algo como *in memoriam*, utilizada quando a pessoa já faleceu.

Zakhar: Do hebraico, masculino, macho; seja homem, menino, ou animal.

APÊNDICE A – TCLE (TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO)

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Pró-Reitoria de Pesquisa e de Pós-Graduação

Comitê de Ética em Pesquisa - CEP

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

No Registro CEP: CAAE: 57005322.8.0000.5137

Título do Projeto: Judaísmo e Homossexualidade: Estudo sobre o senso religioso de homens gays não afiliados.

Prezado Sr.,

Você está sendo convidado a participar de uma pesquisa que estudará o senso religioso de homens gays que deixaram de frequentar a comunidade religiosa judaica devido à posição dessa comunidade/tradição em relação à homossexualidade.

Você foi selecionado por se declarar judeu, gay e não afiliado a nenhuma congregação judaica. A sua participação nesse estudo consiste em responder a algumas poucas perguntas de um questionário online, que será realizado pelo Google Forms. Tal questionário será enviado por correio eletrônico/email, fornecido pelo grupo judaico LGBTQIA+ Hineni, de São Paulo, do qual faço parte.

Nesse estudo, os entrevistados não precisam revelar seus nomes se assim desejarem; pseudônimos poderão ser usados se assim quiserem. Todavia, alguns desconfortos podem surgir no que diz respeito ao retorno de memórias ou lembranças de alguma questão emocional do entrevistado. Caso isso ocorra, a entrevista será interrompida de imediato.

Sua participação é muito importante e voluntária e, consequentemente, não haverá pagamento por participar deste estudo. Em contrapartida, você também não terá nenhum gasto.

As informações obtidas neste estudo serão confidenciais, sendo assegurado o sigilo sobre sua participação em todas as fases da pesquisa e na apresentação dos resultados em publicação científica ou educativa, uma vez que os resultados serão sempre apresentados como retrato de um grupo e não de uma pessoa. Você poderá se recusar a participar ou a responder a algumas das questões a qualquer momento, não havendo nenhum prejuízo pessoal se esta for a sua decisão.

Todo material coletado durante a pesquisa ficará sob a guarda e responsabilidade do pesquisador responsável por tempo indeterminado na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, podendo vir a ser publicado como livro.

Os resultados dessa pesquisa servirão para esclarecer e informar, qualificar, questões relativas à história de vida de homens gays não afiliados oriundos da comunidade judaica de São Paulo, a maior do Brasil. Desse modo, pretende-se, possivelmente, obter resultados que podem vir a oferecer uma posição de acolhida por parte de algumas comunidades judaicas a homens gays que se sentem rejeitados ou desprezados pela sua própria religião.

Para todos os participantes, em caso de eventuais danos decorrentes da pesquisa, será observada, nos termos da lei, a responsabilidade civil.

Você deve guardar uma cópia deste termo onde constam os dados de contato do pesquisador responsável, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

Pesquisador responsável: José Flávio Nogueira Guimarães, telefone: (31)998901308, e-mail: joseflaviong@icloud.com.

Este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, coordenado pela Prof.^a Cristiana Leite Carvalho, que poderá ser contatada em caso de questões éticas, pelo telefone (31)3319-4517 ou e-mail cep.proppg@pucminas.br.

O Comitê de Ética em Pesquisa é uma autoridade local e porta de entrada para os projetos de pesquisa que envolvem seres humanos e tem como objetivo defender os direitos e interesses dos participantes em sua integridade e dignidade, contribuindo também para o desenvolvimento das pesquisas dentro dos padrões éticos.

Ao selecionar o botão abaixo, o(a) Senhor(a) concorda em participar da pesquisa de acordo com as informações registradas neste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

() Declaro que li e concordo em participar desta pesquisa.

Eu, José Flávio Nogueira Guimarães, comprometo-me a cumprir todas as exigências e responsabilidades a mim conferidas neste termo e agradeço a sua colaboração e sua confiança.

Assinatura do pesquisador

Data

Av. Dom José Gaspar, 500 - Fone: 3319-4517 - Fax: 3319-4517 CEP 30535.610 - Belo Horizonte - Minas Gerais - Brasil e-mail: cep.proppg@pucminas.br

APÊNDICE B - Questionário aplicado aos participantes e suas respectivas respostas

Questionário - JUDAÍSMO E HOMOSSEXUALIDADE: Estudo sobre o senso religioso de homens gays não afiliados

Nome ou pseudônimo: Blay

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

CIP [Congregação Israelita Paulista] e Hebraica.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Foram bastante complexas. A família teve muita dificuldade em lidar com o tema, acreditando que seria apenas uma fase. Nas sinagogas, não tive nem aceitação nem rejeição; porém, na escola judaica [*Alef*] *Peretz* onde estudei, inicialmente, tive muito *bullying*. Por outro lado, me senti bastante acolhido na *Chazit* [*Hanoar*] - grupo juvenil que debatia temas de liberdade sexual durante a juventude.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Sou diretor da Federação Israelita de SP - Fisesp e lidero o HINENI, grupo de inserção e debate da comunidade judaica LGBTQIA+. Para além disso, faço trabalhos voluntários na Beth EL e atuei profissionalmente na construção do Museu Judaico de São Paulo, recém-inaugurado.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Não tenho hábitos religiosos.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Acredito que tudo na vida merece interpretação e contexto. O que é ser judeu? E de que moral e tradição estamos falando? Entendo que o judaísmo, tal como outras religiões, existe a partir de sua comunidade e de quem é e se sente judeu, dando o significado sobre moral e tradição

adaptado ao seu contexto de vida. Isso posto, acredito que a moral e tradição judaica são valores muito ricos sobre a vida, amor e família no seu sentido mais amplo.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Não gosto da ideia de uma sinagoga gay, pois entendo que a segregação não é o caminho da inclusão. Porém, oficializar e acolher regularmente os casamentos homoafetivos acho que deveria ser uma obrigação de todas as sinagogas, e certamente isso atrairia muitas pessoas para dentro da sinagoga e sua comunidade. No meu caso, não mudaria muito, pois frequento respeitando os meus desejos e necessidades.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Empresário, publicitário, músico. Superior completo / pós-graduado.

8 - Quantos anos tem?

45.

Nome ou pseudônimo: Gabriel

Cidade: Porto Alegre

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Centro Israelita Porto-Alegrense (Movimento Masortí) e Sibra (Reformista).

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Fui muito acolhido por minha família e todo o meu entorno, incluindo pessoas com quem convivi nas sinagogas que frequentei. Minha saída do armário foi tardia, aos 33 anos; entendo que isso possa ter contribuído para uma boa aceitação.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Sim, eu já trabalhei como designer e publicitário para diversas instituições da comunidade (inclusive para a sinagoga), já dancei em *lehakot* [show de dança folclórica israelense]⁷¹, estudei em colégio judaico, participei de movimento juvenil e do *Taglit* [Programa que oferece uma viagem gratuita de 10 dias a Israel para jovens judeus entre 18 e 26 anos.] Estive afastado durante alguns anos, mas tenho me reconectado desde que meu pai faleceu, em 2021. Me associei ao Centro Israelita, tenho feito alguns materiais de divulgação para eles, voluntariamente e profissionalmente, e passei a frequentar mais a sinagoga, inclusive participando de *harkadot* [Bailes de danças circulares israelitas surgidos juntamente com a criação do Estado de Israel.] por lá todas as semanas.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Apenas tenho me esforçado para comemorar as grandes festas (*Pessach* e *Rosh Hashaná*), acendi as velas do *Yizkor*⁷² para o meu pai e, eventualmente, realizo um *Shabat* com a minha família e amigos.

⁷¹ Todas as informações entre colchetes foram acrescentadas pelo autor do trabalho, pesquisador.

⁷² *Yizkor* significa “lembança” em hebraico e refere-se aos serviços de oração memorial, realizados quatro vezes ao ano, durante *Yom Kippur*, *Sucot*, *Pessach* e *Shavuot*. O povo judeu acredita na eternidade da alma. É crença comum que, recitando o *Yizkor*, lembrando um ente querido e fazendo caridade em nome do falecido, isso ajuda sua alma a ganhar mérito pelas nossas boas ações.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Penso que é uma tradição em que há espaço para reinvenção e acolhimento, uma vez que não há uma figura central dogmática (como um Papa, por exemplo). Isso permite múltiplas formas de viver o Judaísmo, o que é reconfortante.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Certamente, e inclusive faria questão de me casar em uma sinagoga gay para dar *visibilidade* e apoio a esse movimento.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Publicitário e empresário, com pós-graduação.

8 - Quantos anos tem?

39.

Nome ou pseudônimo: Zuki Zagury

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Frequentamos a sinagoga *Mekor Haim* (no passado), trata-se de uma sinagoga ultraortodoxa. No geral, eu gostava dos serviços religiosos, com a exceção de às vezes achar a religião pesada demais (no sentido de ter muita coisa).

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Eu estava em Israel, estudando em uma *Yeshivá* (fui para lá justamente para entender melhor como conciliar minha sexualidade com a religião) e lá eu conheci um menino. A gente começou a se relacionar, e ele me encorajou a me assumir. Inicialmente, eu contei para dois amigos que, apesar de muito confusos, pois eram ortodoxos também, me aceitaram muito bem (inclusive até hoje aceitam e nada mudou). Posteriormente, contei para minha família, com a exceção do meu pai, e todos aceitaram muito bem! Depois de umas semanas, a pandemia agravou, e voltei ao Brasil. Aqui tive um processo até que um pouco lento para me assumir para o resto das pessoas, já que não via a necessidade de contar para todo mundo. Para todos a quem eu contei, me aceitaram muito bem; tive apenas um amigo que se afastou (mas é um caso à parte porque ele sofreu muito *bullying* a vida toda por ser um pouco afeminado e acharem que ele era *gay*). No início do ano passado eu comecei a namorar e postar fotos minhas com meu namorado nos meus *stories* etc... e com isso, os meus colegas de escola começaram a fofocar, então eu decidi fazer um *post* me assumindo, e isso revoltou um pouco, já que eu fui o primeiro ortodoxo de São Paulo a fazer isso. Todos os rabinos ignoraram, mesmo que por um tempo todo mundo só falava disso. Meses depois eu comecei a falar com uns rabinos e voltar a frequentar espaços judaicos não tão fechados como frequentava. Nesses lugares, acho que nunca sofri homofobia direta, obviamente que sempre tem alguém fofocando, já que geralmente eu sou o único *gay*, mas não acho que seja na maldade, pelo menos na maioria das vezes. Nesse domingo⁷³, pela primeira vez desde que eu me assumi, eu frequentei um ambiente da comunidade onde eu cresci, foi o casamento de um primo, muita gente simplesmente ignorou minha presença, outros conversaram comigo normalmente, mas percebi que a maioria ficou meio sem graça e sem jeito

⁷³ Lembrando que essa pesquisa de campo foi realizada nos meses de agosto, setembro e outubro de 2022.

com a minha presença. Para concluir, o que acho justo dizer sobre essa experiência é que a comunidade na qual eu cresci não tem nenhum ódio contra a minha pessoa, mas eles não sabem como lidar com o fato de eu ser *GAY*, já que, pela religião, é algo proibido se relacionar com outro homem e, sendo *gay*, não teria outra opção. Até agora “não precisaram” lidar com isso, por isso eles têm mesmo fobia, eles vivem em uma comunidade onde o casamento é algo sagrado, que a sexualidade é algo privado, e até agora tiveram apenas um caso de alguém que se assumiu, obviamente existem outros LGBT’s lá dentro, mas pelo fato de ninguém se assumir talvez eles achem que o “problema” se resolve naturalmente. Para eles aceitarem a minha sexualidade, eles teriam que aceitar que a religião deles não está certa em relação a algo ou que a compreensão deles em relação à Bíblia não funciona para todos, e isso é tudo que eles têm, não vão abrir mão disso tão fácil.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Hoje em dia frequento espaços de *Kiruv* [*rechokim* – “aproximando aqueles que estão distantes”. Iniciativa ou prática, especialmente ortodoxa, de trazer para mais próximo do judaísmo judeus secularizados] apenas.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Minha mãe é ortodoxa, porém todos os meus irmãos largaram a ortodoxia, e tentamos todos nos respeitar da melhor forma possível.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Acho que o judaísmo, entre todas as outras religiões, é deturpado pelos humanos que o interpretam, isso além do fato de que, com tanta perseguição, perdemos muitos livros e ensinamentos importantes para a conclusão de uma vida judaica plena, mas que é uma religião, é um povo, com muitas virtudes únicas que todos têm muito o que aprender com a gente.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Acho que não faz sentido para a comunidade ortodoxa realizar casamentos homoafetivos no momento em que eles fizerem isso, eles deixam de ser ortodoxos. No entanto, seria impossível. Também acho que seria irreal pedir a uma comunidade inteira mudar suas tradições milenares, do mesmo jeito que é irreal você pedir para os gays se relacionarem com mulheres. Mas o que sim, acho que deveria ter a inclusão, já que é uma das virtudes do judaísmo e já que, quando se trata de outros tipos de “pecadores” como quem não guarda *Shabat* ou quem não come *kasher*, eles aceitam muito bem, principalmente caso for alguém com um bom poder aquisitivo. Mas, mesmo assim, pelo fato de a ortodoxia não aceitar a minha sexualidade, mesmo se a comunidade me aceitasse e me acolhesse, não sei se frequentaria a sinagoga com a mesma frequência que frequentava. Se houvesse uma sinagoga gay, eu certamente frequentaria com todo prazer, mas não sei o quanto daria certo em uma cidade como São Paulo. Não acho que os gays judeus busquem uma sinagoga, pelo menos a maioria não busca, a maioria não é religiosa e procura mais se conectar ao povo do que à religião, portanto acho que faria mais sentido existir um espaço lgbt que até pudesse ter uma sinagoga para fazer casamentos e rezas nos feriados.

7 - Qual a sua profissão? Qual é o seu nível de escolaridade?

Estudo ADM, estou no 4º período.

8 - Quantos anos você tem?

22.

Nome ou pseudônimo: Ytszhak Schakhaf

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Beit Yaakov.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Muito cruel, sem saber como lidar com o que sentia, por ser muito ingênuo. Perceber ter vivido dentro de uma bolha moral.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Não mais.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Só Shabat e, às vezes.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

É linda.

6 - Se o seu rabino decidisse officiar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Fui abusado, então nunca mais.

7 - Qual é a sua profissão? Qual é o seu nível de escolaridade?

Comerciante.

8 - Quantos anos você tem?

40.

Nome ou pseudônimo: Breno De Saint-Martin

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Durante minha infância, costumava ir com meu pai à sinagoga "liberal" *Eshel Abraham* em Belém do Pará, contudo, as idas costumavam ser esporádicas devido a morarmos no interior. Como meu pai não era um judeu religioso, as festas de *Rosh Hashaná* e *Chanuká* costumavam ser festas e encontros agradáveis, mas os hábitos preconceituosos também existiam como em qualquer outro lugar.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Não foi tão traumatizante porque minha mãe e família materna (*goy*) me acolheram, enquanto a do lado paterno vive em outros países. Me assumi aos 17 devido a me apaixonar por um outro rapaz. Em relação à comunidade judaica, costumava ter pouco contato devido à perda dos meus pais aos 12 anos, o que me fez abrir mão do *bar mitzvá* por achar que não conseguia me adequar devido à minha orientação sexual e, na época, tinha vergonha/receio das minhas raízes judaicas devido a uma agressão que sofri no colégio aos 8 anos por alunos que descobriram a identidade étnica do meu pai. Também me mudei de cidade quando comecei o terceiro ano do ensino médio e faculdade, o que me garantiu estar longe das poucas pessoas judias com quem cresci/convivi. Um caso em especial foi a reação do meu "padrinho", um judeu ashkenazi que me ensinou muito sobre a cultura judaica e, ao informá-lo sobre eu ser *gay*, me respondeu: "O rei David também amava demais, você não é o único".

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Sim, principalmente em São Paulo, tenho muitos amigos da comunidade e de diversas correntes. Acostumei a frequentar a CIP [Congregação Israelita Paulista] por influência de uma amiga (Amália Pelcerman), contudo, até 2019, ia com baixa frequência. A minha amiga me dizia que a CIP era um ambiente mais moderno com viés desconstrucionista [O colaborador

provavelmente se refere ao movimento reconstrucionista^{74]} do judaísmo e que seria uma oportunidade de eu refazer as pazes, o que de fato vem acontecendo nos últimos anos. Por influência da minha mãe que é *goy* [gentia] e nada religiosa, a minha vida inteira participei de outros ritos (ex.: candomblé, umbanda, budismo), em específico os ritos de matriz afro-brasileira. Até porque meu pai "brincava" dizendo que eu poderia escolher qualquer religião que não fosse a cristã.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Costumo dizer que não tenho hábitos necessariamente religiosos, mas interpreto como tradição que aprendi com meu pai e padrinho. Acendo as velas do *Shabat*, faço *chalá* [pão trançado, tradicionalmente consumido em pares na noite de *Shabat*; semelhante à rosca brasileira]⁷⁵, tomo vinho e, às vezes, recito as respectivas *brachot* [plural de *brachá*, bênção]. Tanto para o vinho quanto para o pão, antes de serem consumidos, a tradição reza que deve ser feita uma *brachá*, ou bênção específica]. Uma das poucas regras do *kashrut* [leis dietéticas do judaísmo] que sigo é o não consumo de carne de porco em casa.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Costumo observar ambas através de uma perspectiva cultural, até porque, mesmo as tradições acabam se adaptando para continuarem relevantes. Entretanto, eu sou apaixonado pela representação da resistência, pela autodeterminação judaica e pela importância que o povo judeu dá para os estudos no geral.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Com certeza, pois os últimos movimentos para agregação dos judeus LGBTs, em específico na CIP, me deram uma esperança de que posso conviver com a minha judeidade e orientação sexual.

⁷⁴ Movimento extremamente liberal fundado pelo rabino Mordecai Kaplan no século XX, nos Estados Unidos da América, que dá ênfase ao judaísmo como uma civilização, com apenas um seminário rabínico, o Reconstructionist Rabbinical College, na Filadélfia, fundado em 1968.

⁷⁵ Novamente, lembro que todas as informações entre colchetes foram acrescentadas pelo autor deste trabalho, pesquisador.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Sou bioengenheiro e estou finalizando o doutorado.

8 - Quantos anos tem?

27.

Nome ou pseudônimo: MIC [Janek]

Cidade: Rio de Janeiro

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Sinagoga Keilat Yacov [Sinagoga Kehilat Yaacov], Bairro Peixoto, [Copacabana], RJ. Acompanhava meu pai nas festas religiosas. É uma sinagoga ortodoxa; nada me incomodava; eu gostava muito.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Não saí do armário.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Participo esporadicamente, quando sou convidado para alguma cerimônia, tipo *bar mitzvá* ou casamentos.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Rezo *Shemá Israel* todas as noites antes de deitar, falo *Kadish* [dos enlutados] para meus pais no aniversário de falecimento.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Estudei em escola judaica e fui alfabetizado em hebraico no primário; gosto muito e respeito; são minhas raízes.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

SIM, participaria mais.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Médico, superior completo, pós-graduado.

8 - Quantos anos tem?

69 anos.

Nome ou pseudônimo: Felipe Kaizer Domenici

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Não íamos muito à sinagoga, mas quando íamos era ou no *Beit Chabad* ou no *Malovani*. Sentia que era demorado e que as pessoas olhavam você da cabeça aos pés. Sempre tínhamos que ir bem-vestidos e não havia pluralidade. Era e sempre foi fechada, ortodoxa, heteronormativa, cisgênera e branca.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e de outras pessoas da comunidade?

Sempre fui uma pessoa muito livre, sempre me expressei, me vesti como queria e tinha cabelos grandes. Muitas vezes ouvia piadinhas de um rabino que eu achava que não me irritavam, mas, na verdade, me irritavam demais. Acredito que as pessoas não mexiam muito comigo, talvez por eu ser alto e sempre ser colocado como diferente/alternativo, o que não necessariamente na cabeça delas significava que eu era *gay*, mas sim diferente. Confesso que meu processo de sair do armário não foi muito complicado nesse meio judaico, pois, quando me assumi, já estava na faculdade, tinha poucos amigos judeus e pouco vínculo com a comunidade. Mas os amigos para quem contei a minha orientação me aceitaram muito bem, até porque eles talvez sempre souberam, por mais que eu não falasse, era algo talvez óbvio haha.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Hoje em dia, minha ligação com a comunidade é o *Hineni*, a *Gaavah* e a *Mov.lgbtqia+*. Participo dos *Shabats* desses grupos e das festas judaicas sempre; raramente faltou. Pois adoro a diversidade de pessoas que esses grupos unem. É de uma riqueza e com tantas trocas legais; eu amo muito. Sinto falta de frequentar mais a *Cip* e a *Beth-El* que fui algumas vezes e adorei. Me senti super acolhido.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Não existem. Na verdade, só existem nas grandes festas judaicas que eu faço as rezas como meu avô fazia. Meu avô era uma pessoa bem ligada ao judaísmo.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Eu amo o judaísmo. Me ligo muito na cultura judaica para além da religião, como a culinária, por exemplo. Acho apaixonante. Quanto à moral, acredito que existem interpretações pessoais da bíblia, mas, para mim, é mais do que óbvio que todos têm direito de ser felizes da forma como quiserem. E que devemos respeitar o próximo sempre, independentemente de suas escolhas/orientações. D'us ama a todos igualmente, precisamos todos entender isso e unir, não se afastar.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Com certeza. Sem sombra de dúvida, eu frequentaria! Quero me sentir representado na sinagoga, quero ver casais homoafetivos, quero ver que possuímos esse espaço também. Quero me sentir seguro e acolhido, sem sentir estranhamentos, olhares tortos e desconfortos. Quero poder vestir o que quiser e me expressar livremente nesses ambientes.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Sou Chef de Cozinha; na verdade, sou *Personal Chef*. Ensino superior e pós-graduação.

8 - Quantos anos tem?

26 anos.

Nome ou pseudônimo: Eduardo Ephraim

Cidade: Rio de Janeiro

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Ortodoxa. [Kehilat] Moriah [em Copacabana]. Eu era respeitado por ter família ortodoxa e ser professor de hebraico. Um semi-armário me incomodava.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Muitos relutaram. Alguns aceitaram. Em sinagogas ortodoxas, prefiro ficar quieto. Mas acho que todos sabem.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Sim, participo de rezas e eventos do *Hillel* [Associação judaica esportiva e recreativa]. Alguns ambientes são mais tranquilos e abertos. Em outros, eu fico na minha. Grupos de 12 passos⁷⁶.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Reza. *Mezuzá*, *tefilin* [ou filactérios pela manhã], *kidush*. Estudar *Torá* quando possível e acender as velas de *Shabat*.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Acho bem abrangente e aberta a interpretações.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Eu já frequento.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

⁷⁶ Baseado na filosofia desenvolvida pelos Alcoólicos e Narcóticos Anônimos, auxilia o dependente de álcool e de outras drogas a perceber a perda do domínio de sua vida e a sua impotência diante do álcool e de outras drogas.

Professor e padeiro. Ensino superior completo.

8 - Quantos anos tem?

35.

Nome ou pseudônimo: Nunan

Cidade: Belo Horizonte

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Sinagoga [União Israelita] *Shel Guemilut Hassadim*, Rio de Janeiro/RJ, SIB [Sociedade Israelita da Bahia] - Sinagoga Israelita de Salvador, Bahia, CIM - Congregação Israelita Mineira, Belo Horizonte/MG.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e de outras pessoas da comunidade?

A reação dos rabinos e das pessoas da comunidade mineira foram bem positivas e sem alterações no relacionamento e tratamento pessoal. Porém, em relação aos rabinos e pessoas das comunidades carioca e baiana, não saí do armário para eles, pelo fato de eu ter familiares frequentes nas duas sinagogas, eu não me declarei e nem pretendo me declarar para nenhum dos meus familiares e nem no meio de frequência deles, para evitar transtornos. Sei que eles desconfiam, mas não têm certeza, porque não confirmei nada. São preconceituosos e não tenho interesse no preconceito deles. Faço o que quero sem culpa e sem declarações.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Tenho relação com a comunidade judaica mineira e participo das rezas do sábado pela manhã, em cumprimento de minha crença e fé em D'US. Frequento também a Mesquita do Centro Islâmico Mineiro, visto que, apesar de ser judeu pelo lado materno, por ser filho de mãe judia, sou também muçulmano pelo lado paterno, por ser filho de pai muçulmano. Convivo desde minha juventude muito bem com as duas religiões, mas sem filiação a nenhuma delas, ajudo no que posso, mas sem compromisso, não vejo necessidade. Sou bem aceito pelo sheik e bem integrado na comunidade islâmica, porém bem firme dentro do armário, devido ao fato de eles repudiarem abertamente o homossexualismo.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

São diários e de acordo com minhas necessidades e crença. Sigo respeitando minha individualidade pessoal, nossas tradições e hábitos religiosos, mas sem fanatismo.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Acho perfeita e dentro de um padrão social correto para mim.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Para mim, não mudaria nada; o fato de eu ir ou não ir na sinagoga não está relacionado com a postura da comunidade em relação ao homossexualismo.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Sou formado em história e em direito, atuando já há alguns anos como servidor do judiciário.

8 - Quantos anos tem?

55 anos, bem vividos e feliz, apesar das lutas.

Nome ou pseudônimo: G [Gad]

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Liberal. Gostei dos serviços. Um pouco entediado. Nada me incomodava em particular, nada por ser *gay*.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e de outras pessoas da comunidade?

Com a família, foi tranquilo. Nunca tive proximidade com um rabino para ter que contar para ele.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Meus melhores amigos são judeus e não vou muito à sinagoga, mas às vezes nos encontramos para jantar sexta [à] noite, como se fosse *Shabat. Pessach, Yom Kipur, Rosh Hashaná*, sempre passo com a minha família ou com a família de amigos.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Nada. Só *mezuzá* na porta.

5 - O que você pensa da moral e da tradição judaica?

Gosto. Faz parte do meu passado.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga *gay* na sua cidade?

Depende. Não sei.

7 - Qual é a sua profissão? Qual é o seu nível de escolaridade?

Autônomo. Faculdade.

8 - Quantos anos tem?

34.

Nome ou pseudônimo: Leonardo Fonseca Koroth

Cidade: Belo Horizonte (Brasileiro morando em Londres)

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Frequentei a AIB (Associação Israelita Brasileira)⁷⁷ em Belo Horizonte, sinagoga liberal. Quando frequentava, eu gostava e me identificava.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Foi um processo muito lento e difícil. E só fui me assumir mesmo com 21 anos de idade. Para a minha família também foi um processo difícil e trabalhoso. Porém, já superamos. Na época também conversei com o rabino, que foi amigável, porém conservador.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Não tenho mais contato nenhum. Não participo de mais nada.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Não tenho nenhum hábito religioso mais.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Acho que toda tradição é importante e deve ser respeitada.

6 - Se o seu rabino decidisse officiar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Para a primeira pergunta, minha resposta é não. Pois minha decisão de não frequentar a sinagoga atualmente não tem nada a ver com a minha sexualidade, e sim por não me identificar mais com os ensinamentos da Torá. Se houvesse uma sinagoga gay na minha cidade, eu talvez

⁷⁷ Atualmente, o prédio que abriga a CIM (Congregação Israelita Mineira), a antiga AIB (Associação Israelita Brasileira), chama-se CCAIB (Centro Comunitário Associação Israelita Brasileira). É um clube com piscina, churrasqueira, quadra para esportes, salões para festas, além de micvê e sinagoga. É nesse prédio também que se encontram os escritórios da FISEMG (Federação Israelita do estado de Minas Gerais).

frequentaria mais pela tradição e pela ligação com outras pessoas com um histórico parecido com o meu. E assim fazer parte de um grupo com quem eu me identificasse e pudesse celebrar as festividades judaicas. Seria mais pela tradição e não pela religião em si.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Sou fotógrafo, graduado em Comunicação Social (publicidade e propaganda) pela FUMEC/BH.

8 - Quantos anos tem?

43.

Nome ou pseudônimo: André Schusterman Jounot

Cidade: Florianópolis

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Não frequentamos a sinagoga; minha mãe casou-se com um cristão. Apenas eu me religuei quando passei a participar dos Judeus Gays em SP nos finais dos anos 90 e a frequentar a *Jewish Federation of Central New York*.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e de outras pessoas da comunidade?

O processo foi gradual e apoiado pela minha mãe e pai, assim como pelos amigos.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Faço parte de fóruns no Brasil e EUA.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Leitura.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Algumas tradições eu respeito e sigo.

6 - Se o seu rabino decidisse officiar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Certamente que sim.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Professor, mestrado.

8 - Quantos anos tem?

52.

Nome ou pseudônimo: Rafael Kasinski

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Hebraica e Hospital Israelita Albert Einstein. Ambas majoritariamente liberais.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e de outras pessoas da comunidade?

Lento. Já tinha noção de que não era heterossexual, mas me sentia confortável com isso apenas em Boston, EUA, onde fiz faculdade entre 2001-2005 (começando, portanto, aos 19 anos). Somente em 2010 comecei a ficar mais confortável em público, já que comecei a namorar outro homem. Mas meu pai só ficou sabendo lá por 2012/13 e minha mãe lá por 2018 (meu irmão eu já informara em 2005 e minha avó materna em meados de 2007). Não me recordo, honestamente, de qualquer reação negativa por parte de alguém em saber que não sou heterossexual (sou bi, suponho). Nem um amigo meu católico fundamentalista pareceu ter algum problema, fora os teológicos que certamente havia. Quanto à comunidade religiosa, minha não participação nela me impede, por óbvio, de relatar qualquer eventualidade. Friso que sempre me foi claro que esta ausência de reações negativas direcionadas a mim, pessoalmente, deve-se, muito provavelmente, 1) à ausência de traços mais estereotipados relacionados à homossexualidade e 2) minha estatura (alto e, à época, obeso). É uma infelicidade, mas suspeito que isso ainda exerce influência na avaliação que as pessoas fazem de não heterossexuais.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Minha relação com a comunidade judaica é, na melhor das hipóteses, marginal. Participo dos jantares de família e afins, mas me entendo como ateu desde os 17/18 e sempre tive dificuldade em me interessar por questões propriamente religiosas por conta disso. Arecio, no entanto, a questão cultural que une judeus e me é motivo de curiosidade e respeito. Há poucos grupos demográficos (vietnamitas vêm à mente) que tenham tanto sucesso em persistir sua cultura mesmo em meio a tamanhas dificuldades e sequenciais diásporas. Contudo, não vou a uma sinagoga desde 2000, quando fui a uma no *Yom Kippur* daquele ano, em Boston, quando me preparava para me mudar para lá. Meu irmão e eu fumávamos um cigarro no estacionamento e

um cidadão veio nos encher o saco porque, afinal, era o feriado que era. Fiquei meio chocado e ali mandei tudo à merda.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Estes hábitos já eram escassos quando morava com meus pais. Hoje inexistem. Não compartilho da afeição que parentes meus têm por *mezuzot* [plural de *mezuzá*] e afins como lembrança de suas raízes.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Uma parte desta moral e tradição é obsoleta, como há de ser para qualquer conjunto de regras internas e externas de qualquer grupo. Sabido que muito dessa moral e tradição foi criada por nômades que hoje seriam considerados selvagens. Mas nem por isso deixamos de apreciar e dar continuidade ao que há de valioso. Um exemplo que bem ilustra a questão é o de comunidade. Judeus dão um valor imenso a ela, por razões conhecidas. É parte do seu sucesso continuado, mesmo depois do holocausto. É parte do que lhes permite, há tempos, obterem êxito em novas terras (Brasil, por exemplo) após expulsões. É o que permitiu que meus parentes viessem ao país do Leste Europeu e, mesmo neste lugar tão distinto, conseguissem ganhar a vida e melhorar a de seus filhos. Mas esse sentimento de apoio à comunidade vem impregnado de uma suspeição quanto aos de fora que considero abjeta. Ficar referindo-se aos não judeus como gado (*goyim*) é muito escroto.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Não tenho rabino. Se tivesse um, me deixaria muito feliz disposição dele em abraçar este grupo demográfico, pelas razões que fossem. E se houvesse sinagoga gay em São Paulo (se é que já não há), me deixaria bastante contente. Contudo, não vejo isso me levando a frequentar uma sinagoga novamente, pois pouco sentido faria ir a uma sem a fundação religiosa por trás servindo de alicerce.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Migrei recentemente ao desenvolvimento *web*. Acabei o curso na sexta, dia 16/09/2022. Estou agora procurando emprego.

8 - Quantos anos tem?

41.

Nome ou pseudônimo: Rodolpho Silva de Oliveira

Cidade: Rio Grande, Rio Grande do Sul.

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Minha família frequentava a sinagoga de São Miguel Paulista, hoje desativada. Eu frequento a comunidade israelita de Pelotas [Sociedade Israelita de Pelotas]; me sinto bem nos serviços religiosos; ambas conservadoras.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Foi natural. A comunidade israelita de Pelotas nunca me tratou diferente por isso.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Participo das grandes festas [*Pessach, Shavuot, Rosh Hashaná, Yom Kippur e Sucot*] e dos *Shabatot* [plural de *Shabat* em hebraico].

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Não somos muito religiosos, mas celebramos o *Shabat* e fazemos o jejum de *Yom Kippur*.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Acho que a moral judaica é um caminho, mas não pode ser um caminho obrigatório.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

A comunidade que participo tem muitos homossexuais e a comunidade não trata disso como um tabu; não tocamos no assunto e nem militamos dentro da comunidade; e todos vivem em harmonia. Se começarmos a frisar demais esse assunto, talvez tenhamos problemas com os mais conservadores, mas sabemos separar nossa vida particular da comunidade.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Arqueólogo, mestrado.

8 - Quantos anos tem?

30.

Nome ou pseudônimo: Renato Ber

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Beit Chabad Itaim - o shil [ou shul, sinagoga em ídiche] – ortodoxa.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Minha saída foi tranquila em relação à minha família; foi apenas uma adaptação. Com o rabino nunca conversei. Não acho que eu deva.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Sim, estudei em escola judaica; já participei de trabalhos voluntários e vou à sinagoga nas grandes festas [*Pessach, Shavuot, Rosh Hashaná, Yom Kippur e Sucot*].

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Apenas velas de *Shabat* e jantares nas grandes festas [*Pessach, Shavuot, Rosh Hashaná, Yom Kippur e Sucot*]; além de cultivar a culinária judaica herdada da minha avó.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Não me preocupo muito com isso.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Talvez. Provavelmente sim.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Administrador, superior completo.

8 - Quantos anos tem?

40 anos.

Nome ou pseudônimo: Diógenes

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Sou frequentador da CIP - Congregação Israelita Paulista. Comunidade reformista. Sempre me senti bem no serviço religioso. Não há nada que me incomode.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Não me expus ao rabino nesse sentido. Tenho poucos amigos dentro da comunidade que sabem. Com relação à minha família, foi um pouco conturbado no começo.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Estou em processo de conversão ao judaísmo. Pratico o judaísmo. Mas já fui membro e fui criado em uma igreja Batista. Participo do *Cabalat Shabat* e de outras festas judaicas e das Grandes Festas [*Pessach, Shavuot, Rosh Hashaná, Yom Kippur e Sucot*].

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Faço as rezas matinais, observo o acendimento das velas de *Shabat* e rezo o *Shemá* todas as noites antes de dormir.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Penso que são a identidade da comunidade.

6 - Se o seu rabino decidisse officiar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Sim, sem problema algum.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Músico. Superior completo.

8 - Quantos anos tem?

49.

Nome ou pseudônimo: Moti Alvim

Cidade: São Paulo (Atualmente *Ramat Gan*, Israel)

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Congregação Israelita Paulista (CIP), uma sinagoga liberal. Por parte dos rabinos, eu nunca me senti desconfortável, embora o Rabino *Henry Sobel z'l* não tivesse um posicionamento muito positivo. Os demais rabinos, *Yehuda Busquila z'l*, *Ruben Sternschein* e *Michel Schlesinger*, são mais reconhecidos como comprometidos com a causa. Meu incômodo era mais por parte da comunidade judaica paulista em geral, que tanto se orgulha de que em Israel o público lgbt está sob segurança, mas ainda assim tem um comportamento um tanto quanto conflituoso, ora se dizendo apoiadores, mas desde que não seja com alguém dentro da família.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e de outras pessoas da comunidade?

Com os rabinos, foi muito tranquilo. Até porque eu tive pouco contato com o rabino *Sobel*, e quando tive, eu era jovem e demorei para sair do armário (24 anos), e os demais rabinos passaram a assumir parte das atividades internas. Com relação à família, uma das minhas irmãs até me incentivava a casar, a outra prefere não dizer nada, embora nunca tenha me destratado. Minha mãe foi bastante emotiva quando a contei, mas como ela mesma disse, ela me ama acima de tudo, e todos os namorados que levei em casa, incluindo um *israeli* [israelense], sempre foram muito bem tratados e gostam dela. Meu pai sempre foi muito fechado, difícil de entender seus sentimentos, porém nunca me destratou, e, na verdade, segundo minha mãe, ele já suspeitava muito antes que eu saísse do armário.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Desde que fiz *aliá* (imigração judaica para Israel), eu só me identifiquei com uma comunidade; porém, fica em *Tel Aviv*, a 4 km de distância de casa. Eles são bastante liberais, têm, inclusive, uma rabina e *chazanit* [Também chamada de cantora, é a precentora treinada dentro do judaísmo para guiar a recitação das orações nas sinagogas. Equivalente ao chantre na liturgia cristã, o *chazan*, ou a *chazanit*, é quem auxilia o rabino, ou rabina, durante o serviço religioso.] lésbicas, além de outro rabino heterosexual. Por conta da distância, trabalho e da pandemia, eu pouco tenho me envolvido nos eventos lá, embora eu sinta falta. Em geral, eu ia ao *Cabalat*

Shabat, assim como a alguns encontros com sobreviventes do holocausto, ou também durante os *chagim* [festas], como *Pessach*, *Shavuot*, *Rosh Hashaná*, *Yom Kippur* e *Sucot*. Mas, como citei, não voltei desde o começo da pandemia. No máximo, acompanhei de casa alguns serviços religiosos, tanto da comunidade local como da CIP.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Eu leio a *parashá* da semana (porção semanal da Torá).

5 - O que você pensa da moral e tradição judaicas?

De modo geral, eu aprecio, mas na forma como é conduzida em comunidades liberais, masorti ou reformista.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Este ponto nunca foi um impedimento para frequentar uma sinagoga, porém, seria um incentivo a me manter mais próximo.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Sou fotógrafo e gerente de operações de vídeo. Minha escolaridade é mestrado completo.

8 - Quantos anos tem?

43 anos.

Nome ou pseudônimo: Ariel

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Beth-El (Conservadora).

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e outras pessoas da comunidade?

Minha família não reagiu muito bem e até hoje não lida bem com o assunto. Meu rabino foi extremamente acolhedor e, antes de eu "sair do armário", ele me chamou para uma conversa e disse que sempre me apoiaria e estaria ao meu lado.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Sim. Continua sendo desafiador, uma sensação de ter que sair do armário todo dia.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Shomer Shabat [aquele que observa e cumpre as leis de *Shabat*], *shomer chagim* [aquele que observa e cumpre as leis das festas judaicas] e *casher lemeadrim* [nível mais rigoroso de supervisão das leis dietéticas do judaísmo].

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Não consigo responder essa pergunta; ela é muito ampla.

6 - Se o seu rabino decidisse oficializar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Importante mencionar que, muitas vezes, os rabinos, em suas posições de líderes religiosos, estão abertos a oficializar casamentos homoafetivos. O ponto a ser trabalhado são os líderes comunitários - conselhos, presidentes e diretorias de sinagogas. Esses líderes são responsáveis pela autorização e validação das regras sobre qual linha religiosa a sinagoga deve seguir; com isso, a decisão sobre o casamento homoafetivo não é do rabino, mas sim do corpo gestor da sinagoga.

7 - Qual é a sua profissão? Qual é o seu nível de escolaridade?
Diretor de desenvolvimento. Superior completo.

8 - Quantos anos você tem?
33.

Nome ou pseudônimo: Daniel

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Eu já fui há um tempo no *Beit Chabad* de São Paulo; nunca fui religioso, nem minha família, mas às vezes ia. Me sentia estranho ao me achar “anormal” por ser gay.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e de outras pessoas da comunidade?

Acredito que na sinagoga ninguém saiba, pelo menos, não diretamente por mim. Minha família, no início, não queria aceitar, embora uma parte dela sempre soubesse. Eu demorei 23 anos para me assumir para mim mesmo, e alguns meses depois para minha família e amigos.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Ainda não.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Não tenho.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Acredito que exista muita coisa boa, mas muitas ideias defasadas.

6 - Se o seu rabino decidisse officiar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Com certeza.

7 - Qual é a sua profissão? Qual é o seu nível de escolaridade?

Sou médico, especialista em clínica médica e alergologia.

8 - Quantos anos você tem?

30.

Nome ou pseudônimo: Rico

Cidade: São Paulo

1 - Qual sinagoga você ou sua família frequentou? Trata-se de uma sinagoga liberal ou ortodoxa? Como você se sentia nos serviços religiosos? O que te incomodava?

Liberal, me sinto bem aceito.

2 - Como foi o seu processo de saída do armário? Como foram as reações do rabino, da família e de outras pessoas da comunidade?

Com a família, foi difícil; na comunidade, fui bem aceito.

3 - Você tem alguma relação com a comunidade judaica, seja religiosa ou não? Participa em alguma circunstância? Qual? Como é? Participa de algum outro culto religioso?

Eu participo da Beth-El e CIP e sou bem aceito.

4 - Como são os seus hábitos religiosos em casa?

Acendo as velas de *Shabat* e sigo a *cashrut*.

5 - O que você pensa da moral e tradição judaica?

Gosto da tradição e tento adaptar ao meu estilo de vida.

6 - Se o seu rabino decidisse officiar casamentos homoafetivos e acolher abertamente judeus gays no seio da comunidade, você voltaria a frequentar a sinagoga? Ou ainda, e se houvesse uma sinagoga gay na sua cidade?

Eu já frequento.

7 - Qual a sua profissão? Qual o seu nível de escolaridade?

Publicitário. Pós-graduação.

8 - Quantos anos tem?

44.

ANEXO A – FIGURAS

Figura 2 – *Flyer* do primeiro *Cabalat Shabat* do Orgulho LGBTQIAPN+ do Brasil



Fonte: acervo do autor.

Em palestra uma hora antes desse evento, a rabina da CIP, de nacionalidade argentina, Tamara Schagas, uma das duas únicas rabinas em exercício de função no Brasil, afirmou que o evento não se tratava de “uma revolução. Era parte de uma construção comunitária. Com respeito à questão de gênero nas rezas judaicas,” quando a tradição diz que devemos rezar: - “Louvo a D’us por Ele não me ter feito mulher, escravo ou goy [gentio].” Tamara continua: - “Na CIP, rezamos: ‘Louvo a D’us por Ele ter me feito ser humano, parte de Israel e livre.’”

Figura 3 – Foto na CIP em São Paulo no primeiro *Cabalat Shabat* do Orgulho LGBTQIAPN+



Fonte: acervo do autor.

O primeiro *Cabalat Shabat* do Orgulho LGBTQIAPN+ é realmente algo marcante e de extrema importância; em especial quando ocorre na CIP, que é considerada a mais importante sinagoga reformista do país e a maior congregação judaica da América Latina em número de sócios – cerca de duas mil famílias – e frequentadores. Possui ainda uma rabina e dois rabinos. As engrenagens das mudanças ocorrem agora não apenas na FISESP, com a criação do Hineni, seu braço LGBTQIAPN+, mas também na CONIB, com suas manifestações de apoio a essa comunidade, assim como na *Comunidade Shalom*, abertamente acolhedora, e que em 17 de março de 2023 promoveu o *Cabalat Shabat* de inclusão LGBTQIAPN+ em parceria com o Hineni. Veja *flyer* e foto do evento a seguir.

Figura 4 – *Flyer do Cabalat Shabat da Inclusão na Comunidade Shalom em São Paulo*



Fonte: acervo do autor

Figura 5 – Foto na Comunidade Shalom em São Paulo. *Cabalat Shabat da Inclusão*.



Fonte: acervo do autor

Resumindo, a comunidade judaica brasileira, conservadora, ou Masorti, e a reformista, abre os olhos e faz um esforço para dar *visibilidade* aos LGBTQIAPN+ até então *invisíveis*.

Figura 6 – Flyer do segundo *Cabalat Shabat* do Orgulho LGBTQIAPN+ do Brasil na CIP



Fonte: acervo do autor

Parece-nos que o evento tornar-se-á parte do calendário da CIP (Congregação Israelita Paulista) e ocorrerá anualmente em junho, mês do orgulho LGBTQIAPN+, já que neste ano, 2025, ocorreu o terceiro *Cabalat Shabat* do orgulho LGBTQIAPN+, conforme *flyer* adiante.

Figura 7 – *Flyer* do terceiro *Cabalat Shabat* do Orgulho LGBTQIAPN+ do Brasil na CIP



REALIZAÇÃO:



Fonte: acervo do autor